



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

## Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

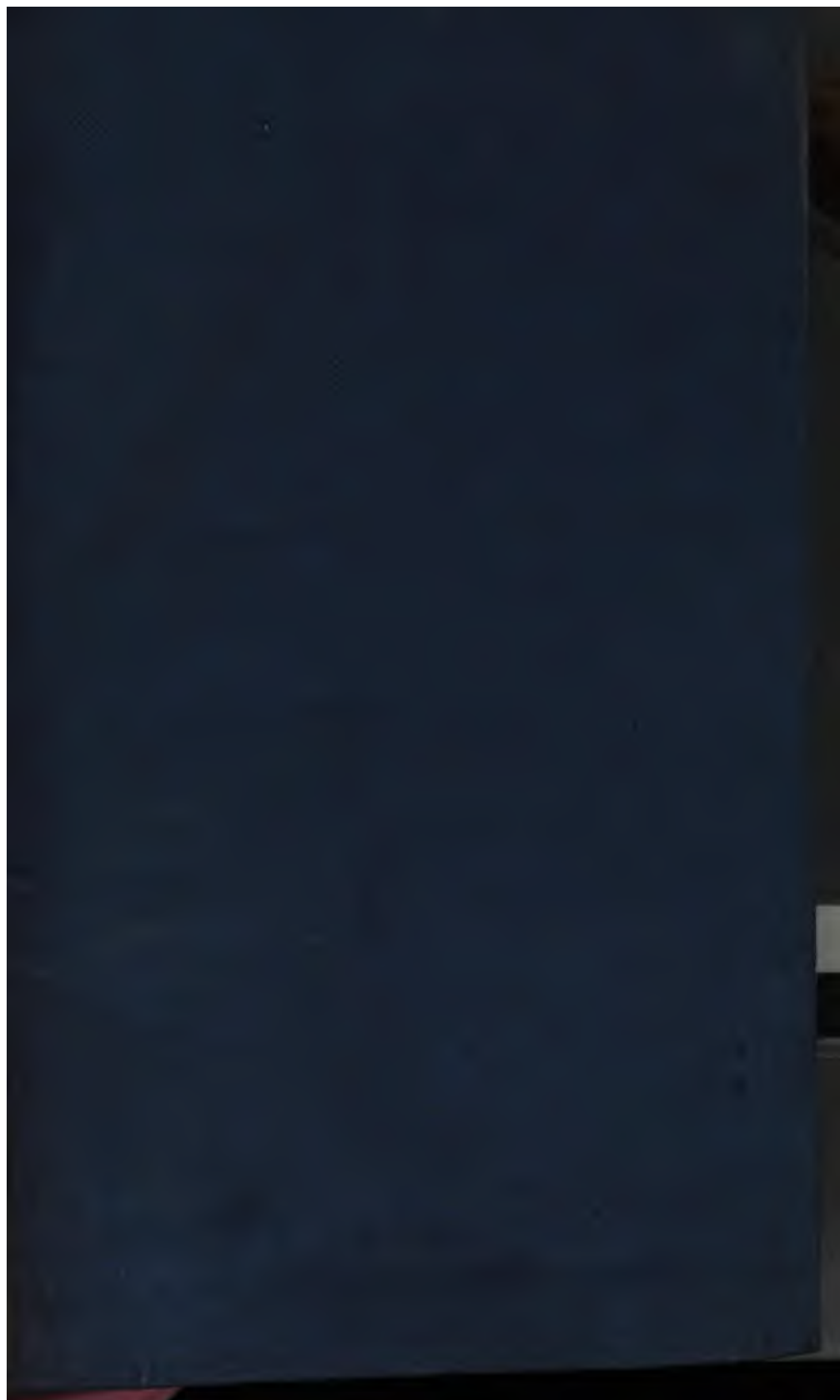
Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

## Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.





2.3 ... of ...

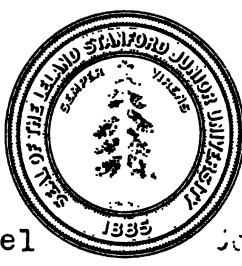
1  
2  
3  
4  
5

1.  
2.  
3.  
4. XXXX  
5. 7 XXX  
6. 1-182  
7. XXVII  
8. 185

**STANFORD  
LIBRARIES**

**LANE**

**MEDICAL**



**LIBRARY**

Leland Collection

**HISTORY OF MEDICINE  
AND NATURAL SCIENCES**





**Zeitschrift**  
der  
**Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

Herausgegeben  
von den Geschäftsführern,  
in Halle Dr. Gosche, in Leipzig Dr. Fleischer,  
Dr. Schlottmann, Dr. Loth,

unter der verantwortlichen Redaction  
des Prof. Dr. Otto Loth.

**Ein und dreissigster Band.**

Mit 11 Tafeln.

Leipzig 1877  
in Commission bei F. A. Brockhaus.

490.5  
D486  
v. 31

Y94 B81 BMA1

## I n h a l t

des ein und dreissigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen  
Morgenländischen Gesellschaft.

	Seite
Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. . . . .	I
Generalversammlung zu Tübingen.	
Eröffnungsrede des Präsidenten Prof. Dr. v. Roth . . . . .	III
Protokollarischer Bericht . . . . .	XIV
Extract aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe der D. M. G.	
1875 . . . . .	XX
Personalnachrichten . . . . .	XXII. XXVII. XXXIII
Verzeichniss der für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften	
u. s. w. . . . .	XXIII. XXVIII. XXXIV
Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der D. M. G. . . . .	XXXIX
Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute, welche mit der	
D. M. G. in Schriftenaustausch stehn . . . . .	L
Verzeichniss der auf Kosten der D. M. G. veröffentlichten Werke . . .	LI
Agathangelos. Von <i>Alfr. von Gutschmid</i> . . . . .	1
Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde. Von <i>J. H. Mordtmann jr.</i>	61
Mythologische Miscellen. Von <i>J. H. Mordtmann jr.</i> . . . . .	91
Der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keil-	
schrift. Von <i>W. Deecke</i> . . . . .	102
Die Theologie des Aristoteles. Von <i>Fr. Dieterici</i> . . . . .	117
Ueber die Smrititexte der Haug'schen Handschriftensammlung. Von <i>Jul.</i>	
<i>Jolly</i> . . . . .	127
Die Steinschrift von Bosra. Von <i>Jos. Karabacek</i> . Mit Nachschrift	
von Prof. <i>Fleischer</i> . . . . .	135
Zur Erklärung der Sasanidenmünzen. Von <i>Th. Nöldeke</i> . . . . .	147



	Seite
Die Dynastie der Danischmende. Von Prof. <i>Karabacek</i> . . . . .	152
Ueber einige neugriechische Ausdrücke Von <i>K. Himly</i> . . . . .	153
Aus einem Briefe des Hrn. <i>K. Himly</i> . . . . .	155
Nachtrag zu Bd. XXIX, S. 289 . . . . .	156
Nachtrag zu Bd. XXX, S. 742. . . . .	—

---

Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada. Von <i>M. Grünbaum</i> . . . . .	183
‘Troetschreiben Jacob’s von Sarug an die himjaritischen Christen. Von <i>R. Schröter</i> . . . . .	360
Ueber die Kellinschriften von Armenien. Von <i>A. D. Mordtmann</i> . . . . .	406
Das Grab und die Biographie des Feldhauptmanns Amén em héb. Von <i>G. Ebers</i> . II. Commentar . . . . .	439
Philosophische Gedichte des ‘Abû-l‘alâ’ Ma‘arri. Von <i>A. von Kremer</i> . . . . .	471
Ueber Ni‘met-ullah’s persisch-türkisches Wörterbuch. Von <i>O. Blau</i> . . . . .	484
Ueber -karta, -kerta in Ortsnamen. Von <i>O. Blau</i> . . . . .	495
Ueber einige arabische Sentenzensammlungen. Von <i>A. Müller</i> . . . . .	506

---

Numismatisches beim Orientalisten-Congress zu St. Petersburg. Von <i>D. Stickel</i> . . . . .	529
Bemerkungen zu Nöldeke’s Anzeige von Bickell, Kalilag und Damnag. Von <i>J. Löw</i> . . . . .	535
Noch eine Bemerkung zu Kalila und Dimna bei den Persern. Von <i>Th. Nöldeke</i> . . . . .	540
Aus Briefen der HH. <i>Salemann, Miles, Broch</i> und <i>Goldziher</i> . . . . .	541
Zu O. Blau’s Griech.-türk. Sprachproben aus Mariupoler Hdss. Von <i>R. Köhler</i> . . . . .	550
Zu Bd. XXXI, S. 168 . . . . .	—

---

Zu Rückerts Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser. Von <i>H. L. Fleischer</i> . . . . .	563
Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden. Von <i>A. D. Mordtmann</i> . . . . .	582
Ueber das indische Alphabet in seinem Zusammenhange mit den übrigen südsemitischen Alphabeten. Von <i>W. Deecke</i> . . . . .	598
Geschichte der achtzehnten egyptischen Dynastie bis zum Tode Tutmes III. Von <i>A. Wiedemann</i> . I. . . . .	613

	Seite
Hippokrates und die indische Medizin des Mittelalters. Von <i>E. Haas</i> .	647
Die Diwāne der Dichter Nābiġa, 'Urwa, Hātim, 'Alkama und Farazdaq. Von <i>A. Socin</i> , <i>E. Prym</i> und <i>H. Thorbecke</i> . . . . .	667
Ueber einige semitische Götter. Von <i>E. Meyer</i> . . . . .	716
Eine Liste von Rājmahali-Wörtern. Von <i>Th. Aufrecht</i> . . . . .	742
Ueber zwei arabische Handschriften. Von <i>A. Sprenger</i> . . . . .	750

Arabische Aerzte und deren Schriften. Von <i>M. Steinschneider</i> . . . . .	758
Die „Skidy“ oder geomantischen Figuren. Von <i>M. Steinschneider</i> . . . . .	762
Matth. VII. 5 in der muhammedanischen Literatur. Von <i>J. Goldsiher</i> . . . . .	765
Nachtrag zu den „Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden“. Von <i>A. D. Mordtmann</i> . . . . .	767
Lomaġātana. Von <i>Th. Aufrecht</i> . . . . .	768

Bibliographische Anzeigen: Bhava Prakasba; Madana Pala Nighantu ed. by <i>Jibananda</i> . — Liber thesauri de arte poetica Syrorum per <i>Gabr. Cardahi</i> . — Zur Geschichte Abu 'l-Ḥasan al-Aṣ'ari's von <i>W. Spitta</i> . — Ta'lab's Kitāb al-faṣiḥ herausg. von <i>J. Barth</i> . Kitāb al-farḡ von Al-Aṣma'i herausg. von <i>D. H. Müller</i> . — An-Naḥḥās' Comm. zur Mu'allāqa des Imru'ul-Qais herausg. von <i>E. Frenkel</i> . — Ibn Ja'is Comm. zu Zamachšari's Mufaṣṣal herausg. von <i>G. Jahn</i> . II. .	157
— — Chronologie orientalischer Völker von Albīrūnī, herausg. von <i>C. Ed. Sachau</i> . I. — Parthava und Pahlav, Māda und Māh, von <i>J. Olshausen</i> . . . . .	551
— — <i>E. Trumpp</i> , Beiträge zur arabischen Syntax. — Pahlavi, Gujarāti and English Dictionary, by <i>Jamaspiji</i> . — The Palaeo- graphical Society. Oriental Series. Part II. . . . .	769
Eine neue Auflage von Broch's Mufaṣṣal . . . . .	796
Berichtigungen . . . . .	796

Namenregister . . . . .	797
Sachregister . . . . .	798

<b>Tafeln.</b>	<b>Zu Seite</b>
(Autogr.) Altsemitische Alphabete. Taf. I. und II. . . . .	102
(Lithogr.) Steininschrift von Bosra . . . . .	185
„ Keilinschriften von Armenien. Taf. I. und II. . . . .	406
„ Pehlevi-Gemmen . . . . .	582
(Autogr.) Südsemitische Alphabete. Taf. I—IV. . . . .	598
(Tabelle) Die geomantischen Figuren . . . . .	762

**Beilagen.**

**Einladung.**

**XXXII. Versammlung deutscher Philologen.**

**The projected edition of Tabari. Second notice.**

**List of contributors to the Tabari fund.**

## Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Zum Ehrenmitgliede der Gesellschaft ist in Folge einstimmigen Beschlusses des Gesamtvorstandes ernannt worden:

Herr Professor Dr. A. F. Pott in Halle.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

934 Herr Adolf Holtzmann, Professor am Paedagogium in Durlach.

936 „ Franz Hoffert in Budapest.

936 „ H. Kern, Professor an der Universität in Leiden.

937 „ Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a/M.

938 „ Dr. Otto Schmid, Professor der Theologie in Linz.

939 „ Jos. Kubat, Jurist in Prag.

Für 1878:

940 Herr Karl Bezold, stud. orient. in München.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Prof. Dr. Adam Martinet in Bamberg, † 11. October 1877.

„ Prof. Dr. Anton Muchlinski in Warschau, † 25. October 1877.

„ Prof. Dr. J. Ch. K. von Hofmann in Erlangen, † 20. December 1877.

Die Gesellschaft hat  
am 11. October 1877  
in der Sitzung  
den Tod von  
Herrn Prof. Dr. Adam Martinet  
in Bamberg beklagt.  
Am 25. October 1877  
in der Sitzung  
den Tod von  
Herrn Prof. Dr. Anton Muchlinski  
in Warschau beklagt.  
Am 20. December 1877  
in der Sitzung  
den Tod von  
Herrn Prof. Dr. J. Ch. K. von Hofmann  
in Erlangen beklagt.

Die Gesellschaft hat  
am 11. October 1877  
in der Sitzung  
den Tod von  
Herrn Prof. Dr. Adam Martinet  
in Bamberg beklagt.  
Am 25. October 1877  
in der Sitzung  
den Tod von  
Herrn Prof. Dr. Anton Muchlinski  
in Warschau beklagt.  
Am 20. December 1877  
in der Sitzung  
den Tod von  
Herrn Prof. Dr. J. Ch. K. von Hofmann  
in Erlangen beklagt.

# **Verzeichniss der bis zum 31. December 1877 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.<sup>1)</sup>**

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. in diesem Bd. S. XXVIII—XXXII.)

## **I. Fortsetzungen.**

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg. Tome XXIII. (Feuilles 26—32). Fol. Tome XXIV, No. 1, 2, 3. Fol.

Von der Königl. Asiat. Gesellschaft von Grossbritannien und Irland:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland. New Series Vol. IX. Part II. July 1877. London. 8.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. XXXI. Bd. Heft II und III. Leipzig 1877. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

4. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akad. d. Wissensch. Philos.-histor. Cl. LXXII. Bd. Heft III. Jahrg. 1876. März. — LXXIII. Bd. Heft I—II. Jahrg. 1876. April, Mai. Heft III—IV. Jahrg. 1876. Juni, Juli. Wien 1876. Gr. 8.
5. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreichische Geschichte. Vierundfünfzigster Band. Zweite Hälfte. Wien 1876. Gr. 8.
6. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Oesterreichische Geschichtsquellen. Zweite Abtheilung. Diplomataria et Acta. XXXIX. Band. Urkundenbuch des Benediktiner-Stiftes St. Paul in Kärnten. Wien 1876. Gr. 8.

Von der Königl. Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

7. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. New Series. No. 364. Bhāmatī, a Gloss on Śaṅkara Āchārya's Commentary on the Brahma Sūtras. By Vāchaspati Miśra. Ed. by Paṇḍit Bāla Śāstrī. Fasc. IV. Benares 1877. 8. — Nr. 355, 356, 361, 365, 366, 369, 371. Sama Veda Saṁhitā, with the Commentary of Śāyana Āchārya. Ed. by Satyavrata Sāmaśramī. Vol. III, Fasc. VII. Vol. IV, Fasc. I, II, III, IV, V, VI. Calc. 1877. 8. — No. 360, 367, 372. Chaturvarga-Chintāmani. By Hemādri. Ed. by Paṇḍita Bharatachandra Śiromani. Vol. II. Vrata-khaṇḍa. Fasc. VII, VIII, IX. Calc. 1877. 8. — No. 357, 373. The Agni Purāṇa. A system of Hindu Mythology and Tradition. Ed. by Rājendralāla Mitra. Fasc. IX, X. Calc.

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

1877. 8. — No. 349, 350, 370. The Āin i Akbarī by Abul Fazl i Mu-bārak i 'Allāmī, ed. by H. Blochmann, M. A. Fasc. XVIII. (Part II, No. 3.) Calc. 1876. Fol. — Fasc. XIX. (Part II, No. 4.) Calc. 1876. Fol. — Fasc. XX. (Part II, No. 5.) Calc. 1877. Fol. — No. 352, 353, 362, 363. The Akbarnámah by Abul Fazl i Mubārak i 'Allāmī, ed. by Maulawī 'Abd-ur-rahim. Vol. I. Fasc. V & VI. Vol. II. Fasc. I. Calc. 1876. 1877. Fol.

Old Series, No. 368. The Mímañsá Darśana. With the Commentary of Śavara Svāmin, ed. by Mahēśachandra Nyáyarata. Fasc. XIII. Calc. 1877. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

8. Zu Nr. 609. c. und d. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XXI. No. IV. Published July 23<sup>rd</sup>, 1877. London. 8. Vol. XXI. No. V. Address at the anniversary Meeting of the R. Geogr. Soc., 28<sup>th</sup> May 1877. By Sir *Rutherford Alcock*, President. Together with the Presentation of the Royal and other Awards. London. 8. Vol. XXI. No. VI. Published September 19<sup>th</sup>, 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin:

9. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Aus d. J. 1876. Berlin 1877. 4.
10. Zu Nr. 642. a. Monatsbericht d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin. Mai, Juni, Juli, August 1877. Berlin 1877. 8.

Von der Königl. Asiatischen Zweiggeseellschaft in Bombay:

11. Zu Nr. 937. The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society. 1876. No. XXXIV. Vol. XII. Bombay 1877. 8.

Von der Königl. Asiatischen Gesellschaft in Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XLV, Part I, No. III. 1876. Ed. by the Philological Secretary. Calc. 1876. 8. Vol. XLV, Part II, No. IV. 1876. Ed. by the Natural History Secretary. Calc. 1876. 8. — Vol. XLVI, Part I, No. 1. 1877. Ed. by the Philological Secretary Calc. 1877. 8. — Vol. XLVI, Part II, No. 1. 1877. Ed. by the Natural History Secretary. Calc. 1877. 8.  
b. Proceedings of the As. Soc. of Bengal. No. IX. November, No. X. December 1876. No. I. January. No. II. February; No. II & IV. March and April, No. V. May 1877. Calc. 1877. 8.

Von dem Smithson'schen Institut:

13. Zu Nr. 1101. a. Annual report of the board of regents of the Smithsonian Institution, showing the operations, expenditures and condition of the institution for the year 1876. Washington 1877. 8.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

14. Zu Nr. 1232. a. Mittheilungen des histor. Vereins für Steiermark. XXV. Heft. Graz 1877. 8.
15. Zu Nr. 1232. a. und 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 14. Jahrgang. Graz 1877. 8.

Von der Geograph. Gesellschaft in Paris:

16. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juillet 1877. Paris 1877. 8.

Von dem Königl. Institute für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

17. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. 1e Deel, 2e Stuk. 's Gravenhage 1877. 8.

XXXVI Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. in München:

18. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philosophisch-philol. und histor. Classe der kgl. bayer. Akad. der Wissensch. in München. 1877. Heft II. 8.

Von dem Herausgeber:

19. Zu Nr. 2574. An Arabic-English Lexicon &c. by *Edward William Lane*. Book I, Part 6 ف — غ. Edited with a Memoir by *Stanley Lane Poole*. London 1877. Fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

20. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde. Herausg. von *R. Lepsius* unter Mitwirkung von *H. Brugsch*. 15. Jahrg. 3. Heft. Juli—September. Leipzig 1877. 4.

Von der amerik. philos. Gesellschaft:

21. Zu Nr. 2971 und 3097. Proceedings of the American philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XVI. January to May, 1877. No. 99. 8.

Von dem Verfasser:

22. Zu Nr. 3117. Syrie Centrale. Inscriptions sémitiques publiées par le C<sup>te</sup> de *Vogüé*. Deuxième partie. Paris 1868—1877. Fol.

Von der Redaction:

23. Zu Nr. 3224. Hamagid (Hebr. Wochenschrift erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. *L. Silberman*). 1877. Nr. 30—50. Fol.

Von den Verfassern, Herausgebern und Verlegern:

24. Zu Nr. 3382. Il Commento medio di Averroë alla Retorica di Aristotele pubblicato per la prima volta nel testo arabo dal Prof. *Fausto Lasinio*. Fascicolo 2<sup>o</sup>. Pagine 33—64 del testo arabo. Firenze 1877. 4.
25. Zu Nr. 3525. Babad Tanah Djawi, in proza. Javaansche Geschiedenis loopende tot het jaar 1647 de Javaansche Jaartelling. Met Aanteekeningen van *J. J. Meinsma*. Tweede Stuk. Aanteekeningen, s' Gravenhage 1877. 8.
26. Zu Nr. 3596. Neuhebräisches und chaldäisches Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim. Von *J. Levy*. Nebst Beiträgen von *H. L. Fleischer*. Achte Lieferung (Bogen 29—42 des zweiten Bandes). Leipzig 1877. 4.
27. Zu Nr. 3619. Mangal Samâcâr patra, Nr. 5. des J. 1877. Fol.
28. Zu Nr. 3664. De Indische Letterbode. Augustus 1877 No. 4. October No. 5. December No. 6. 1877. 4.
29. Zu Nr. 3679. Pubblicazioni del R. istituto di studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione di filosofia e filologia. Accademia orientale. Repertorio sinieco-giapponese, compilato dal Prof. *A. Severini* e da *C. Puini*. Fascicolo II. — ituku-mamoritakana. Firenze 1877. 4.

## II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Herausgebern und Verlegern:

3813. Jainism, or the early faith of Aśoka; with illustrations of the ancient religions of the East, from the Pantheon of the Indo-Scythians. (Read at the Meeting of the R. Asiatic Society, Feb. 26, 1877.) To which is prefixed a Notice on Bactrian coins and Indian dates, by *Edw. Thomas*. London 1877. 8.
3814. Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem XI. Jahrhundert. Von *F. Wüstenfeld*. Aus dem 22. Bande der Abhand-



lungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Gött. 1877 4.

3815. Illustrated eastern and western Periodical. The Nahlah. Published fortnightly in London. Vol. I. No. 2. July 1, 1877. (Herausg. von Rev. *J. Louis Sâbúnjje*. In zwei Columnen, englisch und arabisch.)
3816. The Âdi Granth, or the Holy Scriptures of the Sikhs, translated from the original Gurmukhî, with introductory Essays, by *Ernest Trumpp*. Printed by order of the Secretary of State for India in Council. London 1877. Gr. 4. (Presented by order of the Secretary of State for India.)
3817. Südarabische Studien. Von *D. H. Müller*. Aus den Sitzungsberichten der kais. Akademie der Wissensch. besonders abgedruckt. Wien 1877. 8.
3818. Beiträge zur Entzifferung der lykischen Sprachdenkmäler von *J. Savelsberg*. Zweiter Theil. Deutung von fünfzig lykischen Inschriften. Lykische Grammatik und lykisches Glossar. Bonn 1877. 8.
3819. Extrême Orient. Recueil de linguistique, d'ethnographie et d'histoire dirigé par *François Turettini & Léon Metchnikoff*. Première livraison. Juin 1877. Genève. Gr. 8.
3820. A Grammar of the Róng (Lepcha) Language, as it exists in the Dorgeling and Sikim Hills. By Colonel *G. B. Mainwaring*. Calcutta 1870. 4. (Geschenk des Gouvernement of India. Home Department.)
3821. قصة الحكواتي الاسلامبولي or the autobiography of the Constantinopolitan Story-teller. London 1877. Kl. 8.
3822. Ad-Dourra al-fakhira, La Perle précieuse de Ghazâlî. Traité d'eschatologie musulmane publié d'après les mas. de Leipzig, de Berlin, de Paris et d'Oxford et une lithographie orientale avec une traduction française par *Lucien Gautier*. Genève-Bâle-Lyon 1878. 8.
3823. Etudes avestiques. Note sur le sens des mots Avesta-Zend; des controverses relatives à l'Avesta par *C. de Harlez*. Extrait du Journal asiatique. Paris 1877.
3824. Rivista Europea. Rivista Internazionale. Volume IV. Fascicolo VI. Firenze 1877.

Vom Britischen Museum:

3825. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847. By *W. Wright*. 1877. 4.

Von den Verfassern u. s. w.

3826. Die Herren von Sophene und deren Münzen. Von *Otto Blau*. 8. (Separatabdruck aus der „Numismatischen Zeitschrift“ 1877.)
3827. Die Elymäischen Pyraethen und ihre Münzen. Von *Otto Blau*. 8. (Ebenso.)
3828. Jehuda Halewi. Versuch einer Charakteristik. Von *David Kaufmann*. Breslau 1877. 8.
3829. Eine Staatslehre auf ethischer Grundlage oder Lehrbegriff des chinesischen Philosophen Mencius. Aus dem Urtexte übersetzt... von *Ernst Faber*. Elberfeld 1877. 8.
3830. Die Grundgedanken des alten chinesischen Socialismus oder die Lehre des Philosophen Micius. Von *Ernst Faber*. Elberfeld 1877. 8.
3831. Der Naturalismus bei den alten Chinesen... oder die sämtlichen Werke des Philosophen Licius... übersetzt und erklärt von *Ernst Faber*. Elberfeld 1877. 8.

**XXXVIII Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.**

3832. Grundvorstellungen in der altdutschen Götter-Sagenwelt. Von *Erasmus Siebert*. Elberfeld 1877. 8.
3833. Wilhelm Gesenius' hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Achte Auflage neu bearbeitet von *F. Mühlau* und *H. Volck*. Erste Hälfte (א — משרה). Leipzig 1877. 8.
3834. Etymologisches Wörterbuch der magyarischen Sprache genetisch aus chinesischen Wurzeln und Stämmen erklärt von *Ludwig Podhorszky*. Budapest 1877. 8.
3835. Ueber die Stellung, Bedeutung und einige Eigenthümlichkeiten der osmanischen Sprache. Von *Arno Grimm*. Ratibor 1877. 4.
3836. Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimóni. Von *David Kaufmann*. Gotha 1877. 8.
3837. Intorno alla somma delle quarte potenze dei numeri naturali. Nota di *B. Boncompagni*. (Estr. dal Bull. di Bibl. e di Storia delle scienze matem. e fisiche, tomo X. Maggio 1877.) Roma 1877. 4.

**III. Handschriften, Münzen u. s. w.**

Von Herrn K. Himly:

410. Die Inschrift von Sung-kiang-zu vom J. 1294 Chr.
411. Abbildung des sogenannten Porcelanthurms in Nanking.
412. Tibetische Inschrift eines alten Tempels in Sutscheu.
413. Zwei chinesische Visitenkarten.

Von dem Verfasser:

414. Plan de Smyrne, levé et dressé par *Lamec Saad*, 1876. Échelle de 1:5000. (Leipzig, Hinrichs in Comm.)

## Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

### I.

#### Ehrenmitglieder.

- Herr Dr. O. von Böhtlingk Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in Jena.
- Dr. B. von Dorn Exc., kaiserl. russ. Geh. Rath und Akademiker in St. Petersburg.
  - Dr. Johann Paul Freiherr von Falkenstein Exc., kön. sächs. Staatsminister a. D. und Minister des königl. Hauses in Dresden.
  - Dr. H. L. Fleischer, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig.
- Sir Alex. Grant, Baronet, Principal of the University of Edinburgh.
- Herr B. H. Hodgson Esq., B. C. S., in Alderley Grange, Wotton-under-Edge, Gloucestershire.
- Dr. F. Max Müller, Professor an der Universität in Oxford, Christ Church.
  - J. Muir Esq., D. C. L., late of the Bengal Civil Service, in Edinburgh.
  - Dr. Justus Olshausen, Geh. Ober-Regierungsrath in Berlin.
  - Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft zu Halle.
- Sir Henry C. Rawlinson, Major-General u. s. w. in London.
- Herr Dr. R. von Roth, Professor und Oberbibliothekar in Tübingen.
- Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts u. Prof. d. Arabischen in Paris.
  - Whitley Stokes Esq., Secretary of the Legislat. Council of India, in Calcutta.
  - Subhi Pascha Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.
  - Joseph Héliodore Garcin de Tassy, Mitglied des Instituts, Präsident der asiat. Gesellschaft in Paris.
  - Graf Melchior de Vogüé, Mitglied des Instituts, Botschafter der französischen Republik in Wien.

### II.

#### Correspondirende Mitglieder.

- Herr Francis Ainsworth Esq., Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bābu Rājendra Lāla Mitra in Calcutta.
  - Dr. O. Blau, Generalconsul des deutschen Reichs in Odessa.
  - P. Botta, franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.
  - Dr. G. Bühler, Educational Inspector, N. D., Bombay.
  - Cerutti, kön. ital. Consul in Larnaka auf Cypern.
  - Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.

Herr Alexander Cunningham, Major-General, Director of the Archaeological Survey of India.

- R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, kais. russ. Staatsrath, Oberbibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Jeyara Candra Vidyāsagara in Calcutta.
- Dr. J. L. Krapf, Missionar a. D. in Kornthal bei Zuffernhausen, Württemberg.
- Oberst William Nassau Lees, LL. D., in London.
- Dr. A. D. Mordtmann in Constantinopel.
- Lieutenant-Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul-General in Algeria, in Algier.
- Dr. G. Rosen, Generalconsul des deutschen Reichs in Belgrad.
- Edward E. Salisbury, Vice-Präsident der Amerikan. morgenl. Gesellschaft in New-Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
- Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
- Edw. Thomas Esq. in London.
- G. K. Tybaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius V. S. Van Dyck, Missionar in Beirut.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. W. D. Whitney, Secretär und Bibliothekar d. Amerikan. morgenl. Gesellschaft in New-Haven, N.-Amerika.

### III.

#### Ordentliche Mitglieder <sup>1)</sup>.

Se. Durchlaucht Friedrich Graf Noer auf Noer bei Gottorp in Schleswig (748).  
 Se. Hoheit Takoor Giri Prasāda Sinha, Rajah von Besma, Purgunnah Iglus, Allygurh District (776).

Herr Dr. Aug. Ahlquist, Prof. in Helsingfors (589).

- Dr. W. Ahlwardt, Prof. d. morgenl. Spr. in Greifswald (578).
- Michele Amari, Senator des Königr. Italien und Professor in Florenz (814).
- Antonin, Archimandrit und Vorsteher der russischen Mission in Jerusalem (772).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Zittau (494).
- Dr. Joh. Auer, Prof. am akadem. Gymnasium in Wien (883).
- Dr. Siegmund Auerbach, Rabbiner in Halberstadt (597).
- Dr. Th. Aufrecht, Prof. an der Univ. in Bonn (522).
- Freiherr Alex. v. Bach Exc. in Wien (636).
- Dr. Wilhelm Bacher, Professor in Budapest (804).
- Dr. Sellgman Baer, Lehrer in Biebrich a. Rh. (926).
- Dr. O. Bardenhewer in Würzburg (809).
- Dr. Jacob Barth, Docent an der Univ. in Berlin (835).
- Dr. A. Bastian, Professor an d. Univ. in Berlin (560).
- Lic. Dr. Wolf Graf von Baudissin, Prof. an d. Univ. in Strassburg (704).
- Dr. Gust. Baur, Consistorialrath, Prof. und Universitätsprediger in Leipzig (288).
- J. Beames, Commissioner of Orissa (732).
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Bensberg bei Köln a. Rh. (460).
- G. Behrmann, Pastor in Kiel (793).
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).

1) Die in Parenthese beigesezte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Eintritts in die Gesellschaft geordnete Liste Bd. II, S. 505 ff., welche bei der Anmeldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

- Herr Salvator De Benedetti, Prof. d. hebr. Sprache an d. Universität in Pisa (811).
- Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).
  - R. L. Bensly, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (498).
  - Adolphe Bergé Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
  - Dr. Ernst Ritter von Bergmann, Amanuensis am k. k. Antiken-Cabinet in Wien (713).
  - Aug. Bernus, Pastor in Basel (785).
  - Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
  - Rev. Dr. James Bewglas in Wakefield (526).
  - Dr. A. Bezzenberger, Docent an der Univ. in Göttingen (801).
  - Dr. Gust. Bickell, Prof. an der Universität in Innsbruck (573).
  - Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Major z. D. auf Niederforchheim, K. Sachsen (189).
  - Rev. John Birrell, A. M., Professor an d. Universität in St. Andrews (489).
  - Dr. Heinr. Joh. Blochmann, Principal, Calcutta Madrasa und Secretär d. Asiat. Gesellsch. v. Bengalen, in Calcutta (754).
  - Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
  - Agénor Boissier in Genf (747).
  - Dr. F. B. Th. Bœlcke, Licentiat d. Theol., Oberlehrer an dem Sophien-Gymnasium in Berlin (493).
  - Dr. Fr. Bollensen, Prof. a. D. in Witzzenhausen an d. Werra (133).
  - Peter von Bradke in Tübingen (906).
  - M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
  - Dr. Edw. Brandes, Cand. phil. in Kopenhagen (764).
  - Dr. Heinrich B. C. Brandes, Prof. an der Univ. in Leipzig (849).
  - Rev. C. A. Briggs, Prof. am Union Theol. Seminary, New York (725).
  - Rev. Charles H. Brigham, Professor in the Meadville Theological Seminary, in Ann Arbor, Michigan (850).
  - Dr. Ebbe Gustav Bring, Bischof von Linköpingsstift in Linköping (750).
  - J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
  - Dr. H. Brugsch-Bey in Kairo (276).
  - Dr. Adolf Brüll in Frankfurt a. M. (769).
  - Dr. Nehem. Brüll, Rabbiner in Frankfurt a. M. (727).
  - Brüning, Konsul des deutschen Reichs für Syrien, in Beirut (927).
  - Salom. Buber, Litterat in Lemberg (430).
  - Lic. Dr. Karl Budde, Docent an der ev.-theol. Facultät in Bonn (917).
  - Frants Buhl, Cand. theol. in Leipsig (920).
  - Freiherr Guido von Call, k. u. k. österreich.-ungar. Viceconsul in Constantinopel (822).
  - L. C. Casartelli, M. A., St. Bede's College, Manchester (910).
  - Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
  - David Castelli, Prof. des Hebr. am R. Istituto di studj superiori in Florenz (812).
  - D. Henriques de Castro, Mz., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (596).
  - Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (292).
  - Hyde Clarke Esq., Mitglied des Anthropolog. Instituts in London (601).
  - Dr. Joseph Cohn in Breslau (896).
  - Lic. Dr. Carl Heinr. Cornill, Repetent am Seminarium Philippinum in Marburg (885).
  - Edw. Byles Cowell, Professor d. Sanskrit an d. Universität Cambridge (410).
  - Rev. Dr. Mich. John Cramer, Ministerresident der Verein. Staaten von Nord-Amerika in Kopenhagen (695).
  - Dr. Sam. Ives Curtiss, Pfarrer d. amerik. Kirchengemeinde in Leipsig (923).

## **XLII**     *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

Herr Dr. Georg Curtius, Geh. Hofrath, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).

- Robert N. Cust, Barrister-at-law, late Indian Civil Service, in London (844).
- Dr. Ernst Georg Wilhelm Deecke, Conrector am kais. Lyceum in Strassburg (742).
- Dr. Berth. Delbrück, Prof. an d. Univ. in Jena (753).
- Dr. F. Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Dr. Hartwig Derenbourg, Buchhändler in Paris (666).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Tübingen (481).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Berlin (260).
- Dr. Otto Donner, Docent f. Sanskrit u. vergl. Sprachforschung an d. Univ. in Helsingfors (654).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Sam. B. Driver, Fellow of New College in Oxford (858).
- Dr. Johannes Dümichen, Professor an d. Univ. in Strassburg (708).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Professor an d. Univ. in Leipzig (562).
- Anton Edelspacher von Gyoroki in Budapest (767).
- Dr. J. Eggeling, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburgh (763).
- Dr. Egli, Pastor emerit. in Engehof b. Zürich (925).
- Dr. Arthur M. Elliott in München (851).
- Dr. Adolf Eрман in Berlin (902).
- Dr. Carl Hermann Ethé, Prof. am University College in Aberystwith (641).
- Dr. Julius Euting, Bibliothekar d. Univ.-Bibliothek in Strassburg (614).
- Prof. Edward B. Evans in München (842).
- Dr. Fredrik A. Fehr, Docent des Hebr. an der Univ. in Upsala (864).
- C. Feindel, Dragomanats-Eleve bei der k. deutschen Gesandtschaft in Peking (836).
- Dr. Winand Fell, Religionslehrer am Marxellen-Gymnasium in Cöln (703).
- Dr. Floeckner, Gymnasialreligionslehrer in Beuthen (800).
- Jules Fonrobert, Fabrikbesitzer in Berlin (784).
- Dr. Ernst Frenkel, Gymnasiallehrer in Halle a. S. (859).
- Major George Fryer, Madras Staff Corps, Deputy Commissioner in Rangun (916).
- Dr. H. G. C. von der Gabelentz, Regierungsassessor in Dresden (582).
- Dr. Charles Gainer in Oxford (631).
- Dr. Richard Garbe in Tübingen (904).
- Gustave Garrez in Paris (627).
- Dr. Lucien Gautier, Prof. der alttest. Theologie in Lausanne (872).
- Dr. Wilhelm Geiger in Erlangen (930).
- Hermann Gies, Stud. or. in Leipzig (760).
- Dr. F. Giesebrecht, Cand. theol. in Berlin (877).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. an d. Univ. in Bonn (20).
- Rev. Dr. Ginsburg in Liverpool (718).
- Wladimir Girgass, Prof. d. Arabischen bei der orient. Facultät in St. Petersburg (775).
- Dr. M. J. de Goeje, Interpres legati Warneriani u. Prof. in Leiden (609).
- Dr. W. Goeke in Diedenhofen (706).
- Dr. E. P. Goergens, Prof. d. alttest. Exegese an d. Univ. in Bern (911).
- Dr. Siegfried Goldschmidt, Professor an d. Univ. in Strassburg (693).
- Dr. Ignaz Goldziher, Docent an d. Univ. und Secretär der israelit. Cultusgemeinde in Budapest (758).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. Dr. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Wassili Grigorief Exc., kaiserl. russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (683).
- Dr. Julius Grill, Prof. am ev.-theol. Seminar in Maulbronn, Württemberg (780).

- Herr Lic. Dr. B. K. Grossmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. phil. et theol. Grote Meyer, Gymnasialoberlehrer in Kempen (894).
  - Dr. Max Grünbaum in München (459).
  - Dr. Max Th. Grünert, Docent an d. Univ. in Prag (873).
  - Ignazio Guidi, Professor des Arabischen in Rom (819).
  - Jonas Gurland, Collegienassessor und Inspector des Lehrerinstituts in Schitomir (771).
  - Lic. Herm. Guthe, Docent an der Univ. in Leipzig (919).
  - Dr. Herm. Alfr. von Gutschmid, Prof. an der Univ. in Tübingen (367).
  - Dr. Th. Haarbrücker, Professor an d. Univers. und Rector der Victoria-schule in Berlin (49).
  - Dr. E. Haas, Prof. am University College in London (903).
  - Dr. Julius Caesar Haentzsch in Dresden (595).
  - S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
  - J. Halévy in Paris (845).
  - Anton Freiherr von Hammer Exc., k. u. k. Geh. Rath in Wien (397).
  - Dr. Reimer Hansen in Kiel (866).
  - Dr. Alb. Harkavy, Professor d. Gesch. d. Orients an d. Univ. in St. Petersburg (676).
  - Dr. C. de Harlez, Prof. d. orient. Spr. an der Univ. in Löwen (881).
  - Dr. Martin Hartmann, Kanzler-Drigoman bei dem k. deutschen Konsulat in Beirut (802).
  - Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London, d. Z. in Zürich (570).
  - Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
  - Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
  - Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankentstift in Dresden (274).
  - K. Himly, Kais. Dolmetscher, d. Z. in Halberstadt (567).
  - Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (458).
  - Dr. Val. Hintner, Professor am Akad. Gymnasium in Wien (806).
  - Dr. A. Hoefler, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
  - Dr. A. F. Rudolf Hoernle, Principal, Cathedral Mission College, Calcutta (818).
  - Franz Hoffert in Budapest (935).
  - Lic. C. Hoffmann, Pastor in Frauendorf bei Stettin (876).
  - Dr. Georg Hoffmann, Professor an d. Univ. in Kiel (643).
  - Dr. Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
  - Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
  - Adolf Holtzmann, Prof. am Paedagogium in Durlach (984).
  - Dr. Fritz Hommel, Assistent an der Staats- und Hofbibliothek und Docent an d. Univ. in München (841).
  - Dr. H. Hübschmann, Prof. an der Univ. in Strassburg (779).
  - Dr. Hermann Jacobi, Prof. an der Akademie in Münster (791).
  - Dr. G. Jahn, Oberlehrer am Koelln. Gymn. in Berlin (820).
  - Dr. Julius Jolly, Prof. an d. Univ. in Würzburg (815).
  - Dr. P. de Jong, Prof. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Utrecht (427).
  - Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
  - Dr. Ferd. Justi, Prof. an d. Univ. in Marburg (561).
  - Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Professor der niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft (592).
  - Dr. S. J. Kämpf, Prof. an der Universität in Prag (765).
  - Dr. Adolf Kamphausen, Prof. an d. evang.-theol. Facultät in Bonn (462).
  - Dr. Simon Kanitz in Lugos, Ungarn (698).
  - Dr. Joseph Karabacek, Professor an d. Univ. in Wien (651).
  - Dr. David Kaufmann in Budapest (892).
  - Dr. Fr. Kaulen, Prof. an d. Univers. in Bonn (500).
  - Dr. Emil Kautzsch, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Basel (621).



# **XLIV**      *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

- Herr Dr. Camillo Kellner, Oberlehrer am königl. Gymn. in Zwickau (709).
- Dr. H. Kern, Professor an d. Univ. in Leiden (936).
  - Lic. Dr. Konrad Kessler, Docent der Theologie und der orient. Spr. und Repetent an d. Univ. in Marburg (875).
  - Rev. Dr. Gustavus Kieme in Berlin (874).
  - Dr. H. Kiepert, Prof. an d. Univ. in Berlin (218).
  - Rev. T. L. Kingsbury, M. A., Easton Royal, Pewsey (727).
  - R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
  - Dr. Johannes Klatt, Assistent an der königl. Bibliothek in Berlin (878).
  - Dr. G. Klein, Rabbiner in Schüttenhofen (931).
  - Rev. H. A. Klein in Kaiserslautern (912).
  - Lic. Dr. P. Kleinert, Prof. d. Theologie in Berlin (495).
  - Dr. Heinr. Aug. Klostermann, Prof. d. Theologie in Kiel (741).
  - Prof. Adolph Wilh. Koch in Leipzig (688).
  - Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Erlangen (619).
  - Dr. Kaufmann Kohler, Rabbiner der Sinai-Gemeinde in Chicago, Illinois (723).
  - Dr. Samuel Kohn, Rabbiner und Prediger der israelit. Religionsgemeinde in Budapest (656).
  - Dr. Alexander Kohut, Oberrabbiner in Fünfkirchen, Ungarn (657).
  - Dr. Eduard König, Lehrer an der Thomasschule in Leipzig (891).
  - Dr. J. König, Prof. d. A. T. Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
  - Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. Universität in St. Petersburg (669).
  - Dr. Jaromir Kosut in Leipzig (899).
  - Gottlob Adolf Krause, Privatgelehrter in Leipzig (821).
  - Dr. Rudolf Krause, prakt. Arzt in Hamburg (728).
  - Dr. Ludolf Krehl, Prof. an d. Univ. und Oberbibliothekar in Leipzig (164).
  - Dr. Alfr. von Kremer, k. u. k. Hofrath, in Cairo (826).
  - Dr. Mich. Jos. Krüger, Domherr in Frauenburg (434).
  - Jos. Kubat, Jurist in Prag (939).
  - Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theologie in Leiden (327).
  - Prof. Dr. A. Kuhn, Director d. Cölnischen Gymnasiums in Berlin (137).
  - Dr. E. Kuhn, Prof. an der Univ. in München (712).
  - Dr. E. Kurz, Gymnasiallehrer in Burgdorf, Cant. Bern (761).
  - Graf Géza Kuun von Ozsdola in Budapest (696).
  - W. Lagus, Professor in Helsingfors (691).
  - Dr. J. P. N. Land, Prof. in Leiden (464).
  - Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
  - Dr. S. Landauer, Docent an der Univ. in Strassburg (882).
  - Dr. Charles Lanman, Associate for Sanscrit, Johns Hopkins University, Baltimore (897).
  - Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an der Univers. in Florenz (606).
  - Prof. Dr. Franz Joseph Lauth, Akademiker in München (717).
  - Dr. S. Lefmann, Prof. an der Univ. in Heidelberg (868).
  - Dr. John M. Leonard, Professor of Greek and Comparative Philology in the State University of Missouri, Columbia, Boone Co., Mo., N.-America (733).
  - Dr. C. R. Lepsius, Geh. Regierungsrath, Oberbibliothekar und Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
  - Dr. Julius Ley, Gymnasialprofessor in Saarbrücken (795).
  - Jacob Lickel, evangel. Pfarrer in Winzenheim bei Truchtersheim, Unter-Elsass (679).
  - Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
  - Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Rom (555).
  - Dr. H. G. Lindgrén, Prof. in Upsala (689).
  - Dr. J. Löbe, Pfarrer in Rasphas bei Altenburg (32).

- Herr Dr. L. Loewe, Seminardirector, Examiner der morgenl. Sprachen im Royal College of Preceptors in Broadstairs, Kent (501).
- Dr. Otto Loth, Prof. an d. Univ. in Leipzig (671).
  - Jacob Lütseh, Stud. orient. in St. Petersburg (865).
  - A. Lützenkirchen, Stud. orient. in Leipzig (870).
  - C. J. Lyall, B. S. C., in Calcutta (922).
  - Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (435).
  - Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
  - Abbé P. Martin, 1er vicaire de St. Marcel de la Maison Blanche in Paris (782).
  - Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in 's Hertogenbosch (270).
  - Carl Mayreder, k. k. Ministerialbeamter in Wien (893).
  - Dr. A. F. von Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
  - Dr. Ludwig Mendelssohn, Prof. an d. Univ. in Dorpat (895).
  - Dr. A. Merx, Professor d. Theologie in Heidelberg (537).
  - Dr. Ed. Meyer in Hamburg (808).
  - Dr. Leo Meyer, k. russ. Staatsrath und Prof. in Dorpat (724).
  - Dr. Friedr. Mezger, Professor in Augsburg (604).
  - Dr. J. P. Minayeff, Professor an der Univ. in St. Petersburg (630).
  - Dr. Georg Moesinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg (686).
  - Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Esslingen (524).
  - Dr. J. H. Mordtmann, Dragomanats-Eleve am k. deutschen Consulat in Constantinopel (807).
  - Dr. Ferd. Mühlau, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (565).
- Sir William Muir, K. C. S. I., LL. D., in London (437).
- Herr Dr. Aug. Müller, Professor an d. Univ. in Halle (662).
- Dr. D. H. Müller, Docent an d. Univ. in Wien (824).
  - Dr. Ed. Müller in Berlin (834).
  - Thomas C. Murray, Associate in Shemit. languages, Johns Hopkins University, Baltimore (852).
  - Dr. Abr. Nager, Rabbiner in Wronke (584).
  - Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
  - Dr. Eberh. Nestle, Repetent an d. Univ. in Tübingen (806).
  - Dr. B. Neteler, Vicar in Ostbevern (833).
  - Dr. J. J. Neubürger, Rabbiner in Fürth (766).
  - Dr. John Nicholson in Penrith, England (360).
  - F. Nicolai, Oberlehrer an der Realschule in Meerane (890).
  - Dr. George Karel Nieman, Professor in Delft (547).
  - Dr. Friedrich Nippold, Professor d. Theol. in Bern (594).
  - Dr. Nicolau Nitzulescu in Bukarest (673).
  - Dr. Theod. Nöldeke, Prof. d. morgenl. Spr. in Strassburg (453).
  - Dr. J. Th. Nordling, Professor in Upsala (523).
  - Dr. Geo. Wilh. Nottebohm in Berlin (730).
  - Dr. Nowack, Lic. theol. in Berlin (853).
  - J. W. Nutt, M. A., Sublibrarian of the Bodleian Library in Oxford (739).
  - Dr. Johannes Oberdick, Gymnasial-Director in Arnberg (628).
  - Dr. A. Obiasinski, Lehrer am Richelieu-Gymnasium in Odessa (838).
  - Dr. Julius Oppert, Prof. am Collège de France in Paris (602).
  - Dr. Conrad von Orelli, Professor an d. Univers. in Basel (707).
  - Dr. Georg Orterer, Gymnasiallehrer in München (856).
  - August Palm, Cand. min. und Repetent in Tübingen (794).
  - Prof. E. H. Palmer, A. M., in Cambridge (701).
  - Dr. Georg Pantazides in Athen (826).
  - Keropé Patkanian Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).

## **XLVI**    *Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*

- Herr Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in München (540).
- Rev. S. G. F. Perry in Tottington, Lancashire (909).
  - Prof. Dr. W. Pertsch, Hofrath, Bibliothekar in Gotha (328).
  - Peter Peterson, Professor d. Sanskrit in Bombay (789).
  - Dr. W. Petr, k. k. Prof. der alttestamentl. Exegese und der semit. Philologie an d. Univ. in Prag (388).
  - Dr. Friedr. Wilh. Mart. Philippi, Professor an d. Univ. in Rostock (699).
  - Rev. Geo. Phillips, D. D., President of Queen's College in Cambridge (720).
  - Dr. Bernhard Pick, ev. Pfarrer in Rochester, New York (913).
  - Dr. Richard Pietschmann, Custos der Kön. u. Univ.-Bibliothek in Breslau (901).
  - Dr. Richard Pischel, Prof. an der Univ. in Kiel (796).
  - Dr. Italo Pizzi, Prof. am R. Collegio Maria Luigia in Parma (889).
  - Stanley Lane Poole, M. R. A. S., in London (907).
  - George U. Pope, D. D., in Bangalore (649).
  - Dr. Geo. Fr. Franz Praetorius, Prof. an d. Universität in Berlin (685).
  - Dr. Eugen Prym, Prof. an der Univ. in Bonn (644).
  - M. S. Rabener, Directionsleiter an der israelit. deutsch-rumänischen Central-Hauptschule und Director des Neuschotz'schen Waiseninstituts in Jassy (797).
  - Dr. Wilhelm Radloff, Prof. in Kasan (635).
  - Dr. G. M. Redslob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
  - Dr. Th. M. Redslob, Custos an der Königl. und Universitäts-Bibliothek in Kiel (884).
  - Edward Rehatsek Esq. in Bombay (914).
  - Lic. Dr. Reinicke, Inspector des k. Domcandidatenstifts und Domhilfsprediger in Berlin (871).
  - Dr. Leo Reinisch, Professor a. d. Universität in Wien (479).
  - Dr. Lorenz Reinke, Privatgelehrter und Rittergutsbesitzer auf Langförden im Grossherzogth. Oldenburg (510).
  - Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts in Paris (433).
  - Dr. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
  - Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
  - Charles Rice, Chemist, Bellevue Hospital, New York (887).
  - Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
  - Dr. H. W. Christ. Rittershausen in Constantinopel (854).
  - Dr. Joh. Roediger, Bibliothekar an d. Kön. u. Univ.-Bibliothek in Königsberg (743).
  - Dr. Albert Rohr, Docent an der Univ. in Bern (857).
  - Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Langenbrand (932).
  - Baron Victor von Rosen, Prof. an d. Universität in St. Petersburg (757).
  - Dr. R. Rost, Oberbibliothekar am India Office in London (152).
  - Dr. J. W. Rothstein, Cand. theol. in Bonn (915).
  - Dr. Franz Rühl, Prof. an der Univ. in Königsberg (880).
  - Dr. Victor Ryssel, Oberlehrer am Nicolai-Gymnasium in Leipzig (869).
  - Dr. Ed. Sachau, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (660).
  - Lic. Dr. Hugo Sachsse in Berlin (837).
  - Mag. Karl Salemann, Docent an der Univ. in St. Petersburg (773).
  - Dr. Carl Sandreczki in Passau (559).
  - Dr. Franz Sasse in Rheine (929).
  - Archibald Henry Sayce, M. A., Fellow of Queen's College in Oxford (762).
  - Dr. A. F. Graf von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin Legationsrath und Kammerherr, in München (322).
  - Ritter Ignaz von Schäffer, k. u. k. österreich.-ungar. diplomat. Agent und Generalconsul für Egypten (372).

*Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.*      **XLVII**

- Herr Celestino Schiaparelli, Ministerialrath und Prof. des Arab. an der Univ. in Rom (777).
- Dr. Ant. von Schiefner Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
  - Dr. Emil Schlagintweit, Assessor in Kitzingen (626).
  - O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Hofrath in Wien (272).
  - Dr. Konstantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (846).
  - Gustav Schmeitzner, Buchhändler in Schloss-Chemnitz b. Chemnitz (888).
  - Dr. Otto Schmid, Prof. d. Theologie in Linz (938).
  - Dr. Ferd. Schmidt, Rector der höhern Lehranstalt in Gevelsberg, Westfalen (702).
  - Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
  - Dr. A. Schmölders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).
  - Dr. Leo Schneedorfer, Prof. an d. theolog. Lehranstalt in Budweis (862).
  - Dr. George H. Schodde in Pittsburgh, Pennsylvania (900).
  - Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
  - Dr. W. Schott, Professor an d. Universität in Berlin (816).
  - Dr. Eberhard Schrader, Kirchenrath, Prof. an der Univ. in Berlin (655).
  - Eduard Schranka, Cand. philos. in Prag (933).
  - Dr. Paul Schröder, Dolmetscher bei der kais. deutsch. Botschaft in Constantinopel (700).
  - Dr. Leopold Schroeder in Dorpat (905).
  - Dr. Fr. Schröding, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
  - Lic. Dr. Robert Schröter in Breslau (729).
  - Dr. Schulte, Prof. in Paderborn (706).
  - Dr. Martin Schultze, Rector der höhern Knabenschule in Oldesloe (790).
  - Dr. G. Schwetschke in Halle (73).
  - Emile Senart in Paris (681).
  - Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
  - Dr. K. Siegfried, Prof. der Theologie in Jena (692).
  - J. P. Six in Amsterdam (599).
  - Dr. Wm. J. M. Sloane in Princeton, New Jersey (928).
  - Lic. Dr. Rudolf Smend, Docent an der Univ. in Halle (848).
  - Henry P. Smith, Prof. am Lane Theological Seminary in Cincinnati (918).
  - Dr. R. Payne Smith, Dean of Canterbury (756).
  - W. S. Smith, Professor an d. Universität in Aberdeen (787).
  - Dr. Alb. Socin, Professor an d. Univers. in Tübingen (661).
  - Arthur Frhr. von Soden, k. württemb. Lieutenant a. D. in Tübingen (848).
  - Dr. Fr. de Sola Mendes in London (803).
  - Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
  - Domh. Dr. Karl Somogyi in Budapest (731).
  - Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Erlangen (50).
  - Dr. Wilhelm Spitta, Director der Vicekönigl. Bibliothek in Cairo (813).
  - Dr. Samuel Spitzer, Ober-Rabbiner in Essek (798).
  - Spoerlein, Pastor in Antwerpen (532).
  - Dr. William O. Sproull in Alleghany City, Pennsylvania (908).
  - Dr. Bernhard Stade, Prof. der Theologie in Giessen (831).
  - R. Steck, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (698).
  - Friedrich Stehr, Kaufmann in Leipzig (924).
  - Dr. Heinr. Steiner, Professor d. Theologie in Zürich (640).
  - P. Placidus Steininger, Prof. des Bibelstudiums in der Benediktiner-Abtei Admont (861).
  - Dr. J. H. W. Steinnordh, Consistorialrath in Linköping (447).
  - Dr. M. Steinschneider, Schuldirigent in Berlin (175).
  - Dr. H. Steinthal, Prof. der vergl. Sprachwissenschaft an der Universität in Berlin (424).
  - Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).

# **XLVIII Verzeichniss der Mitglieder der D. M. Gesellschaft.**

Herr Dr. Lud. von Stephani Exc., k. russ. wirkl. Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg (63).

- Dr. J. G. Stickle, Geh. Hofrath, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Francisceums in Zerbst (364).
- E. Rob. Stigeler in Aarau (746).
- J. J. Straumann, Pfarrer in Muttenz bei Basel (810).
- Dr. F. A. Strauss, Superintendent u. königl. Hofprediger in Potsdam (295).
- Lic. Otto Strauss, Superintendent u. Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin (506).
- Victor von Strauss und Torney Exc., wirkl. Geh. Rath in Dresden (719).
- Dr. Theodor Stromer in Berlin (829).
- Aron von Szilády, reform. Pfarrer in Halas, Klein-Kumanien (697).
- A. Tappehorn, Pfarrer in Vreden, Westphalen (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Pisa (444).
- T. Theodores, Prof. der morgenl. Sprachen an Owen's College in Manchester (624).
- F. Theremin, Pastor in Vandoenvres (389).
- Dr. G. Thibaut, Prof. des Sanskrit in Benares (781).
- Dr. C. P. Thiele, Professor der Theologie am Seminar der Remonstranten in Leiden (847).
- Dr. H. Thorbecke, Professor an d. Univ. in Heidelberg (603).
- W. von Tiesenhausen, k. russ. Staatsrath in Warschau (262).
- Dr. Fr. Trechsel, Pfarrer in Därstetten, Canton Bern (756).
- Dr. Trieber, Gymnasiallehrer in Frankfurt a. M. (937).
- Dr. E. Trumpp, Professor an der Univ. in München (403).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. C. W. F. Uhde, Prof. u. Medicinalrath in Braunschweig (291).
- C. E. von Ujfalvy, Professor in Paris (855).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
- J. J. Ph. Valetton, Prof. d. morgenl. Spr. in Gröningen (130).
- Herm. Vámbéry, Prof. an d. Univ. in Budapest (672).
- J. C. W. Watke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
- Dr. Wilh. Volek, Staatsr. u. Prof. d. Theol. an d. Univ. in Dorpat (536)
- Dr. Marius Ant. Gysb. Vorstman, emer. Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243)
- Dr. J. A. Vullers, Geh. Studienrath, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen (386)
- Dr. Jakob Wackernagel, Docent an d. Univ. in Basel (921).
- Rev. A. William Watkins, M. A., Kings College, London (827).
- Dr. A. Weber, Professor an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Professor d. morgenl. Spr. an der Univ. in Heidelberg (28).
- Dr. J. B. Weiss, Professor d. Geschichte a. d. Univ. in Graz (613).
- Weljaminov-Sernov Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (539).
- Dr. Julius Wellhausen, Prof. der Theol. in Greifswald (832).
- Dr. Joseph Werner in Frankfurt a. M. (600).
- Lic. H. Weser, Pastor in Berlin (799).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul a. D. in Berlin (47).
- Rev. Dr. William Wickes in London (684).
- Alfred Wiedemann, stud. phil. in Leipzig (898).
- F. W. E. Wiedfeldt, Pfarrer in Estedt bei Gardelegen (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Dr. Eug. Wilhelm, Gymnasialprofessor in Jena (744).
- Monier Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. in Oxford (629).
- Dr. W. O. Ernst Windisch, Professor an d. Univ. in Leipzig (757).
- Fürst Ernst zu Windisch-Grätz, k. k. Oberst in Graz (880).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).

- Herr** Rev. Charles H. H. Wright, M. A., B. D., Ph. D., in Belfast (553).  
 - William Wright, D. D., LL. D., Prof. des Arabischen in Cambridge, Queen's College (284).  
 - W. Aldis Wright, B. A., in Cambridge, Trinity College (556).  
 - Dr. C. Aug. Wünsche, Oberlehrer an d. Rathstöchterschule in Dresden (639).  
 - Dr. H. F. Wüstenfeld, Professor und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).  
 - Dr. A. Zehme, Prorector in Frankfurt a. O. (269).  
 - Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).  
 - Dr. C. F. Zimmermann, Rector des Gymnasiums in Basel (587).  
 - Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg, Tirol (271).  
 - Dr. Herm. Zschokke, k. k. Hofcaplan und Professor an der Univ. in Wien (714).  
 - Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).  
 - Ritter Jul. von Zwiedinek-Südenhorst, k. u. k. österreich-ungar. Generaleonsul in Bukarest (751).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

**Das** Heine-Veitell-Ephraim'sche Beth ha-Midrash in Berlin.

**Die** Stadtbibliothek in Hamburg.

„ Bodleiana in Oxford.

„ Universitäts-Bibliothek in Leipzig.

„ Kaiserl. Universitäts- und Landes-Bibliothek in Strassburg.

„ Fürstlich Hohenzollern'sche Hofbibliothek in Sigmaringen.

„ Universitäts-Bibliothek in Giessen.

**Das** Rabbiner-Seminar in Berlin.

**The** Rector of St. Francis Xavier's College in Bombay.

**Die** Universitäts-Bibliothek in Utrecht.

„ Königl. Bibliothek in Berlin.

„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Königsberg.

„ K. K. Universitäts-Bibliothek in Prag.

„ Universität in Edinburgh.

„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.

„ Kön. Universitäts-Bibliothek in Berlin.

**Verzeichniss der gelehrten Körperschaften und Institute,  
die mit der D. M. Gesellschaft in Schriftenaustausch  
stehen.**

1. Das Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen in Batavia.
2. Die Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften in Berlin.
3. Die Royal Asiatic Society in Bombay.
4. Die Magyar Tudományos Akadémia in Budapest.
5. Die Royal Asiatic Society of Bengal in Calcutta.
6. Die Königl. Gesellschaft der Wissenschaften in Göttingen.
7. Der historische Verein für Steiermark in Graz.
8. Das Koninklijk Instituut voor Taal-Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië im Haag.
9. Das Curatorium der Universität in Leiden.
10. Die Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland in London.
11. Die Royal Geographical Society in London.
12. Die British and Foreign Bible Society in London.
13. Die Königl. Bayer. Akademie der Wissenschaften in München.
14. Die American Oriental Society in New-Haven.
15. Die Société Asiatique in Paris.
16. Die Société de Géographie in Paris.
17. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg.
18. Die Kais. Russ. Geographische Gesellschaft in St. Petersburg.
19. Die Société d'Archéologie et de Numismatique in St. Petersburg.
20. Die Smithsonian Institution in Washington.
21. Die Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in Wien.



## Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I—XXXI. Band. 1847—77. 398 M. (I 8 M. II—XXI. à 12 M. XXII—XXXI. à 15 M.)

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 5 M. (1845. 2 M. — 1846. 3 M.)

— — — Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 4 M. (Für Mitgl. der D. M. G. 3 M.)

— — — Register zum XI.—XX. Band. 1872. 8. 1 M. 60 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

— — — Register zum XXI.—XXX. Band. 1877. 8. 1 M. 60 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

Da von Bd. 1—7. 11—18 der Zeitschrift nur noch eine geringe Anzahl von Exemplaren vorhanden ist, können diese nur noch zu dem vollen Ladenpreis abgegeben werden. Bd. 8, 9 und 10 können einzeln nicht mehr abgegeben werden, sondern nur bei Abnahme der gesammten Zeitschrift, und zwar auch diese nur noch zum vollen Ladenpreis. Einzelne Jahrgänge oder Hefte der zweiten Serie (Bd. 21 ff.) werden an die Mitglieder der Gesellschaft auf Verlangen unmittelbar von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben, mit Ausnahme von Band 27, welcher nur noch mit der ganzen Serie, und zwar zum vollen Ladenpreis (15 M.) abgegeben werden kann.

— — — Supplement zum 20. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht über die morgenländ. Studien 1859—1861, von Dr. *Rich. Gosche*. 8. 1868. 4 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 3 M.)

— — — Supplement zum 24. Bande:

Wissenschaftlicher Jahresbericht für 1862—1867, von Dr. *Rich. Gosche*. Heft I. 8. 1871. 3 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 2 M. 25 Pf.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 19 M. (Für Mitglieder der D. M. G. 14 M. 25 Pf.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

[Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 2 M. 40 Pf. (Für Mitgl. der D. M. G. 1 M. 80 Pf.) Vergriffen].

Nr. 2. Al Kindi genannt „der Philosoph der Araber“. Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 1 M. 60 Pf. (Für Mitglieder der D. M. G. 1 M. 20 Pf.)

### III Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.


- Nr. 3. Die fünf Gāthās oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gāthā ahunavaiti) enthaltend. 1858. 6 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)
- Nr. 4. Ueber das Catrunjava Māhātmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *A. Weber*. 1858. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)
- Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rich. Adlb. Lipsius*. 1859. 4 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 3 *M.* 40 *Pf.*)
- Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 30 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 22 *M.* 80 *Pf.*)
- Nr. 1. *Hermæ Pastor*. Aethiopice primum edidit et Aethiopice latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)
- Nr. 2. Die fünf Gāthās des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)
- Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kāsim Ibn Kutlūbugā. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)
- Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 6 *M.* 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 80 *Pf.*)
- Nr. 5. Kathā Sarit Sāgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)
- III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 27 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 20 *M.* 25 *Pf.*)
- Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz*. 1. Heft. Text. 1864. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)
- Nr. 2. — 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)
- Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger*. 1. Heft. 1864. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*)
- Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Aṣvalāyana. 1. Heft. Text. 1864. 2 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)
- IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 25 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 18 *M.* 90 *Pf.*)
- Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Ad. Fr. Stenzler*. I. Aṣvalāyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)
- Nr. 2. Āntanava's Phitsūtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn*. 1866. 3 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 25 *Pf.*)
- Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut*. 1866. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)
- Nr. 4. Die Grabchrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer übersetzt und erklärt von *E. Meier*. 1866. 1 *M.* 20 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 90 *Pf.*)

*Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.* **LIII**

- Nr. 5. *Kathā Sarit Sāgara*. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1866. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 12 *M.*)
- Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. V. Band (in 4 Nummern). 1868—1876. 8. 37 *M.* 10 *Pf.* (Für Mitgl. der D. M. G. 27 *M.* 85 *Pf.*)
- Nr. 1. Versuch einer hebräischen Formenlehre nach der Aussprache der heutigen Samaritaner nebst einer darnach gebildeten Transcription der Genesis mit einer Beilage von *A. Petermann*. 1868. 7 *M.* 50 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 5 *M.* 65 *Pf.*)
- Nr. 2. Bosnisch-türkische Sprachdenkmäler von *O. Blau*. 1868. 9 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 20 *Pf.*)
- Nr. 3. Ueber das Saptacatakam des Hāla von *Albr. Weber*. 1870. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- Nr. 4. Zur Sprache, Literatur und Dogmatik der Samaritaner. Drei Abhandlungen nebst zwei bisher unedirten samaritan. Texten her. geg. von *Sam. Kohn*. 1876. 12 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 9 *M.*)
- VI. Band. No. 1. *Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515, texte et traduction par P. Martin*. 8. 1876. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)
- Nr. 2. Indische Hausregeln. Sanskrit und Deutsch herausgeg. von *Ad. Fr. Stenzler*. II. *Pāraskara*. 1. Heft. Text. 1876. 8. 3 *M.* 60 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 2 *M.* 70 *Pf.*)
- No. 3. Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts. Von *M. Steinschneider*. 1877. 22 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 16 *M.* 50 *Pf.*)
- Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von *Dr. Ferd. Wüstenfeld*. 1854. 4. 2 *M.* (Für Mitgl. d. D. M. G. 1 *M.* 50 *Pf.*)
- Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da Michele Amari*. 3 fascicoli. 1855—1857. 8. 12 *M.* (Für Mitglieder d. D. M. G. 9 *M.*)
- Appendice alla *Biblioteca Arabo-Sicula* per *Michele Amari* con nuove annotazioni critiche del Prof. *Fleischer*. 1875. 8. 4 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 3 *M.*)
- Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der D. M. G. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld*. 1857—61. 4 Bände. gr. 8. 42 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 31 *M.* 50 *Pf.*)
- Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit A. Dillmann*. 1861. 4. 8 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.*)
- Fasc. II, quo continentur Libri Regum III et IV. 4. 1872. 9 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 6 *M.* 75 *Pf.*)
- Firdusi*. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der D. M. G. von *Ottokar von Schlehta-Wssehrd*. (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 1 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 75 *Pf.*)
- Subhi Bey*. *Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par Ottocar de Schlehta*. 1862. 8. 40 *Pf.* (Für Mitglieder der D. M. G. 30 *Pf.*)
- The *Kāmil of el-Mubarrad*. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright*. 1st Part. 1864. 4. 10 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 7 *M.* 50 *Pf.*) 2d—10th Part. 1865—74. 4. Jeder Part 6 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 4 *M.* 50 *Pf.*)

**LIV Verzeichniss der auf Kosten d. D. M. G. veröffentlichten Werke.**

- Jacut's Geographisches Wörterbuch** aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der D. M. G. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld*. Band I—IV. 1866—69. 8. Jeder Band (in 2 Halbbänden) 33 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 22 *M.*)  
Band V. Anmerkungen. 1873. 8. 24 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 16 *M.*)  
Band VI. Register. 1870—71. 8. 1. Abth. 8 *M.*; 2 Abth. 16 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 1. Abth. 5 *M.* 40 *Pf.*; 2. Abth. 10 *M.* 60 *Pf.*)
- Ibn Ja'is Commentar zu Zamachšari's Mufaſſal.** Nach den Handschriften zu Leipzig, Oxford, Constantinopel und Cairo herausgeg. von *G. Jahn*. 1. Heft. 1876. 2. Heft. 3. Heft. 1877. 4. Jedes Heft 12 *M.* (Für Mitglieder der D. M. G. 8 *M.*)
- Chronologie orientalischer Völker von Albirûni.** Herausg. von *C. Ed. Sachau*. 1. Hälfte. 1876. 4. 13 *M.* (Für Mitgl. der D. M. G. 8 *M.* 50 *Pf.*)

 Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Francoeinsendung des Betrags bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

**Nachrichten**

über

**Angelegenheiten**

der

**Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.**

---



# Generalversammlung zu Tübingen.

## Eröffnungsrede

gehalten

in der orientalistischen Section der Philologen-  
versammlung in Tübingen

von dem Präsidenten

Prof. Dr. R. von Roth

am 25. September 1876.

Zum ersten Male seit dreissigjährigem Bestand tritt die Deutsche Morgenländische Gesellschaft in Tübingen zusammen. Sie findet hier einen Boden, auf welchem sie und ihre Bestrebungen nicht fremd sind, Lehrer und Jünger orientalischen Wissens, und erinnert sich dankbar, dass die Regierung dieses Landes seit 20 Jahren durch regelmässige Beiträge ihr Gedeihen fördert. Aber allerdings reicht die Pflege orientalischen Studiums unter uns nicht weit zurück.

Der erste bedeutendere Vertreter ist Christian Friedrich Schnurrer (geb. 1742) gewesen, und auch von ihm werden die jüngeren kaum etwas wissen, obwohl er unter seinen Zeitgenossen einen geachteten Namen und ausgebreiteten Verkehr auch mit dem Auslande hatte. Schnurrer, der ein vortrefflicher Kenner der Geschichte unserer Universität war, hat uns in einer besonderen Schrift: Nachrichten von ehemaligen Lehrern der hebräischen Literatur in Tübingen, Ulm 1792, alle die Männer geschildert, die in den drei Jahrhunderten vor ihm die eine oder andere Sprache des Morgenlandes hier getrieben und gelehrt haben. Da ist kein ordentlicher Zusammenhang in der Pflege des Hebräischen, des Ausgangspunktes dieser Studien. In den Jahren zunächst vor der Reformation hatte man eine Anstrengung gemacht und Johann Reuchlin gewonnen, sogar seitens der Universität hebräische

Bibeln aus Venedig herbeigeschafft und in einer besonderen Bekanntmachung diese gute Gelegenheit den Lernenden empfohlen, aber Reuchlin schon 66 Jahre alt und kränklich hat nur ein Semester hier gelehrt, konnte also keinen Grund legen. Später geht über der dogmatisirenden Richtung der Theologie das Interesse für ordentliche Exegese fast verloren. Die oft unterbrochene Reihe der Hebräer, die nur ganz ausnahmsweise zu Orientalisten heranwachsen und zu den schlechtest besoldeten Lehrern gehören, daher andere Lehraufträge suchen, bietet seltene Lichtpunkte in Männern wie Wilhelm Schickard, dessen Kenntnisse sich über Arabisch, Syrisch, Aethiopisch erstreckten und zwar in der Zeit des dreissigjährigen Kriegs. In den Drangsalen dieser Zeit hat er diese Studien zu treiben und daneben mathematisch-geographische Arbeiten auszuführen vermocht und würde gewiss einen glänzenden Namen gewonnen haben, hätte ihn nicht nach bitterem Unglück ein früher Tod im 43. Jahre weggenommen.

Unter Schnurrer selbst, der von 1772 bis 1817 an der Universität thätig war, sind semitische Sprachen wohl fleissig getrieben worden, Schelling z. B. hat bei ihm arabisch gelernt, und man hielt im fürstlichen Stipendium bei feierlichen Anlässen, wie beim letzten Universitätsjubiläum 1777, Reden in hebräischer, chaldäischer, syrischer und samaritanischer Sprache. Das Vergnügen, dergleichen selten gekannte Sprachen einigermassen handhaben zu können, scheint aber das Ziel der Arbeit gewesen zu sein. In Literatur und Geschichte eindringende Versuche haben sich nicht daran geknüpft. Die arabische Saat, welche Schnurrer ausgestreut hatte, ist gewöhnlich auf einer Pfarrstelle verwelkt.

Wie nach Schnurrer unter günstigen und missgünstigen Sternen dieses in die Breite und in die Tiefe wachsende Studium sich entwickelt habe, in den Zeiten, die wir zum Theil selbst mit erlebt haben, das zu erzählen und zu beurtheilen überlasse ich besser einem künftigen Darsteller.

Dagegen erbitte ich mir Ihre Theilnahme für eine Erinnerung an den Mann, welchem die Aufgabe zuzufallen schien, den mit Schnurrers Abgang abgerissenen Faden wieder aufzunehmen und die neuere orientalische Wissenschaft hier zu pflanzen, der zwar in der Fremde festgehalten wurde, aber von Tübingen ausging, und dessen Gedächtniss zu ehren unsere D. M. Gesellschaft, deren Entstehen und Fortgang er mit Freude begrüßte und förderte und deren Ehrenmitglied er von Anfang an war, besondere Ursache hat, für eine Erinnerung an Julius Mohl. —

Vier Brüder haben diesem Namen einen weitreichenden Klang verschafft. Der älteste und jüngste Robert geb. 17. Aug. 1799, gest. 5. Dez. 1875 und Hugo geb. 8. April 1805, gest. 1. April 1872, haben uns angehört, jener als Lehrer der Staatswissenschaften, dieser als Botaniker. Der überlebende Bruder Moritz, geb. 9. Febr. 1802, Volks- und Staatswirth, ist durch Reichthum des Wissens



und Umfang der Bildung nicht weniger ein Gelehrter als die übrigen. Er ist der dritte in der Reihe der Brüder, Julius geb. in Stuttgart am 25. Okt. 1800, war der zweite. Diese Brüder sind die Söhne eines geachteten pflichtstrengen Beamten, Benjamin Ferdinand Mohl, der hohe Verwaltungsstellen bekleidete und im J. 1845 gestorben ist, nachdem er zuletzt die Stelle eines Präsidenten des Konsistoriums inne gehabt und die Erfolge seiner Söhne noch erlebt hatte. Die Mutter Louise Autenrieth war die Tochter des Geheimeraths und Schwester des geistreichen Mediciners, nachmaligen tübingerischen Kanzlers. Ihre Erziehung noch mehr als die des Vaters hat die tiefsten Eindrücke im Gemüth der Söhne hinterlassen, und die Erinnerung an sie als eine nach Geist und Herz gleich ausgezeichnete Frau ist ihnen stets heilig geblieben.

Julius war für die theologische Laufbahn bestimmt. Das niedere Seminar blieb ihm erspart, denn er durfte in Stuttgart, wo die Eltern wohnten, das Gymnasium durchmachen und 1818 von da in das hiesige Stift übergehen. Schon auf dem Gymnasium soll er sich mit Schriften deutscher Philosophen ernstlich beschäftigt haben, und an der Universität begleiten rühmliche Zeugnisse sein philosophisches und theologisches Studium und die Kirchenbehörde ordnet bereits seine Versendung auf ein Vikariat an, im Dez. 1822. Hier wendet sich das Blatt. Mohl bittet davon erledigt zu werden, da er mit Vorbereitungen zu einer Reise nach Paris beschäftigt sei, für welche er wirklich im Februar des folgenden Jahres einen Urlaub bis Herbst 1824 erhält.

Auf welche Art Mohl zu der Beschäftigung mit orientalischen Sprachen kam, lässt sich nicht sagen. Vermuthlich hat er aus der Literatur über den Orient erkannt, was zwanzig Jahre später sich ebenso mir aufdrängte, dass nicht Mangel an Quellen, sondern unsere Unkenntniss derselben die Ursache des Dunkels sei, welches auf der Geschichte der wichtigsten Völker lag. Aber noch im Jahre 1821 hatte er sich mit der Bearbeitung einer theologischen Preisfrage über die Auferstehung beschäftigt, welche gekrönt wurde, obschon die Facultät mit der Behandlung nicht ganz einverstanden war, während sie lobend hervorhebt, dass der Verfasser schon im ersten Jahr seines theologischen Studiums sich solche Kenntnisse erworben habe. Er kann also bis dahin nur einen kleinen Theil seiner Arbeit auf die Sprachen verwandt haben. Sein Führer dabei war Johann Georg Herbst (geb. 1787, gest. 1836), ein mit der katholisch-theologischen Facultät im Jahre 1818 hieher übergesiedelter Lehrer, dessen Aufgabe das alte Testament war, wie denn auch sein Hauptwerk eine nach seinem Tod (1840—42) herausgegebene Einleitung in dasselbe ist. Daneben hat er aber Arabisch und Syrisch gelehrt und machte auch einen Versuch mit Sanskrit. Von einer Vertretung dieser Fächer im Kreis der philologischen Wissenschaft war noch nicht die Rede. Jene Leitung mochte wohl für die ersten Schritte genügen, überliess aber den Lernenden allzufrüh seinen eigenen Kräften.

Damals und noch für einige Zeit war ja der wissbegierige junge Deutsche genöthigt, sich eine Schule im Ausland zu suchen. Das Collège de France in Paris, das mit einer deutschen Universität Aehnlichkeit hat und manche von uns zu seinen Besuchern zählt, war die einzige Anstalt, wo man besondere Lehrer für jede Sprache fand. Damals traf man Quatremère für Syrisch und Hebräisch, Caussin de Perceval für Arabisch, Kieffer für Türkisch, de Sacy für Persisch, Chézy für Sanskrit, Rémusat für Chinesisch und tatarische Sprachen. Gleichzeitig lieferten die grossen Bibliotheken Stoff zu selbstständiger Arbeit. England hatte reichere Sammlungen, aber ihm fehlten die Lehrer. Es ist also natürlich, dass Julius Mohl, wie manche mit ihm und nach ihm seinen Durst an dieser Quelle zu stillen suchte. Ihn mögen vornämlich zwei jener Männer angezogen haben, Silvestre de Sacy (gest. 1838) der berühmte Kenner des Arabischen und Persischen, bereits Pair de France, und Abel Rémusat der Sinologe (geb. 1788, gest. 1832). Er ging dahin, wie die Folge zeigt, nicht mit einem festen Plan für eine bestimmte Arbeit, sondern auf das Lernen und Entdecken, und ebensowenig hat er gehnt, dass der Magnet, der ihn zog, ihn nicht mehr loslassen würde. Vielmehr war es sein Wunsch an der heimischen Universität nutzbar zu machen, was er in der Fremde lernen würde.

Und hier in Tübingen entschloss man sich wirklich, etwas für Orientalia zu thun und suchte sich den künftigen Besitz des seltenen jungen Gelehrten zu sichern. Mohl wurde im Sept. 1826 zum a. o. Professor der orient. Literatur ernannt, obschon er keine Anstalt zur Heimkehr machte. Hatte schon bisher ein Urlaubs-gesuch an das andere sich gereiht, so lief ein Jahr nach seiner Ernennung sogar die Bitte ein, ihm 4 bis 5 Jahre zu einer Reise nach Indien zu gewähren. Die ostindische Compagnie, sagt er, wolle ihm ihre literarischen Schätze in Indien zugänglich machen; noch nie habe ein Deutscher dieses Land wissenschaftlich bereisen können. Ausserdem biete ihm die persönliche Freundschaft des eben ernannten Gouverneurs der Bombaypräsidentschaft, Sir John Malcolm, des bekannten Staatsmanns und Geschichtsschreibers von Persien und Indien, der mitten in diesen Studien stand, die Gewähr für alle mögliche Unterstützung seiner Pläne. Auch mit dem gelehrten Oberst John Briggs, dem Bearbeiter des Firishtah und der Geschichte des Dekkhan, stand er auf vertrautem Fuss. Universität und Regierung kommen seinem Wunsch entgegen, jene begnügt sich mit zweifelhaften Provisorien, da ihr ja die Früchte dieser Reise zu Gute kommen sollen. Die Hälfte seines bisherigen Gehalts soll als Reiseunterstützung fortlaufen.

Als aber nach Ablauf der 5 Jahre im Herbst 1832 Mohl nicht in Indien, sondern noch immer in Paris war, da werden vom Ministerium Berichte eingefordert. Nochmals will der Senat 2 bis 3 Jahre und dazu die Anwartschaft auf ein Ordinariat gewähren,

falls Mohl sich verpflichte, nach dieser Zeit einzutreten. Die Regierung geht auf den Antrag ein, obschon der Minister in seinem Vortrag an den König die Besorgniss ausspricht, Mohl scheine sehr geringe Neigung zu haben, sein Talent und seine Bildung seinem Vaterlande zu widmen, es sei vielmehr zu vermuthen, dass er eine bedeutendere Anstellung im Auslande suche und hier nur den Rücktritt offenhalten wolle. Die Verhandlungen gehen noch über ein Jahr lang hin und her, bis endlich im Februar 1834 das Ministerium ihm die Frage vorlegt, ob er seine Lehrstelle längstens bis 1. Oktober 1835 anzutreten bereit sei, worauf M. erklärt, seine Rückkehr hänge von Umständen ab, über welche er keine Macht habe, es bleibe ihm also keine Wahl, als seine Stelle niederzulegen. Zugleich bittet er um Eröffnung einer Aussicht auf Anweisung einer anderweitigen Stelle an der Universität nach seiner Rückkehr. Das geschah sieben und ein halbes Jahr nach seiner Ernennung.

Wer die Akten dieser sich wiederholenden Verhandlungen durchgeht, deren Einsicht ich dem K. Ministerium verdanke, der wird bekennen, dass Universität und Regierung alles thaten, um den Mann, auf welchen sie so grosse Hoffnungen setzten, festzuhalten und dass sie ausserordentliche Langmuth übten. Aber ebenso werden wir Mohl's Zögern und seine schliessliche Entscheidung verstehen, wenn wir sehen, was in den elf Jahren, seit er Tübingen verliess, aus ihm und seinen Arbeiten geworden ist.

Nach seiner Ankunft in Paris hatte er sich zuerst der Erlernung des Chinesischen unter Rémusat zugewandt, mit welchem er bald in näheres Verhältniss kam. Rémusat stand dem um 80 Jahre älteren de Sacy an Ansehen nach, war aber ein geistreicher Mann von mancherlei Kenntnissen, ursprünglich Mediziner. Er war wohl geeignet strebsame junge Leute zu fesseln. Dadurch sind die beiden Publicationen Mohl's veranlasst, welche später bei Cotta erschienen, die Ausgaben lateinischer von Jesuiten aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts herrührender Uebersetzungen der beiden kanonischen Bücher Schiking und Yking (1880 und 1884.39). In dieser Richtung hat er aber nicht weiter gearbeitet, sondern schon 1826 beschäftigte er sich ernstlich mit dem Persischen und zwar vorzugsweise mit dem wichtigsten Werk aus der älteren Literatur, mit dem Schahnameh des Firdusi, von welchem bis dahin nur ein kleines Stück veröffentlicht war, aber kurz darauf in Calcutta 1829 eine vollständige Ausgabe erschien. Nach einer Aeusserung in einem Briefe Mohl's aus dem Anfang des Jahres 1834 müsste er den Auftrag der französischen Regierung zur Bearbeitung dieses Buchs schon im J. 1826 erhalten haben. Sicher ist, dass der Druck erst 1833 begann und zwar in der luxuriös angelegten Collection orientale. Es war jedoch keineswegs von Anfang an sein Plan gewesen, sich mit einer so begrenzten Aufgabe zu begnügen, sondern er spricht öfters von einem ausgedehnten Werk über persische Geschichte und Literatur, von religionsgeschichtlichen Forschungen.

Und dazu hat er ja auch eine kleine Vorarbeit zusammen mit J. Oshausen 1829 erscheinen lassen in den *Fragmenta relatifs à Zoroastre*. Auch die Reise nach Indien wäre wegen des Schahnamah nicht nöthig gewesen.

Dieser Wechsel lässt sich, wie ich glaube, aus dem damaligen Stand und Fortschritt der orientalischen Studien leicht begreifen. Mohl suchte den Zugang zum persischen Alterthum durch die neu-persischen und arabischen Historiker. Er hat nicht bloss das was Paris darbot, sondern auch bei wiederholtem längerem Aufenthalt in England die Sammlungen in London, Oxford und was im Privatbesitz aus Indien und Persien beimgkehrter Männer war — eine Menge persischer und arabischer Werke, die allmählich erst in Drucken uns zugänglich geworden sind oder werden sollten, durchsucht und musste sich sagen, dass in Indien noch vieles, vielleicht noch älteres und wichtigeres derselben Art zu finden sei. Daher der Reiseplan.

Nun nahmen aber zu gleicher Zeit die Arbeiten seines Studiengenossen und Freundes Eugen Burnouf über das Avesta, denen wir die Wiedererweckung dieser Literatur zunächst verdanken, ihren Fortgang. Ueberraschend öffnete sich der Einblick in die früheste geschichtliche Epoche Irans und dessen nahe Zusammenhänge mit Indien. Das war also die richtige Thüre zum Alterthum, nicht die Traditionen muhammedanischer Autoren, nicht durch die semitischen, sondern durch die arischen Sprachen führte der Weg dahin. Es war also ganz richtig, dass Mohl von jetzt an sich nicht weiter auf den bisherigen Wegen verbreitete, sondern sich auf die eine Arbeit sammelte, welche der wesentlichste Beitrag aus dem Mittelalter zur Kenntniss der persischen Vorzeit sein sollte, auf die Bearbeitung des Königsbuchs.

Le livre des rois par Abul Kasim Firdousi publié traduit et commenté par Jules Mohl ist aber nicht in dem Sinne das Werk seines Lebens, dass es seine Kraft und Zeit vorzugsweise in Anspruch genommen hätte, sondern nur in dem andern, dass mehr als vierzig Jahre hindurch die Ausarbeitung zum Druck und der Druck selbst ihn immer wieder beschäftigten. Die einzelnen Bände erschienen unregelmässig: 1838. 42. 46. 55. 66. 68. Die politischen Wandlungen in Frankreich konnten allein schon die Fortführung eines so kostbaren Werkes gefährden. Und leider hat Mohl die ewige Arbeit, wie er sie nannte, nicht völlig abschliessen können. Von dem letzten 7. Bande soll der Text gedruckt sein, ein Theil der Uebersetzung aber ist verschwunden und die beabsichtigte kritische Abhandlung sammt allem, worauf er in der Vorrede zum ersten Bande den Leser verwies, fehlen. Eine Ergänzung soll Herr Barbier, de Meynard übernommen haben, und die Wittve Mohl's beabsichtigt die ganze Uebersetzung in Oktav abdrucken zu lassen, wofür wir ihr sicherlich Dank wissen werden. Ich verdanke diese Angaben Herrn Moritz Mohl, der die Güte hatte, mir ein Memoire

über seinen Bruder abzufassen, aus welchem ich mancherlei Belehrung schöpfen konnte.

Die Hauptschwierigkeit der Arbeit am Schahnameh ist ohne Zweifel die Kritik des Textes gewesen, und es ist sehr zu beklagen, dass wir gerade darüber Mohl's Stimme nicht mehr hören sollen, der am Ende der Arbeit, nachdem ihm in der Zwischenzeit immer mehr handschriftliches Material zugeströmt war, zuverlässiger uns hätte belehren können als irgend jemand. Hoffen wir, dass wenigstens ein Spezialwörterbuch, das ja längst zu den Desideraten gehört und gerade für die Feststellung des Textes nützlich sein wird, uns bald zu Hilfe komme!

Der Auftrag für dieses umfängliche Werk war es, der Mohl in Paris fest machte. Er hat aber ausserdem Jahre hindurch keine amtliche Stellung, auch keine bestimmte Funktion in einer der gelehrten Körperschaften gehabt, sondern lebte ungestört seinen Studien. Erst 1832 tritt er in den Verwaltungsausschuss der asiatischen Gesellschaft, was ihm nicht viel zu thun gab, ihn aber mit diesem Verein näher verband, in welchem er künftig eine immer ausgebreitetere Thätigkeit entwickeln sollte. Die Société asiatique kurz vor Ankunft Mohl's in Paris gegründet nach dem Muster des gleichnamigen Vereins in Calcutta, um ein Jahr älter als die Londoner und um 28 Jahre älter als die unsrige, ist gleich von Anfang an sehr rührig gewesen und hat Einfluss auf die Leitung aller wissenschaftlichen den Orient betreffenden Unternehmungen gewonnen. Von der Zeit an, wo M. zum zweiten Sekretär derselben gewählt war, 1841, öffnete sich ihm hier ein Feld der Thätigkeit, auf welchem er wie kein zweiter Meister war, und von welchem aus sein Name überallhin getragen wurde. An seiner Seite stand damals als erster Sekretär sein gleichaltriger Freund Burnouf und ein eigenenthümliches Schicksal verknüpfte fortan ihre Wege. Burnouf, der Sohn des Jean Louis B., dessen lateinische und griechische Schulgrammatiken in unzähligen Abdrücken alle Schulen in Frankreich gespeist haben, war das Muster eines gebildeten lebenswürdigen Franzosen, von gewinnenden Formen, im wissenschaftlichen Verkehr eher bescheiden zurückhaltend, als mit seinem reichen und sicheren Wissen zurechtweisend, gefällig gegen seine Schüler, wenn auch geizend mit seiner Zeit, elegant und ungezwungen in Vortrag und Conversation. Seine hervorragende Tüchtigkeit, durch welche er unbestritten das Haupt der Gelehrten generation nach de Sacy wurde, hatte ihm schon in jungen Jahren Achtung und Einfluss gewonnen, so dass er von allen Seiten gesucht war. Sein Patronat galt viel. An der Seite und gleichsam in den Fusstapfen dieses Mannes hat M. seine Laufbahn gemacht. Als Burnouf zum Präsidenten der asiat. Gesellschaft vorrückte, da wurde Mohl alleiniger Sekretär und nach Burnouf's Tod Präsident. Jener war Professor des Sanskrit am Collège de France seit Chézy's Tod 1832. Als im J. 1847 der seit lange schwach gewordene Amédée Jaubert starb, da rückte

M. wiederum an die Seite des Freundes auf den Lehrstuhl des Persischen. Im Institut hatte er drei Jahre früher den Sitz eingenommen, der durch den Tod von Burnouf's Vater leer geworden war. Und endlich, nachdem er so alle Stufen erstiegen hatte, welche der Gelehrte dort erreichen kann, wurde er noch in ein Verwaltungsamt berufen, um wiederum die Stelle des hingschiedenen Freundes auszufüllen, in das Amt eines Inspectors der orientalischen Typographie an der Staatsdruckerei, für welches er vortrefflich vorgebildet war. Dieser seiner letzten Stellung haben wir es, wie ich glaube, zu danken, dass die drei bis vier letzten Bände seines Schahnameh überhaupt das Licht erblickten, nachdem die übrige Collection orientale längst entschlafen war.

In welcher Art M. seine Stellung in der asiat. Gesellschaft zum Besten dieses Wissenszweigs und zum Vortheil so vieler einzelner zu nützen wusste, das ist uns in frischer Erinnerung. Die Finanzen der Gesellschaft ordnete er musterhaft. Literarische Unternehmungen wurden angeregt, die Schwierigkeiten der Ausführung durch seine Hilfe weggeräumt. Die Herstellung geschmackvoller Typen für neu auftauchende Sprachen war grossentheils sein Werk. Im Orient Reisende begleitete sein Rath, ihre Berichte führte er der gelehrten Welt vor und nützte ihnen zu Hause. Botta's überraschende Entdeckungen in Chorsabad, Funde von Inschriften und ähnliches gingen durch seine Hände, wurden von ihm geordnet und präsentabel gemacht. Und wo es galt, die Mitwirkung der Regierung für gelehrte Zwecke zu gewinnen, trat seine Fürsprache ein. Er wurde nicht müde, Jedem, von welchem eine tüchtige Leistung zu erwarten war, an die Hand zu gehen, junge Leute, die wie einst er selbst dort zu lernen suchten, in die gelehrte Gesellschaft einzuführen, ihnen zu rathen und zu helfen. Das habe ich selbst erfahren und bewahre ihm dafür ein dankbares Gedächtniss.

Nur wer in so mannigfaltiger Thätigkeit, in persönlicher Beziehung zu allen Gelehrten des Fachs und im regen Verkehr mit den gelehrten Schwestergesellschaften in allen Ländern stand und gleichzeitig in so viele Sprachgebiete Einsicht hatte, nur der konnte einen so sicheren Ueberblick über die Bewegung dieses ganzen Wissensgebietes haben, wie wir ihn in den Jahresberichten Mohl's an die asiat. Gesellschaft finden, deren ich hier mit einem Wort erwähnen muss. Rémusat hatte nicht ohne Geschick diese Berichte begonnen, Burnouf und Stahl — der noch nicht lange in Strassburg starb — hatten sie fortgesetzt, aber meist unter Beschränkung auf das nächstliegende. Erst unter Mohl's Hand von 1841—1866 nehmen sie einen universellen Charakter an. Man erwartete sie mit einer gewissen Begierde, denn sie brachten jedem etwas neues. Von seltenen Werken, deren Titel wir nicht kannten, wusste er aus eigener Ansicht zu berichten, denn aus allen Welttheilen strömten bei ihm die Mittheilungen der Autoren zusammen, welche von ihm und in Paris gekannt sein wollten. Der Bericht war keine Kritik,

sondern eine Schilderung der literarischen Arbeit, nach unserem Geschmack zu gelind gegen verfehltes, aber im Einklang mit der französischen Gewohnheit. Man kann sagen, der Tadel war durch einen geringeren Grad des Lobes ausgedrückt, und die Verfasser konnten, wenn sie wollten, die Winke verstehen. So pflegten wir alle vor seinem milden Richterstuhle vorüberzugehen und jeder hatte Ursache, für sein Urtheil sich zu bedanken.

Mohl's persönliches Auftreten passte durchaus in die Pariser gute Gesellschaft und hat sich namentlich der Gelehrtenwelt glücklich eingefügt. Nirgends wird eine wirkliche oder vermeinte schriftstellerische Leistung, die Priorität irgend einer Ansicht oder Entdeckung mehr geltend gemacht, ein Wort der Anerkennung aus Mund oder Feder einer Autorität eifriger erstrebt als dort, wo die hervorragenden Köpfe des Landes zusammenströmen, um wetteifernd Namen und Stellung zu erwerben. Mohl verstand es, wie es für den unter dem fremden Volk freundlich aufgenommenen, auch nachdem er das volle Bürgerrecht erworben hatte (1842), sich schickte, entgegenzukommen und jedes Verdienst anzuerkennen, einen Voranschub zu leisten, ohne darum seine Ueberzeugung daranzugeben. Er hat durch dieses massvolle und an sich haltende Benehmen immer mehr die Stellung erworben, welche ihm bei seinem Hingang die Zeugnisse der Collegen übereinstimmend anwiesen. Nachdem die Celebritäten der orleanistischen Zeit, die neben ihm gestanden hatten, allmählich vom Schauplatz abgetreten waren, unter ihnen auch allzufrüh Eugen Burnouf, da ist er nicht blos gleichsam ein Bewahrer der guten Tradition geblieben, sondern ein Berather und Vermittler für alle geworden, dessen Urtheil galt. Im Institut, so sagt E. Renan, war sein Einfluss sehr gross. Sein festes und präzises Urtheil, seine Erfahrung und seine Kenntnisse in der Verwaltung machten ihn zu einem Orakel, auf welches in schwierigen Fragen jeder hörte.

Hiermit im Einklang stand seine politische Haltung, in welcher das richtige zu treffen unter dem Wechselspiel der Parteien und Gewalten keine leichte Sache war. Es ist bekannt, dass die gelehrte Welt orleanistische Sympathien so lang als möglich bewahrte, zum Theil noch bewahrt. Und nicht ohne Grund. Denn unter dem Julikönig hat die Wissenschaft schöner geblüht als später. Man hat sie selten gestört. Die Minister, wie Guizot, Villemain, Cousin, auch Thiers waren selbst Gelehrte. Man förderte mit freigebiger Hand gelehrte Unternehmungen, ja die wissenschaftlichen Publikationen, welche die Regierung besorgte, waren nur allzu prunkhaft. Und gerade Mohl hat bei jeder Gelegenheit dagegen geeifert, dass man Bücher, die für den Gelehrten bestimmt waren, zu kostbaren Schaustücken machte und an vornehme Herren verschenkte, die nichts davon verstanden. So war auch er unter dem Einfluss jener Sympathien, hat unter dem zweiten Kaiserreich den unmittelbaren Verkehr mit den Tuileries gemieden und sich eine unab-

hängige Stellung erhalten. Sonst war er ein Mann, der an gebildeten Höfen sich wohl zurecht fand und nicht ungern verkehrte. Bei dem württembergischen Regenten Hause war man ihm sehr gewogen, und die geistreiche und gebildete Königin der Niederlande sammelte in seinem Hause die Celebritäten von Paris um sich, die man in den Tuilleries nicht traf. Auch bei der königlichen Familie in England war er gerne gesehen.

Um nicht blos Mohl's literarische Thätigkeit vollständig zu zeichnen, sondern auch um zu zeigen, wie er mit Aufopferung im Interesse verstorbener Freunde arbeitete, muss ich noch erwähnen, dass er Faurel's bekanntes Werk über die provençalische Poesie (3 Bände 1846), Burnouf's nachgelassene, sehr umfangliche Arbeiten zur Literatur des Buddhismus, Lajard's Werk über Mithra (1867) theils zum Druck zubereitet, theils durch die Presse geführt hat, zahlreicher kleinerer Arbeiten dieser Art nicht zu gedenken.

Jahre lang hat Mohl, auch noch nachdem er in Paris heimisch und Franzose geworden war und längst nicht mehr an die in Tübingen vorbehaltene Stelle dachte, sein Junggesellenleben in der anspruchslosesten Weise fortgeführt. Wer vor dreissig und etlichen Jahren bei ihm eintrat, der musste sich sagen, dass ein in häuslichen Dingen sehr bescheidener Mann da wohne. Die zahlreichen Schichten von Blättern, Broschüren, Briefen, die seinen Schreibtisch bedeckten, aus welchen er das Gesuchte herauszufischen pflegte, Bücher auf dem Fussboden umher, gaben zu erkennen, was dem Gelehrtenhaushalt fehle. Er hat indessen schon damals im Hause der Madame Clarke, einer englischen in Frankreich lebenden Dame verkehrt, mit deren Tochter Miss Mary Clarke er im J. 1847 sich verband. Diese Frau, die, wie er selbst bezeugte, das Glück seines Lebens ausmachte, hatte im Umgang der gerühmten Madame Récamier den feinen Ton und Esprit der gewählten Gesellschaft sich zu eigen gemacht, den unsere Nachbarn so hoch schätzen, und hat ihn in ihr eigenes Haus verpflanzt. Dadurch ist Mohl's Salon für die Jahre des zweiten Kaiserthums ein ähnlicher Mittelpunkt geworden, an welchem Gelehrte aller Art und schöne Geister sich trafen.

In seine letzten Jahre fällt der Krieg der beiden Völker, denen er gleichzeitig angehörte. Er muss ihm manchen schmerzlichen Zwiespalt gebracht haben. In England, wo er über diese Zeit mit seiner Frau sich aufhielt, hat er durch eine Zuschrift an die Times bezeugt, dass er in Frankreich keine Unbill, sondern nur Gastfreundschaft und Artigkeit erfahren habe. Der einzige Verlust, den er zu erleiden hatte, scheinen jene Bogen der Uebersetzung des Schahnameh zu sein, welche vermuthlich während der Commune aus der Staatsdruckerei verschleudert waren. Wie weit nach dem Krieg die frühere Wärme des Verhältnisses sich wiederhergestellt habe, das können wir freilich nicht beurtheilen.

Mohl's Gestalt war stattlich. Wenn er die Uniform der Na-



tionalgarde trug mit den grossen rothen Epauletten, so fiel der breite Bau von Brust und Schultern auf. Er besass eine seltene Körperkraft und eine eiserne Gesundheit. Im Jahr 1831 hat er einen heftigen Anfall der Cholera glücklich überstanden. Seine ganze Erscheinung hat mehr und mehr etwas Vornehmes gewonnen; auch der ruhig prüfende Blick seines sprechenden Auges trug zu diesem Eindruck bei. Im August vorigen Jahres machte er seinen letzten Besuch in Stuttgart, kräftig und in heiterer Stimmung. Er reiste zurück über Bonn nach Köln, wo er mit dem Erfinder einer gewissen Art von Photographie über die Anwendbarkeit seines Verfahrens auf den Druck orientalischer Schrift sich benehmen wollte. In Bonn hatte ihn eine starke Erkältung durch einen Regenschauer getroffen. Er liess sich gleichwohl nicht abhatten die Heimreise über England auszuführen. Die Ruhe und Pflege im eigenen Haus halfen ihm aber nicht mehr auf, wie er gehofft hatte; die Ernährungsfähigkeit nahm ab, die Kräfte schwanden und am 4. Januar d. J. hat er die Augen geschlossen.

Die Theilnahme bei seinem Hingang war ganz allgemein, und aus den zahlreichen Nachrufen, die ihm von Collegen gewidmet wurden, spricht eine wirkliche Anhänglichkeit. Die meisten nehmen ihn ganz für Frankreich in Anspruch. Das wollen wir ihnen nicht geradezu streitig machen und namentlich zugeben, dass er die Eigenschaften, welche an ihm besonders hervorstechen, nur in einem solchen Mittelpunkt der gelehrten Bewegung und in einer Mannichfaltigkeit der Beschäftigung gewinnen konnte; dass die stille sesshafte Thätigkeit des geduldigen deutschen Gelehrten nicht seine Sache war; dass er jenes bunten Verkehrs, des Wechsels der Anregungen bedurfte. Aber dennoch ist ein deutscher Kern in seiner Natur geblieben; er war in dem Treiben der französischen Gesellschaft noch nicht völlig rund geschliffen. Das bezeugen treffend die Worte des damaligen Vorsitzenden der Académie des Inscriptions Alfred Maury's an seinem Grabe, die ich unter allem was über ihn gesagt wurde, für besonders bezeichnend und für ehrenvoll halte: „Mohr gehörte nicht zu denen, die ihre Tugenden zur Schau stellen. Im Gegentheil war er bemüht, seine Wohlthätigkeit, seine Uneigennützigkeit zu verdecken. Man kann sagen, er verleugnete gerne seinen Edelmuth unter dem brüskten Wesen und der zuweilen etwas rauhen Schale, die nur der Ausdruck eines lobenswerthen Freimuths war, welcher in allen seinen Urtheilen herrschte. So bewahrte er in den Sitten, die er unter uns angenommen hatte, noch ein Stück von der Eigenthümlichkeit seines ersten Vaterlandes. Franzose aus freier Wahl glaubte er doch bei aller Liebe zu Frankreich eine edle Erinnerung an das Blut, dem er entsprossen war, bewahren zu dürfen“. Also ist sein Herz deutsch geblieben!

**Protokollarischer Bericht  
über die in Tübingen vom 25. bis 28. September 1876  
abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.**

**Erste Sitzung.**

Tübingen d. 25. September 1876.

Mittags 12 Uhr. Der Präsident Prof. Dr. v. Roth eröffnet die Sitzung durch eine Gedächtnissrede auf Julius v. Mohl. Verlesen wird der Cassenbericht der D. M. G. und die Rechnung justificirt. — Zum Vicepräsidenten wird Prof. A. Socin, zu Secretären Dr. Zimmer und Prof. v. Orelli ernannt.

Prof. Kautzsch macht Mittheilung über die bevorstehende Gründung eines deutschen Vereins für Palästinaforschung. Anregungen zu einer solchen sind vor längerer Zeit von Dr. Sandresky, Pf. Wolff, Dr. T. Tobler und Consul Schulz ausgegangen. An der Spitze des jetzigen Unternehmens stehen Prof. Kautzsch, Prof. Socin und Dr. Zimmermann in Basel. Das bestügliche Programm wird von dem Letztern dem Präsidenten übergeben und vorgelesen. Es spricht die Absicht aus, eine Vierteljahresschrift als Organ des zu gründenden Vereins herauszugeben mit der Erwägung, dass 600 Abonnenten mit Beiträgen zu 10 Mark nicht nur die Kosten derselben decken, sondern noch die Gründung eines Fonds ermöglichen würden. Dieses Programm soll demnächst verbreitet werden; um Unterstützung des Vorhabens wird gebeten. — Nach Verdankung dieser Anregung wird die Tagesordnung für den 26. bestimmt. Erstes Tractandum: Geschäftsberichte. — Schluss der Sitzung um 1 $\frac{1}{4}$  Uhr.

**Zweite Sitzung.**

Tübingen d. 26. September 1876.

Vor Eröffnung der Sitzung (8 $\frac{1}{2}$  Vm.) wird durch den Vorsitzenden Prof. v. Roth die aus Kaschmir erlangte Handschrift des Atharva-Veda vorgezeigt. — Präsenzliste und Protokoll werden verlesen. — Prof. Schlottmann trägt den Secretariatsbericht vor, nach welchem seit October 1875 24 neue Mitglieder eingetreten sind. Im Andenken an die verstorbenen erhebt sich die Versammlung von ihren Sitzen. Referent theilt mit, dass an Stelle von Prof. Gosche ein Redactor der wissenschaftlichen Jahresberichte bis jetzt nicht gefunden sei und überhaupt die Fortsetzung derselben in bisheriger Weise durch das Wachsen der Schwierigkeiten beinahe unmöglich werde. Statt dessen wären vielleicht

*Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Tübingen. XV*

bibliographische Uebersichten zu geben mit kurzen Bemerkungen über das Neue und Bedeutende. — Das Fleischerstipendium (460 M.) ist dies Jahr an Dr. Hartmann in Konstantinopel verliehen worden. (Gesamtbetrag des Fonds 9500 M. 76 Pf.) — Prof. Dieterici schlägt vor, in den „Notizen und Correspondenzen“ der Zeitschrift jedes der Gesellschaft eingeschickte Buch zu skizziren, woraus sich leicht ein Jahresbericht redigiren liesse. Prof. Loth hält es für sehr unwahrscheinlich, dass die Redaction solche Notizen genügend erlangen würde. Prof. Gosche erbietet sich, den Jahresbericht für 1876 morgen vorzutragen, der stenographisch aufgezeichnet und in der Zeitschrift zum Abdruck gebracht werden soll. Obwohl noch zweifelhaft, ob ein Stenograph erhältlich sein werde, nimmt die grosse Mehrheit der Versammlung das Anerbieten dankbar an.

Prof. Loth legt den Redactionsbericht vor, in welchem der Fortgang der „Abhandlungen“ (Bd. VI.) und der übrigen literarischen Unternehmungen skizziert wird. Als demnächst im Angriff zu nehmende Publication der D. M. G. wird Bollensen's Ausgabe des Dramas *Mālavikā* bezeichnet. Mit dem 80. Jahrgang wird eine Dekade der Zeitschrift schliessen, für welche Prof. Redslob die Indices schon, soweit möglich, vollendet hat, wofür ihm der Dank der Versammlung ausgesprochen wird. Die k. sächs. Regierung hat auf weitere 2 Jahre die jährliche Unterstützung von 900 M. bewilligt. Ref. schliesst mit dem Antrag, die Versammlung möge die Redaction ermächtigen, mit dem nächsten Jahrgang der Zeitschrift eine „Neue Folge“ mit eigener Zählung zu beginnen. Nachdem sich die Herren Prof. Roth, Nöldeke, Euting und Schlottmann darüber ausgesprochen, wird der Antrag mit grosser Majorität abgelehnt.

Prof. Gosche erstattet den Bibliotheksbericht, welcher 82 Fortsetzungen und 168 neue Werke verzeichnet. Er beantragt, dass dem jeweiligen Bibliothekar überlassen sein soll, für die Bibliothek werthlose Zusendungen gegen andere Werke umzutauschen. Wird angenommen.

Prof. Gildemeister fragt an, was der Vorstand betreffend den in Innsbruck über die Bekanntmachung der moabitischen Alterthümer gefassten Beschluss bei der jetzigen veränderten Sachlage zu thun gedenke. Prof. Schlottmann erinnert, durch welche Entwicklung dieser Angelegenheit man zu jenem Beschlusse gekommen sei, und stellt seinerseits ein Werk über diesen Gegenstand in Aussicht, welches auch den Hergang streng historisch darlegen wird. Er erklärt sich bereit, dasselbe eventuell ohne den Namen der Gesellschaft zu publiciren, wie er dies schon im Febr. dieses Jahres gegen den Vorstand ausgesprochen hat; jedenfalls soll die Gesellschaft keine finanziellen Verluste davon haben. Eine bestimmte Frist lasse sich nicht setzen und habe auch nicht im Innsbrucker Beschluss gelegen. Prof. Gildemeister macht darauf aufmerksam, dass für den Ankauf der genannten Alterthümer die D. M. G. öffentlich verantwortlich gemacht worden sei. Er hält es daher für angezeigt folgenden Antrag zu stellen: Die Generalversammlung der D. M. G. wolle sich, um irrigen Vorstellungen über die Organisation der Gesellschaft zu begegnen, dahin aussprechen, dass Gutachten über wissenschaftliche und insbesondere über streitige Fragen,

## XVI Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Tübingen.

welche der geschäftsführende Vorstand ertheilt, gemäss der dem letztern in den Statuten gegebenen Stellung nicht als Meinungsausdruck der Gesellschaft gelten können. Prof. Schlottmann hält den Antrag eigentlich für unnöthig, weil der Inhalt selbstverständlich. Es habe ihm bei jenem Gutachten lediglich daran gelegen, sein persönliches Urtheil durch dasjenige einiger anderer kompetenter Gelehrter bestätigt zu sehen. Doch ist er, falls man eine derartige Erklärung für nöthig findet, mit dem Antrag von Prof. Gildemeister ganz einverstanden. Es wird derselbe nach Befürwortung seitens der HH. v. Gutschmid und Nöldeke einstimmig angenommen.

Prof. Gildemeister beantragt ferner, die Versammlung wolle beschliessen, dass bei Verhandlung von Streitfragen in der Zeitschrift dem einen Theile nicht ohne Einwilligung des andern zu gestatten sei in demselben Hefte zu erwiedern, — was er mit Hinweis auf einen in obiger Sache vorgekommenen Fall begründet. Prof. Schlottmann entgegnet, es seien frühere Fälle dieser Art ohne Anstoss geduldet worden. Auch gehöre es nach allgemeinem literarischen Usus zu den Rechten eines Mitherausgebers, Zusätze zu eingeliesserten Artikeln hinzuzufügen. Uebrigens sei rasche Antwort in manchen Fällen wünschenswerth. Im Anschluss daran fragen Dr. Euting und Dr. Zimmermann, ob nicht ein häufigeres Erscheinen der Zeitschrift möglich wäre, was vorläufig von Prof. Loth verneint wird. Der Antrag Gildemeister wird von Prof. Loth und Prof. Kautsch unterstützt. Letzterer wünscht dringend einen principiellen Entscheid über die Competenz der Mitglieder des Vorstandes und der Redaction. Er bestreitet die Richtigkeit der Parallele, die man zwischen der *Z. D. M. G.* und andern Zeitschriften gezogen, deren Redactoren ihre Eigenthümer sind. Nachdem noch Prof. Socin den Antrag befürwortet, wird derselbe fast einstimmig angenommen. — Die nächste Sitzung wird auf den 27. Vm. 8 $\frac{1}{2}$  Uhr anberaumt. Tractanden: Jahresbericht von Goeche, Erneuerungswahlen. — Schluss der Sitzung um 11 Uhr.

### Dritte Sitzung.

Tübingen d. 27. September 1876,

Vor Eröffnung (8 $\frac{1}{2}$  Uhr) macht das Präsidium einige Mittheilungen: vorgewiesen werden *Dictionnaire Hindoustani-Français* von Garcin de Tassy; ferner ein Brief von Prof. Bollensen, welcher über den Stand der Veröffentlichung seines seit 3 Jahren an die Redaction der Zeitschrift zugesandten Manuscriptes (*Mālavika*) anfragt<sup>1)</sup>; weiterhin eine Zusendung von Prof. Merx aus Heidelberg über eine Nabatäische Inschrift, welche morgen zum Vortrag kommen soll. Hierauf suchte der Präsident an der Hand des *Vistāpa-Yesht* die grosse Verderbenheit der Zendtexte zu zeigen. Das Protokoll der letzten Sitzung wird verlesen und genehmigt.

Prof. Schlottmann constatirt in Beziehung auf eine gestern gefallene

---

1) S. o. 2. Sitzung.

## *Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Tübingen. XVII*

Aeusserung, dass seine Nachschrift zu Prof. Socin's Artikel (Z. D. M. G. XXVII, 136) völlig objectiven Charakter trage, was Prof. Nöldeke bestätigt. Das betreffende Heft wird der Versammlung vorgelegt.

Prof. Nöldeke beantragt, da die Gratification des Redacteurs der Zeitschrift zu der Mühe desselben in keinem Verhältniss stehe, den Betrag von 240 M. auf 900 M. zu erhöhen. Prof. Schlottmann empfiehlt den Antrag, welcher einstimmig angenommen wird.

Es folgen die Vorstandswahlen; der Erneuerung unterliegen die Herren Fleischer, Loth und Freiherr von Schlechta. Ergebniss der Wahl: Zahl der Votanten 31; gewählt sind die HH. Fleischer (24 Stimmen), Loth (24 Stimmen), Roth (23 Stimmen); je eine Stimme fiel auf die Herrn Böhtlingk, Prym, Socin, Delitzsch; 6 Stimmzettel waren ungültig.

Der Vorstand besteht demnach gegenwärtig aus folgenden Mitgliedern:

Gewählt in Innsbruck 1874	in Rostock 1875	in Tübingen 1876
Gosche	Gildemeister	Fleischer
Jülg	Nöldeke	Loth
Krehl	Pott	Roth
Schlottmann	Wüstenfeld	

Prof. Schlottmann spricht Namens der Versammlung dem Hrn. Präsidenten für die oriental. Begrüssungsschrift über Yaçna 31 wärmsten Dank aus und kündigt einige daran zu knüpfende Bemerkungen auf morgen an.

Es folgt der wissenschaftliche Jahresbericht für 1876, vorgetragen von Prof. Gosche, welcher auf Grundlage einer stenogr. Nachschrift in der Zeitschrift erscheinen wird<sup>1)</sup>. Derselbe wird vom Präsidium bestens verdankt.

Um die Anhörung eines Vortrags von Prof. Dieterici in der allgemeinen Sitzung<sup>2)</sup> zu ermöglichen, wird die Sitzung um 10 $\frac{1}{2}$  Uhr abgebrochen und auf morgen  $\frac{1}{2}$ 9 Uhr vertagt. Tractanden: Bemerkungen von Prof. Schlottmann (s. o.) und Prof. Nöldeke (über Tabari); ferner Mittheilungen von Prof. Thorbecke (Brief von Merx) und Prof. Socin (über die Gegend nördlich von Mossul).

### **Vierte Sitzung.**

Tübingen d. 28. September 1876.

Nach Eröffnung der Sitzung (8 $\frac{1}{2}$  Uhr) beantragt Prof. Socin, die Frage der wissenschaftlichen Jahresberichte aufzunehmen und endgiltig zu entscheiden; auf Prof. Müller's Antrag wird die Discussion verschoben bis zur Ankunft Prof. Gosche's.

Prof. Schlottmann giebt im Anschluss an die Begrüssungsschrift des Präsidenten verschiedene Bemerkungen und stellt Fragen über dieselbe und die Zoroastrische Religion im Allgemeinen, welche Prof. v. Roth beantwortet. Da Prof. Gosche unterdessen in der Section erschienen ist, nimmt Prof. Socin die Frage der wissenschaftlichen Jahresberichte wieder auf und schlägt Vertheilung der Last vor. Dagegen spricht Prof. Gosche; er ist dafür dem

1) Herr Prof. Gosche hat unterdess diesen Bericht von der Zeitschrift zurückgezogen. D. Red.

2) Vgl. unten S. 117.

## **XVIII Protokollar. Bericht über die Generalversammlung zu Tübingen.**

jeweiligen Präsidenten der Orientalisten - Section die Anordnung ihm zuzusendender Notizen aufzutragen. Prof. Kuhn erbiethet sich zur Abfassung des nächstjährigen Jahresberichts, erbittet sich jedoch Unterstützung andrer Fachmänner. Nachdem Prof. Schlottmann's Vorschlag aus der Sitzung vom 26. September abgelehnt worden, stellt er den Antrag, Prof. Kuhn zu ersuchen seinem Anerbieten gemäss bis auf weiteres die Redaction der Jahresberichte zu übernehmen. Derselbe wird einstimmig angenommen.

Prof. Nöldeke ergreift das Wort, um über die projektierte Ausgabe des Tabari zu sprechen; er charakterisirt einige Theile des Werkes näher.

Sodann legt Prof. Thorbecke im Namen Prof. Merx's die gestern erwähnte Nabatäische Inschrift vor. Prof. Wright theilt mit, dass dieselbe schon vor mehreren Jahren von ihm nach Leipzig gesandt sei<sup>1)</sup>.

Prof. Socin berichtet über seine wissenschaftliche Reise nach Mossul und in die nördlich dieser Stadt gelegene Gegend und über die Stämme derselben. Im Anschluss an eine Bemerkung Prof. Socin's macht Prof. Nöldeke Mittheilungen über den Judendialekt in der Nähe von Urmia.

Prof. v. Roth erinnert wieder an Anschaffung der Zendtypen. Prof. Loth giebt Aufschlüsse über die Sachlage.

Prof. Dieterici berichtet über die von ihm beabsichtigte Bearbeitung der arabischen Philosophen.

Zum Vorsitzenden der nächstjährigen in Wiesbaden tagenden Versammlung wird Prof. Gildemeister aus Bonn erwählt, welcher die Wahl annimmt.

Hierauf erklärt der Vicepräsident die Versammlung für geschlossen (11<sup>1</sup>/<sub>2</sub> Uhr).

---

### **Verzeichniss der Theilnehmer an der Generalversammlung<sup>2)</sup>.**

- \*1. R. Roth, Prof. in Tübingen.
- \*2. W. Wright, Prof. in Cambridge, England.
- \*3. O. Loth, Prof. in Leipzig.
- \*4. E. Kuhn, Prof. in Heidelberg.
- \*5. J. Euting, Bibl. in Strassburg.
- \*6. A. Müller, Prof. in Halle.
- \*7. Dieterici, Prof. in Berlin.
- \*8. S. Goldschmidt, Strassburg.
- \*9. A. Socin, Prof. in Tübingen.
- \*10. B. Delbrück, Prof. in Jena.
- \*11. E. Windisch, Prof. in Strassburg.
- \*12. Dr. W. Fell aus Cöln.

---

1) Vgl. Z. D. M. G. XXVIII, S. XIV. N. 384.

D. Red.

2) Die Aufführung erfolgt nach der eigenhändigen Einzeichnung. Die mit \* Bezeichneten sind Mitglieder der D. M. G.

- \*13. Prof. Dr. Jülg aus Innsbruck.
- \*14. Prof. E. Kautzsch aus Basel.
- \*15. Prof. Redslob aus Hamburg.
- \*16. Stadtpfarrer Dr. Wolff aus Rotweil.
- \*17. Prym, Prof. in Bonn.
- \*18. Prof. R. Gosche in Halle a/S.
- 19. Pfarrer G. Bösch von Langenbrand.
- \*20. Prof. Dr. M. J. de Goeje aus Leiden.
- 21. Zehetmayr, Gymnas.-Prof. von Freising (Baiern).
- \*22. Répétent A. Palm, Tübingen.
- \*23. Prof. Dr. Lefmann, Heidelberg.
- \*24. Prof. Adolf Koch, Schaffhausen.
- 25. Stud. H. Wenzel, Mainz.
- \*26. Prof. Th. Nöldeke, Strassburg.
- \*27. Dr. Haas aus London.
- \*28. Dr. Schlottmann, Professor aus Halle.
- \*29. J. Gildemeister, Prof. in Bonn.
- 30. Stud. Emil G. Dillon aus Dublin.
- \*31. P. v. Bradke, Dorpat.
- \*32. Leop. Schroeder aus Dorpat.
- \*33. Dr. Garbe aus Tübingen.
- 34. Dr. A. Z. Collin aus Helsingborg, Schweden.
- \*35. Prof. Wellhausen, Greifswald.
- \*36. Prof. Dümichen, Strassburg.
- \*37. Dr. C. Sandreczki, Passau.
- \*38. Dr. J. Barth, Berlin.
- \*39. Dr. C. F. Zimmermann, Gymn.-Rector aus Basel.
- \*40. Prof. Dr. v. Orelli aus Basel.
- 41. Cand. theol. P. Thomson, Schottland.
- 42. Dr. B. Perrin aus Amerika (vorläufig in Tübingen).
- \*43. A. M. Elliott, Prof., America.
- 44. Dr. H. Zimmer, Tübingen.
- 45. Dr. K. Geldner, Tübingen.
- \*46. H. Thorbecke, Heidelberg.
- \*47. Dr. Jolly aus Würzburg.
- \*48. Dr. Max Grünert aus Brüx (Böhmen).
- \*49. Alfred von Gutschmid, o. Prof. der cl. Phil. aus Jena.
- 50. Adolf Kaegi, Dr., von Zürich.

**Wortlaut** aus d. Rechnung über Einnahme u. Ausgabe bei d. Casse d. D. M. G. auf d. Jahr 1875.**Einnahmen.**

28960	ℳ 63	—	Kassenbestand vom Jahre 1874.
166	ℳ 78	—	auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für das Jahr 1874.
5867	"	—	Jahresbeiträge derselben für 1875.
240	"	—	Beitrag von einem Mitgliede auf Lebenszeit.
6378	"	78	" Vermögens-Zuwachs des Fleischer-Stipendii pro 1875.
179	"	80	" 1875, lt. statutenmäßig darüber geführtem besondern Cassa-Buch und geprüftem Abschluss.
9508	ℳ 76	—	Bestand nach der Rechnung pro 1875
9838	"	96	" " " " 1874
179	ℳ 80	—	Zuwachs des Fleischer-Stipendii w. o.
608	"	20	" Zinsen von hypothek. u. zeitw. auf Rechnungab. d. Allg. D. Credit-Anstalt zu Leipzig angel. Geldern.
13	"	—	" Prämie auf gekündigte 13 Stück Priorit.-Obligationen d. Magdeb.-Cöthen-Halle-Leipsiger E.-B.-Gesellsch.
96	"	57	" zurückgestattete Auslagen.
2742	"	85	" Unterstützungen, als:
342	ℳ 85	—	(200 fl. rh.) von der Kön. Würtemb. Regierung.
1500	"	—	" von der Kön. Preuss. Regierung.
900	"	—	" " " " Sachs.
2742	ℳ 85	—	ℳ 85 — w. o.

**Ausgaben.**

10885	ℳ 95	—	für Druck, Lithographie etc. der „Zeitschrift, Band XXIX“, der „Abhandlungen V. Bd. No. 4 u. VI. Bd. No. 1 und 2“ von „Amari, Appendice alla Biblot. Arabo Sicula“, von „Albiruni, Chronol. oriental. Völker, ed. Sachau, Signat. 1/13“, von „Ibn Jaʿis Commentar zu Zamachchariʿ Mufaṣṣal, ed. Jahn, Heft 1“ und von „Accidentien.“
300	"	—	" Unterzitrungen orientalischer Druckwerke.
2275	"	10	" Honorare, als:
1845	ℳ 10	—	für „Zeitschrift Band XXIX“, incl. Correctur derselben,
462	"	—	" für „Abhandlungen V. Bd. No. 4“
306	"	—	" " " " " " " " 1“
102	"	—	" " " " " " " " 2“
60	"	—	" " " " " " " " 3“
2275	ℳ 10	—	ℳ 10 — w. o.
4355	"	75	für an Stelle der gekündigten 13 Stück Prioritäts-Obligationen d. Magdeb.-Cöthen-Halle-Leipsiger E.-B.-Gesellsch. angekaufte 3 Stück 4 1/2% Kgl. Sachs. Staatsschulden-Oasesch. der Anleihe aus d. Jahren 1859/1868, Ser. I b. 500. — Crt. — ℳ 1500,00
780	"	—	" Honorare für die Beamten der Gesellschaft und den Rechnungsmoneten.
100	"	—	" Beisetzungen an Vorstandsmitglieder zur Generalversammlung in Rostock.



4500	—	—	angekaufte 3 Stück 4 $\frac{1}{2}$ ige Kgl. Sächs. Staatsanl.-den-Cassensch. der Anleihe aus d. Jahren 1852/1868, Ser. I A 5/6 500 — Crt. — M. 1500,00 -/
400	65	—	Geschenk der Erben des am 27/VIII/1875 verstorb. Mitgliedes, Herrn Professor Dr. J. J. Staecklin in Basel: Fres. 500,00 Cts.
1672	M. 45	-/	durch die von der Brockhaus'schen Buchh. lt. Rechn. gedeckten Ausgaben.
1572	—	—	Baarszahlung derselben v. 4. Aug. 1876.
3244	45	—	—
46414	M. 93	-/	Summa. Hiervon ab:
19648	88	—	Summa der Ausgaben, verbleiben:
26771	M. 55	-/	Bestand. (Davon: M. 9600,00 -/ in hypothek. angel. Geldern, M. 9508,76 -/ Vermögensbestand des Fletscher-Stipendii und M. 7662,79 -/ baar.)
55	20	—	zur Completion der Bibliothek.
198	70	—	für Buchbinderarbeit.
176	28	—	für Porti, Frachten etc., incl. der durch die Brockhaus'sche Buchhandlung verlegten.
10	50	—	Druck und Anfertigung von Diplomen.
80	25	—	Insgemein (für stenograph. Leistungen bei d. Generalversammlung in Eostock, für Anzeigen, Wechselstempelgeb., Reinigung der Locale, Aufwartung etc.)
1672	M. 45	-/	Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, lt. Rechnung vom 31. Juli 1876.
745	75	—	ab: für Posten, welche in vorstehender Specification schon vertheilt mit enthalten und in der Rechnung bezeichnet sind.
926	70	—	dennach verbleibende Ausgaben d. Buchh. F. A. Brockhaus, incl. Provision derselben auf den Absatz d. „Zeitschrift“, d. „Abhandlungen“ etc., lt. Rechnung v. 31. Juli 1876.
19648	M. 38	-/	Summa.

F. A. Brockhaus, d. z. Cassirer.

Kammerkassen-Rendant Schweitzer, als Monent.

## Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

- 914 Herr Edward Rehatsek in Bombay.
- 915 „ Dr. J. W. Rothstein, Cand. theol. in Bonn.
- 916 „ Major Fryer in Rangun.
- 917 „ Lic. Carl Budde, Docent an der ev.-theol. Facultät in Bonn.
- 918 „ Henry P. Smith, Stud. theol. in Leipzig.
- 919 „ Lic. Hermann Guthe, Docent an der Universität in Leipzig.
- 920 „ Frants Buhl, Cand. theol. in Leipzig.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Die Universität in Edinburgh.

„ Königl. und Universitäts-Bibliothek in Breslau.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Staatsrath Friedrich von Rougemont in Neuchâtel.

„ Prof. Dr. Duncan H. Weir, † 24. Nov. 1876 in Southport.

„ Geh. Hofrath Prof. Dr. Hermann Brockhaus, † 5. Jan. 1877 in Leipzig.

---

Der Buchbindermeister Hr. Crusius in Leipzig, Inhaber der K. Sächs. goldenen Medaille virtuti et ingenio und der K. Bayer. Maximilians-Preismedaille der Ausstellung von 1857, welcher die Einheftung unserer Zeitschrift seit Anbeginn in bekannter solider Weise besorgt hat, gratulirte der Gesellschaft im Januar d. J. zu ihrem dreissigjährigen Bestehen und zur Vollendung des 30. Bandes ihrer Zeitschrift durch Ueberreichung einer prächtig und geschmackvoll ausgestatteten Votiv-Tafel und ein Begleitschreiben, in welchem sich seine patriotische Gesinnung aussprach. Der Secretär dankte ihm im Namen des geschäftsleitenden Vorstandes.

---

## Verzeichniss der bis zum 8. April 1877 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.<sup>1)</sup>

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XXX,  
S. XXVIII—XXXI.)

### I. Fortsetzungen.

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Acad. Impér. des sciences de St.-Petersbourg. T. XXII, No. 3. (Feuilles 21—31). — T. XXIII, No. 2. (Feuilles 12—25.) Fol.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien und Irland:

2. Zu Nr. 29. The Journal of the R. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. IX. Part I. Oct. 1876. London. 8.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

3. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXX. Heft III und IV. Leipzig 1876. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome VIII. No. 1. Juillet. No. 2. Août-Sept. 1876. Paris. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wiss. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. Göttingen 1876. 2 Bände. 8.  
b. Nachrichten von der Königl. Gesellschaft d. Wiss. und der Georg-Augusta-Universität aus d. J. 1876. Göttingen 1876. 8.

Von der Kaiserl. Akad. d. Wiss. in Wien:

6. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wiss. Philos.-histor. Cl. LXXX. Bd. Heft 4. (Jahrg. 1875. Juli.) LXXXI. Bd. Heft 1. 2. (Jahrg. 1875. Oct. Nov.) Heft 3. (Jahrg. 1875. Dec.) LXXXII. Bd. Heft 1. 2. (Jahrg. 1876. Jänner. Februar.) Wien 1875. 1876. Gr. 8.
7. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 54. Bd. 1. Hälfte. Wien 1876. Gr. 8.
8. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. 2. Abth. Diplomataria et Acta. XXXVIII Bd. Wien 1876. Gr. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Bengalen:

9. Zu Nr. 593 und 594. Bibliotheca Indica. Old Series. No. 236. The Sañhitá of the Black Yajur Veda, with the Commentary of Mádhava Áchárya. Ed. by Maheshsachandra Náyaratna. Fasc. XXIX. Calc. 1876. 8. —

---

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangsschein zu betrachten.

**XXIV** *Vers. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.*

New Series. No. 343. Bhāmati, a Gloss on Śāṅkara Āchārya's Commentary on the Brahma Sūtras. By Vāchaspati Miśra. Ed. by Pandit Bāla Śāstri. Fasc. III. Benares 1876. 8. — New Series. No. 351. Sāma Veda Sāhithā, with the Commentary of Sāyana Āchārya. Ed. by Satyavrata Sāmasrami. Vol. III. Fasc. VI. Calc. 1876. 8. — New Series. No. 354. Chaturvarga-Chintamani. By Hemādri. Ed. by Paṇḍita Bharatachandra Śiromani. Vol. II. Vrata-Khanda. Fasc. VI. Calc. 1876. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. a. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XXI. No. 1. Published January 19th, 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissenschaft. zu Berlin:

11. Zu Nr. 642. Monatsbericht der K. Preuss. Akad. d. Wiss. zu Berlin. September, October, November 1876. Berlin 1877. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. a. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Vol. XLV, Part I. No. II. 1876. Part II. No. III. 1876. Calc. 1876. 8.  
b. Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. No. VIII. August 1876. Calc. 1876. 8.

Von dem Smithsonian'schen Institut:

13. Zu Nr. 1101. a. Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution, for the year 1875. Washington 1876. 8.

Von dem jüdisch-theologischen Seminar „Frankel'scher Stiftung“ in Breslau:

14. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Frankel'scher Stiftung“. Breslau, am Gedächtnistage des Stifters, d. 27. Januar 1877. Voraus geht: Zur Charakteristik der talmudischen Ethik vom Director Dr. L. Lazarus. Breslau 1877. Gr. 8.

Von der Redaction:

15. Zu Nr. 2120. Journal des Orientalistes. 3e Année. No. 15. 5 Dec. 1876. Paris. 8.

Von dem Verleger:

16. Zu Nr. 2124 und 3026. Etymologische Forschungen auf dem Gebiete der Indo-Germanischen Sprachen. . . . von J. Fr. Pott. Die Aufl. in völlig neuer Umarbeitung. Überb. Register . . . angeordnet von Dr. H. E. Dinsend. Deimold, Meyer. 1876. 8.

Von dem Verleger:

17. Zu Nr. 2621. H. L. Fleischer. Beiträge zur ar. Sprachkunde. (Fünfte Fortsetzung. Sitzungsberichte der K. Sachs. Ges. d. Wiss., philol.-hist. Cl. Bd. XXVII. 1876, S. 44—100. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

18. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für Egypt. Sprache u. Alterthumskunde. Herausgeg. von H. Lepsius unter Mitwirkung von H. Brugsch. Nov. u. Dec. 1876. Leipzig 1876. 4.

Von der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft:

19. Zu Nr. 2877 und 2927. Proceedings of the American Philosophical Society, held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XVI. No. 97. January to June 1876. Gr. 8.

Von der ethnographischen Gesellschaft in Paris:

20. Zu Nr. 2896. Annuaire de la Société d'Ethnographie. 1877. Paris 1877. 8.

Von der Redaction:

21. Zu Nr. 3224. Hamagid (Hebr. Wochenschrift, erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. *L. Silbermann*). 1876. Nr. 49. 50. 1877. Nr. 1—13. Fol.

Von dem Verfasser:

22. Zu Nr. 3305 und 3384. La langue et la littérature hindoustanie en 1876. Revue annuelle par *Garcin de Tassy*. Paris 1877. 8.

Vom Director of Public Instruction, Oudh:

23. Zu Nr. 3568. A Catalogue of Sanscrit MSS. existing in Oudh, discovered from the 1st January 1875 to 31st March 1875. 8.

Von der Redaction:

24. Zu Nr. 3619. Mangal Samâcâr patra. 1876. Nr. 10. 11. 12. Fol.

Von dem Verleger J. G. de Bussy in Amsterdam:

25. Zu Nr. 3664. De Indische Letterbode. Orgaan gewijd aan Nederlandsch-Indische Bibliographie. Onder Redactie van Dr. *Th. Ch. L. Wijnmalen*. Eerste Jaargang. Dec. 1876. No. 4. Tweede Jaargang. Febr. 1877. No. 1. Amsterdam 1876. 1877. 4.

Von der D. M. G.

26. Zu Nr. 3675. كتاب معجم ما استعجم. Das geographische Wörterbuch des Abu 'Obeid 'Abdallah ben 'Abd el 'Aaiz el Bekri, u. s. w. Herausgeg. von *F. Wüstenfeld*. [Mit Unterstützung der D. M. G.] 2. Bd. 2. Hälfte. Göttingen und Paris 1876. Gr. 8. (Autographirt.)

Von dem Verleger:

27. Zu Nr. 3749. Koptische Untersuchungen von *Carl Abel*. Der zweiten Hälfte erster Theil. Berlin, Ferd. Dümmler, 1877. Hoch-8.

## II. Andere Werke.

Von der Englisch-Indischen Regierung:

3768. A Sketch of the Türkî Language as spoken in Eastern Türkistân (Káshgar and Yarkand) together with a Collection of Extracts. By *R. B. Shaw*. Printed under the Authority of the Government of India. Lahore 1875. 4.

Von der Akademie dei Lincei in Rom:

3769. Atti della R. Accademia dei Lincei, anno CCLXXIV 1876—77. Serie terza. Transunti Vol. I. Fasc. 1<sup>o</sup>—3<sup>o</sup>. Dicembre 1876 — Febbrajo 1877. Roma 1877. 4.

Von den Verfassern und Herausgebern:

3770. Catalogue of Oriental Coins in the British Museum. Vol. II. London 1876. Mit dem besondern Titel: The Coins of the Mohammedan Dynasties in the British Museum. Classes III—X. By *Stanley Lane Poole*. Ed. by *Reginald Stuart Poole*. London 1876. 8.
3771. Die israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung. Ein Versuch von Dr. *Eberhard Nestle*. Von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift. Haarlem 1876. Gr. 8.
3772. Serpent and Siva Worship and Mythology in Central-America, Africa, and Asia. By *Hyde Clarke*. London 1876. 8. (From the Journal of the Anthropological Institute.)
3773. Arabische Chrestomathie, von Prof. *W. O. Girgas* und Docent Baron *W. R. Rosen*. (Russischer Titel: АРАБСКАЯ ХРЕСТОМАТИЯ u. s. w.) 2 unmittelbar zusammenhängende Theile mit durchgehender Paginirung. St. Petersburg 1875 und 1876. Gr. 8.

**XXVI Verz. der für die Bibliothek der D. M. G. eingeg. Schriften u. s. w.**

3774. Völkerrecht und Humanität in der orientalischen Frage, und die Israeliten in der Türkei, Serbien und Rumänien. Ein Beitrag zur Culturgeschichte des 19. Jahrhunderts von *S. Meyer*. Redacteur der „Jüdischen Presse“. Berlin 1877. 8.
3775. Disputatio pro religione Mohammedanorum adversus Christianos. Textum arabicum e cod. Leidensi cum varr. lecti. ed. *F. J. Van den Ham*, Theol. Dr. Fac. prior. Lugd. Bat. 1877. Gr. 8.
3776. Zur Authentie und Integrität des Mosesliedes Deuterom. C. XXXII. Von Dr. theol. *Carl Plücker*. In dem sechsten Jahresberichte des städtischen Katholischen Gymnasiums zu Bonthen O.-S. über das Schuljahr 1875—1876. Bonthen 1876. 4.
3777. Catalogue de livres japonais et chinois suivis d'ouvrages de littérature, d'histoire et d'éthnographie du Japon et de la Chine. En vente aux prix marqués chez *E. J. Brill* à Leyde. 1876. 9.
3778. Quelques mots pour servir à l'histoire des cimetières musulmans et des mosquées tartares. par *Stanislas Siemicki*. Édition ornée de 5 planches. Varsovie. 1876. 4.
3779. Der Ursprung der kypriischen Silbenschrift, eine paläograph. Untersuchung von *W. Dörck*. Nr. 4 Schrifttafel. Straßburg 1877. Gr.-8.
3780. Jungfrau trîn Salom eller Salomes Hög. Vän. ett eldniskt drama. Ordspånn öfversättning trîn grundskrift af *H. G. Lindgren*. Upsala. 8.
- Von dem Verleger:
3781. Die Inseln des Odyseus als eine Entdeckung Afrikas erklärt von *Anton Krüdenhamer*. Berlin. S. Calvary & Co. 1877. 8.
- Von Herrn Generalconsul Dr. Kax:
3782. Mélanges asiatiques. Tome VIII. pp. 135—156: Die Fantoische Handschriftensammlung. Von *B. Dorn*. 8.
- Von den Verlegern und Herausgebern:
3783. Researches in prehistoric and prehistoric comparative philology, mythology, and archaeology. By *Hyacinthe Charles*. London 1875. 8.
3784. Reisen in Bosnien und der Herzegowina. Typographische und phantasiegeographische Aufzeichnungen von Dr. *Carl Riem*. Mit einer Karte und Einleitung von *H. Kämpert*. Berlin 1877. 8.
3785. Catalogue des bibliothèques importantes dénommées par les Mss. Dr. A. R. Cohen Stuart et Dr. P. L. de Guay Frezza. Venise: 30 Avril—5 Mai 1877. Leyde. E. J. Brill. 1877. 8.

**III. Handschriften. Mssen u. s. w.**

**Von Herrn Professor Göttemeyer:**

478. Zwei Fragmente einer Schauschrift in Pahlavi, nebst einem äussert geordneten Einklaren.
479. Abschrift von Sir H. Rawlinson's Bericht an die Royal Asiatic Society über seine ersten Keilschriftentzifferungen.

## Agathangelos.

Von

Alfred von Gutschmid.

Die unter dem Namen des Agathangelos überlieferte Geschichte des Königs Trdat und des h. Gregor ist uns in doppelter Gestalt, armenisch und griechisch, erhalten. Der griechische Text lag bereits dem Simeon Metaphrastes (um 900) vor, der ihn in seiner Weise stilistisch zugestutzt hat; die von ihm benutzte Handschrift war übrigens vollständiger als die Florentinische (Laurent. plut. 7 cod. 25), aus welcher der Jesuit Stilting in den Acta SS. Septemb. VIII., 320 ff. die Schrift zuerst herausgegeben hat, und er füllt z. B. die grosse Lücke nach §. 8 aus. Ausserdem bildet der griechische Agathangelos auch die Grundlage einer in Neapel entstandenen lateinischen Bearbeitung, die vielleicht noch etwas älter, nämlich aus dem 9. Jahrh. ist (vgl. Stilting l. l. pag. 306). Der armenische Text (von den Mechitaristen herausgegeben, Venedig 1835, 12. italienisch übersetzt, Venedig 1843, 8.)<sup>1)</sup> muss seines Stils wegen nach den competentesten Beurtheilern für das Original gelten (Storia di Agatangelo, versione italiana p. X).

Dass dem so ist, hätte man mit Sicherheit schon aus der Beschaffenheit des griechischen Textes entnehmen können, der auf jeder Seite den Charakter einer Uebersetzung an der Stirn trägt. Es ist diese Uebersetzung in der von lateinischen und biblischen Worten wimmelnden griechischen Umgangssprache geschrieben, wie wir sie aus Joannes Malalas, den Akten des h. Simeon Salos und

1) Ich werde nach den Paragraphen der griechischen und den Seiten der italienischen Uebersetzung citieren, die des armenischen Textes in Klammern hinzufügend. Sich an den Text von Langlois in der Collection I, p. 97 ff. zu halten, was ich der Gleichmässigkeit des Citierens halber vorgezogen haben würde, war wegen der Flüchtigkeit, mit der dort die durch den Plan der Sammlung bedingte Ausscheidung der rein erbaulichen Stücke vollzogen worden ist, unmöglich. Es wird genügen, darauf hinzuweisen, dass der Leser zwar erfährt, Trdat sei in einen Eber verwandelt worden, dass ihm aber seine Wiedererlangung menschlicher Gestalt vorenthalten bleibt, und dass von der Stelle über Gregor's schriftstellerische Arbeiten die Hälfte weggeschnitten ist.

verfaßten Schriftstellern des 5. Jahrh. kennen: doch ist sie nicht ganz so rein, woraus, wenn meine Beobachtungen über den Entwicklungsgang des griechischen Stils in diesem Zeitalter richtig sind, eher auf eine etwas spätere, als auf eine frühere Abfassungszeit geschlossen werden dürfte. Eigenthümlich ist dem Uebersetzer die Häufung von *Compositis*, die oft in der kühnsten Weise gebildet und sonst unerhört sind: wir haben hierin wohl das Bestreben zu erkennen, sich dem Originale möglichst treu anzuschließen. Die Behandlung der armenischen Eigennamen hat eine gewisse Aehnlichkeit mit der in der um 700 verfaßten *Μήνησις ἀπὸ τοῦ ἁγίου Γρηγορίου μέχρι τοῦ νῦν περὶ τῶν ἐν ταῖς γενομένων διαδόχων αὐτοῦ* bei Combetis. hist. haeresis Monothelitarum p. 271 ff.); allein während diese schon mehrfach die neuere westarmenische Aussprache des *b, d, g* als *p, t, k* wiedergibt, zeigt sich von dieser in der Uebersetzung des Agathangelos noch keine Spur; sie muss also nicht unerheblich älter sein. Die Arbeit ist mit Sachkenntniß gemacht. Dies zeigt sich augenfällig in der Wiedergabe der armenischen Götternamen durch die geläufigen griechischen, die durchgängig auf guter Tradition beruht und an unserer anderweitigen Kunde die Probe besteht. In Folge einer falschen Vermuthung wird §. 9 vers. ital. p. 9 = Arm. p. 26) der armenische König Khosrov ein Bruder des letzten Partherkönigs Artawan genannt, weil dem Uebersetzer aus seinen Vorlagen Artawan als Sohn des Val'arsh, aus andern armenischen Quellen Khosrov gleichfalls als Sohn eines Val'arsh bekannt war und die gleichnamigen Väter von ihm identificiert wurden; wir wissen freilich aus Cass. Dio LXXV, 9, dass es verschiedene Personen waren. Lesefehler ist §. 10 (p. 10 = 26) *ἕως τῶν Κασπίων λεγομένων πύλων* für das armenische „bis an die Thore von Tesbon“. An andern Stellen liegen Versuche vor, Widersprüche der armenischen Vorlage auszugleichen: so sind den 13 Jahren, die nach ihr Gregor im Verliesse von Artashat zubrachte, an allen den Stellen, wo diese Zahl vorkommt (§. 54 p. 60 = 99. §. 56 p. 61 = 101. §. 57 p. 65 = 106), 14 Jahre substituiert worden, offenbar um den Widerspruch mit der Zahl von 15 Jahren, die weiter unten wiederholt namhaft gemacht werden, auf das Niveau einer blossen Verschiedenheit der Auffassung oder des Ausdrucks herabzudrücken. In ähnlicher Weise sind an Stelle der 32 Begleiterinnen der Rhipsime §. 125 p. 141 (571) und §. 126 p. 143 (573) vielmehr 33 genannt, weil diese Zahl an früheren Stellen vorgekommen war; doch ist die Aenderung nicht consequent durchgeführt worden. Eine ähnliche vorschnelle Aenderung liegt vor, wenn §. 121 p. 138 (566) und §. 125 p. 141 (572) drei statt, wie im Originale, zwei Gefährtinnen der Galane im Märtyrertode namhaft gemacht werden; offenbar sind die vier Pfähle, an denen nach einer früheren Stelle jede Heilige gemartert ward, missverstanden worden. Die einzige wirkliche Interpolation, die der Uebersetzer sich gestattet hat, liegt §. 166 p. 192 (648)



vor: dass nämlich der römische Silvester (Selbestros) des armenischen, nicht der constantinopolitanische Eusebios des griechischen Textes echt ist, ergibt sich schon daraus, dass auch der letztere als seinen Bischofssitz Rom in Italien, nicht aber Neu-Rom, bezeichnet. Eine einleuchtende Verbesserung aber ist es, wenn der griechische Text §. 163 p. 189 (542) Spanien und Gallien als Ausgangspunkte von Constantin's Herrschaft nennt, statt der armenischen Lesart „Spanien und Italien“<sup>1)</sup>. In einzelnen seltenen Fällen hat der Uebersetzer ihm unverständliche Ausdrücke weggelassen, so §. 13 p. 14 (32) und §. 14 p. 16 (35) zweimal das Land Palhau; und vielleicht fehlen aus dem gleichen Grunde §. 10 p. 11 (28) die Worte „der tapferen Volksstämme und muthigen Soldaten von den Ländern der Chushan und darüber hinaus.“ Kleinere oder grössere Lücken des griechischen Textes liegen an folgenden Stellen vor: §. 14 p. 15 (88) ist der Landesname Uti ausgefallen, §. 160 p. 186 (687) der Personenname Artawazd, §. 142 p. 163 (604) die Namen Johannes des Täufers und des Märtyrers Athanagenes; besonders häufig bei längeren Aufzählungen: §. 136 p. 156 (598) ist Verwirrung in die Ordinalzahlen eingerissen durch Ausfall der Worte „des Landes Dsôph, 8. den Fürsten des Landes der Gargaratsi“; §. 154 p. 179 (627) fehlen die Schlussnamen „11. Tirikês, 12. Kyrakos“. Andererseits ist an nicht wenigen Stellen, darunter gerade recht wichtigen, der griechische Text vollständiger als der armenische: §. 10 p. 10 (26) hat nur er die Ortsbestimmung *ἐν Ἐρασινεῖς*; §. 133 p. 151 (586) hat er da, wo der armenische Text blos den Aramazd nennt, *τοῦ Κρόνου τοῦ πατρὸς Διός*, also Zrowan, Vater des Aramazd, nach der bekannten Lehre des späteren Parsismus von der endlosen Zeit als höchstem Principe; §. 158 p. 177 (625) ist ihm eigenthümlich der Zusatz zu dem Namen Atrpatakan *ἥτις καλεῖται Προχωρία κατὰ τὴν Περσικὴν γλῶτταν*, wo Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 178 *Πυροχωρία* hergestellt hat. Der Uebersetzer hat sich mitunter gestattet, Längen des Originals zusammenzuziehen: §. 85 p. 96 (155) wird die müssige Länderaufzählung in der Rede des Königs nicht bis zu Ende übersetzt, und §. 57 p. 62 (102) ist das langathmige Edikt mit den Worten *καὶ τὰ λοιπὰ* kurz abgebrochen worden; letzteres mit gutem Grunde, weil der Inhalt desselben unmittelbar darauf in dem sogenannten anderen Edikt genau ebenso wieder vorkommt. Die stärkste derartige Auslassung findet sich §. 106 p. 117 (189),

1) Aber §. 165 p. 191 (647) liegt keine wirkliche Verschiedenheit der beiden Texte vor: *delle parti d'Arabia* ist ein Fehler des italienischen Uebersetzers; das armenische Original hat Arwestakan, was dem *ἀπὸ τῶν Ἀρουαστῶν μεγάλων* der griechischen Uebersetzung genau entspricht. Arowastan heisst in der officiellen Nomenclatur der Sasanidenzeit das Land, in welchem Nineve liegt (Mos. Chor. geogr. §. 88); es ist vielleicht nur durch die Ableitungssilbe von dem 'Irâq der späteren Zeit verschieden.

wo Stützung mit gewohntem Scharfsinn aus einer vom Uebersetzer stehenden geassenen Verweisung das Vorhandensein einer grossen Lücke signalisiert hat: eine Vermuthung, die durch das Bekanntwerden des armenischen Textes glänzend bestätigt worden ist: es fehlt die ganze „Lehre des h. Gregor“, die grössere Hälfte des Ganzen. Während aber durch diese Kürzungen, vielleicht die letzte ausgenommen, nur Ueberflüssiges betroffen wird, ist anzumerken, dass die griechische Uebersetzung gerade an allen historisch und mythologisch wichtigen Stellen sich buchstäblicher Treue bedieussigt. Original und Uebersetzung ergänzen sich sonach gegenseitig.

Eigenthümlich ist dem griechischen Texte ein längerer, zwischen dem Ende der Vorrede und dem Beginn der eigentlichen Geschichtserzählung des Agathangelos eingefügter Abschnitt über das Aufkommen des Artashir, Sohns des Sasan: er beginnt mit §. 2 (*Πρόδοις ἐν αὐτῇ μετὰ τὸν ὅτι, ὅτι, und endet in §. 9 (ὅλα ἐξ ἀδοξίτου Μεσῶν βασιλεὺς ἐπὶ τῆς*). Von ihm findet sich bei Moses v. Khorni weder in der II. 67 gegebenen Inhaltsangabe noch in der weiteren Geschichtserzählung, in der er sich eng an Agathangelos anschliesst, die geringste Spur, und Lazar von Pharbi umschreibt in seiner Notiz über das Werk desselben cap. 2 (bei Langlois II p. 259) mit den Worten „Agathange a exposé et écrit méthodiquement la décadence de l'empire d'Artaban l'arsacide, la suprématie d'Ardaschir de Sasan, fils de Sasan“ die Eingangsworte des heutigen armenischen Textes; es lässt sich also mit Sicherheit schliessen, dass Beide das längere im griechischen Texte vorausgesetzte Stück nicht gekannt haben. Dazu kommt, dass es, zu der folgenden Geschichtserzählung des Agathangelos gehalten, als ein ganz disparates Element dasteht: denn es läuft auf eine Verherrlichung des Artashir hinaus, während Agathangelos vielmehr Sympathie für dessen armenischen Gegner erwecken will. Entscheidend ist aber die Art seiner Einschaltung in den griechischen Text. Die Ueberleitung vom Schluss der Vorrede auf dasselbe erfolgt nämlich durch die Worte *συνγυμνόμενος* (sehr. *συνγυμνῶν πόλεμον*) *τῶν Μεσῶν τε καὶ Ἀρμενίων, ὡς ἐπολεμήσαν προς ἀλλήλους*, sichtlich eine Reminiscenz aus den Eingangsworten des Thukydides, die sich in diesen barbarischen Umgebungen seltsam genug annimmt. Der Zusammenhang des Schlusses des Stücks mit dem Anfang der Erzählung des Agathangelos wird durch Anticipierung zweier Sätze aus derselben vermittelt, die dann beide an der rechten Stelle trotzdem noch einmal vorkommen: es heisst nämlich, der Untergang des Artawan durch Artashir sei in Bälde dem Könige von Armenien gemeldet worden<sup>1)</sup>, und dann, es sei hinzugefügt

1) Denn für ἀπγγελιστο λέος ist nicht α. Λοσπερ zu schreiben, da Khosrov sonst stets durch Λοσπερ wiedergegeben ist, sondern ἀπγγελιστο α. τζος, wofür es §. 9 p. 10 (26) heisst α. τζιτ.

worden, dass auch die Parther es vorzögen, sich von Artashir als von einem ihrer Stammesgenossen beherrschen zu lassen. Dieses ist aus §. 10 p. 11 (28) genommen, dabei aber übersehen worden, dass dadurch ein Widersinn in die Erzählung gebracht ist; denn Khosrov wird an der letzteren Stelle durch das Fehlschlagen des an seine parthischen Landsleute gestellten Hilfsgesuches traurig enttäuscht, kann also deren Gesinnungen nicht schon vorher gekannt haben. Das Stück ist also eine fremdartige Zuthat des griechischen Uebersetzers, der zu der Einschaltung theils durch die Verwandtschaft des Stoffs, theils dadurch veranlasst worden sein mag, dass die im Anfang des Agathangelos enthaltene Notiz, der König von Armenien sei dem Range nach der zweite im Perserreiche gewesen, hier eine classische Erklärung findet. Nun hat schon Stilling (I. I. pag. 323) bemerkt, dass der Inhalt des fraglichen Stückes, wie nämlich Artawan einen verhängnissvollen Traum hatte, und wie ihn dann Artashir mit Hilfe seiner Geliebten überwand und das Perserreich gewann, ebenso bei neupersischen Historikern vorkommt, nur dass das Mädchen nicht Artadukta, sondern Gulnar genannt wird. Um dies etwas genauer zu bestimmen, Firdusi ist es, der im Shahnameh die Geschichte bis in die Einzelheiten hinein ebenso erzählt (bei Görres II, 404 und Mouradzea D'Ohsson II, 159), und, augenscheinlich von ihm abhängig, Chondemir (bei d'Herbelot, Bibl. orient. s. v. Ardschir Babegan), während Tabari (bei Vans Kennedy in den Bombay Transactions III, 40 und Zotenberg II, 1 ff.), dem sich die grosse Masse der arabischen <sup>1)</sup> und neupersischen Historiker anschliesst, über Artashir's Aufkommen einen abweichenden, strenger historisch gehaltenen Bericht gibt. Firdusi's Werk geht zurück auf das Chodäināmeb, welches Danishwer im Auftrage Königs Jazdegerd III. auf Grund der von Chosru I. gesammelten „Königssagen“ zw. 632—636 in Pehlewi verfasst hatte (vgl. Mohl zum Firdusi I, p. 16) und das schon im J. 731 in das Arabische übersetzt worden war (Mas'ûdî in den Not. et extr. VIII, 165); später ist es vielfach bearbeitet worden. Gegen die Zurückführung des fraglichen Abschnittes des griechischen Textes auf eine abgeleitete arabische Quelle spricht, sollte selbst eine solche der Zeit nach möglich sein, das im Verhältniss wenigstens zu Firdusi ausserordentlich viel reichere Detail: weder von der Rangordnung der vier Könige arsakidischen Geblütes noch von den Namen Ζηκῶς und Καρινῶς, von denen der erstere aus Menandros (Fragmm. hist. Graec. IV, 206) <sup>2)</sup> in der Form Ζιζ als eine der höchsten Würden bei den Persern, der andere aus Mos. Chor. II, 28, 68 als Karên und Name des Familienhauptes des zweiten Zweiges der parthischen Arsakiden

1) Vgl. namentlich Ibn el-Athir I, 273.

2) Ausserdem findet sich der Name Zik auch bei Faust. Byz. IV, 35 p. 263. VI, 1 p. 307.

bekannt ist, und die beide nebeneinander auch bei Faust. Byz. IV, 55 p. 273 vorkommen, findet sich bei Firdusi und anderen Späteren eine Spur, ebensowenig wie von den drei Schlachten zwischen Artawan und Artashir, deren Geschichtlichkeit schon Stilling aus Cass. Dio LXXX, 3 nachgewiesen hat. Es bleibt nur eine Ableitung entweder aus der Quelle selbst oder aus der mündlichen Tradition übrig. Der griechische Uebersetzer giebt nicht Alles, was er kannte: er drückt dies selbst deutlich genug aus, indem er von der Auseinandersetzung der Rangordnung der Könige mit einem „*ἀρξομαι δὲ ἐκείθεν, ὅθεν τῆς πτώσεως ὁ Πάρθος ἀρχὴν ἐδείξατο*“ ganz unvermittelt auf Artawan und Artashir überspringt. Der Zusammenhang lehrt, dass ein Abschnitt über die Vorfahren des Artawan ausgelassen worden ist. Gerade ein solcher aber gieng nach Firdusi's ausdrücklichem Zeugnisse (bei Görres II, 400) in dem Königsbuche, aus dem er schöpfte, unmittelbar vorher. Aber auch das, was bei Firdusi auf die Geschichte von der Ueberwindung Artawan's durch Artashir folgt, muss dem griechischen Bearbeiter vorgelegen haben. Wenn er nämlich statt Gulnar dessen Geliebte Artadukta nennt, so ist das eine Verwechslung: Artadukht heisst „Tochter des Artawan“, und wir kennen aus Firdusi (II, 406. 411) die Geschichte der Tochter des Artawan, die Artashir nach seiner Thronbesteigung heirathete. Diese Gleichheit der Oekonomie zwischen dem griechischen Stücke und Firdusi nöthigt zur Annahme einer gemeinsamen schriftlichen Quelle. Ist aber das Stück wirklich aus dem Pehlewibuche<sup>1)</sup> geflossen, so ergibt sich daraus in Verbindung mit dem, was oben aus sprachlichen Gründen über die Abfassungszeit bemerkt worden ist, mit einiger Sicherheit, dass der griechische Uebersetzer des Agathangelos zwischen c. 555—642 geschrieben hat; ein solches Interesse für die Sasanidengeschichte, wie dieses Einschubsel voraussetzt, würde sich nämlich nach dem Untergange des persischen Reiches bei griechischen Lesern nicht wohl erklären lassen. Ich verhehle mir nicht, dass die von mir gewonnene Zeitbestimmung sich schwer mit zwei chronologischen Charakterismen vereinigen lässt, welche die griechische Uebersetzung für ihre Entstehungszeit an die Hand zu geben scheint. Die Gleichsetzung der armenischen Monate Hor'i mit September (§. 88 p. 99 = 159) und Sahmi mit Oktober des römischen Kalenders (§. 143 p. 165 = 607) scheint nämlich nur die Wahl zu lassen, entweder dass der Uebersetzer zu einer Zeit lebte, wo das armenische Wandeljahr eine solche Lage

---

1) Das Buch des Danishwer wage ich nicht geradezu als Terminus ante quem non hinzustellen, weil wir dann mit der Chronologie etwas zu sehr in's Gedränge kommen, und weil uns gar nichts darüber bekannt ist, in wie weit die von Chosru und Jezdegerd unternommenen Arbeiten durch Abschriften verbreitet waren: streng genommen ist auch von dem Buche des Danishwer nicht mehr als von der Chosroischen Sammlung überliefert, dass es nämlich im Archive von Madäin deponiert war.

hatte, dass jene beiden Monate den beiden römischen wirklich genau oder doch nach der Mehrzahl ihrer Tage entsprachen, oder dass er, wie Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 179 schliesst, nach der Einführung des festen Festjahrs durch Johannes Diaconus schrieb, in welchem der Hor'i ein für alle Mal der Zeit vom 10. September — 9. Oktober, der Sahmi der Zeit vom 10. Oktober — 8. November entspricht. Im ersteren Falle also, wo nicht in den Jahren 464—467, wo jene Gleichung zwischen Hor'i und September, Sahmi und Oktober eine genaue ist, so doch in dem Zeitraume von 399—520, wo sie zutreffender als jede andere ist; im letzteren nach dem Katholik Gregor's III. (1118—1166), unter welchem Johannes Diaconus thätig war<sup>1)</sup>. Drückt die zweite Annahme angesichts der oben besprochenen älteren Benutzungen der griechischen Uebersetzung ihren Verfasser viel zu tief herab, als dass sie ernstlich in Betracht kommen könnte, so macht wiederum die erste ihn älter, als sich mit seiner von mir nachgewiesenen Abhängigkeit vom Chodāināneh vereinigen lässt. Ich kann mich aber nicht entschliessen, die über dessen Entstehung unter Chosru I. uns überlieferten, sehr positiv klingenden Nachrichten trotz der späten Zeit, aus der sie stammen, einem Zeitkriterium zu opfern, das bei dem völligen Dunkel, welches bisher über allen solchen conventionellen Gleichungen zwischen dem armenischen Wandeljahre und den festen Jahren andrer Völker aus den Zeiten vor Johannes Diaconus ruhte, nicht anders als unsicher sein kann. Genau dieselben Schwierigkeiten wie unser Fall macht z. B. die Vergleichung des Dāsios, d. i. Juni, mit dem armenischen Mareri an zwei Stellen der armenischen Uebersetzung von Eusebios' Chronikon (I, p. 32. 49 Aucher.), die nur bis zum Jahre 398 zutrifft; jene Uebersetzung aber vor diesem Jahre entstanden sein zu lassen, ist so gut wie unmöglich, da sie dadurch älter würde als die armenische Bibelübersetzung, ja älter sogar als die Bildung des armenischen Alphabets. Ich möchte also die Vermuthung aufstellen, dass man eine solche Gleichung nicht von demjenigen Jahre an zu gebrauchen pflegte, wo sie relativ genauer als jede andre zu werden anfing, und in demjenigen Jahre sie aufgab, wo eine andre mit ihr verglichen genauer zu werden begann, sondern dass man ein Jahr zum Ausgangspunkte nahm, in welchem armenisches und römisches Jahr sich in Bezug auf die Monate (soweit dies wegen der verschiedenen Behandlung der Epagomenen in beiden überhaupt möglich ist) mit absoluter Genauigkeit entsprachen, und an dieser Gleichung, ohne sich um die mit jedem Quadriennium grösser werdende Verschiebung zu bekümmern, so lange festhielt, bis ein Jahr eintrat, in welchem durch eine andere Gleichung als die bisher angewendete jene absolut genaue Deckung des armenischen und des römischen Jahrs in Bezug auf die Monate hergestellt wurde. Der Neujahrstag des arme-

1) Vgl. Dulaurier, Recherches sur la chronologie Arménienne p. 112.

nischen Wandeljahrs fiel zum ersten Mal auf den 1. September im Jahre 344, auf den 1. August 468, auf den 1. Juli 592. Hier- nach würde sich als Grenze nach unten, wie für die armenische Uebersetzung des Eusebios das Jahr 467, so für die griechische Uebersetzung des Agathangelos das Jahr 591 angeben. Beides ist mit den anderweitigen Daten vereinbar. Die Abfassungszeit des griechischen Agathangelos liesse sich dann noch genauer auf die Jahre von c. 555—591 bestimmen. Um zur Erzählung dieses Buchs von Artashir und seiner Geliebten zurückzukehren, so lehrt uns übrigens deren Name Artadukht noch ein Zweites: so wenig mit dukht zusammengesetzte Frauennamen in der Sasanidenzeit etwas Seltenes sind, so ist doch die Bezeichnung der Tochter durch ein Compositum von dukht und dem Namen oder bei grösserer Länge dem ersten Theile des Namens des Vaters etwas specifisch Armenisches; die Mittheilung des Stückes muss also durch armenische Vermittlung erfolgt sein. Es kann diese Vermittlung auch darin bestanden haben, dass der Uebersetzer des Agathangelos kein geborner Grieche, sondern ein Armenier war, und ich halte das auch darum für wahrscheinlich, weil sich so gewisse Eigenthümlichkeiten der Uebersetzung, wie die ungrisch gedachten Composita, die Vertrautheit mit der armenischen Mythologie und die oben nachgewiesene Bekanntschaft mit anderen armenischen Geschichts- quellen ausser Agathangelos, am besten erklären. Diese Annahme würde freilich unmöglich sein, wenn der Uebersetzer, wie Langlois I, 115 glaubt, den bei einem Armenier undenkbaren Fehler begangen hätte, §. 10 p. 10 (26) das Pronomen *ziuroj*, „ihr“, für einen Eigennamen zu halten und deshalb zu übersetzen *τοῦ λεγομένου καὶ Ζωάγου πύργου*; allein schon Stilling (p. 328) hatte hier das Richtige gesehen: Dshor oder, wie eine griechische Quelle hat, *Τζούρ* ist wirklich der Name eines der beiden kaspischen Thore (Mos. Chor. II, 65; vgl. Patkanian im Jour. Asiat. Vlième sér. VII, 133), und der Fehler liegt auf Seiten des armenischen Textes, während der griechische das richtige *z'Dshoraj* wiedergegeben hat.

Die schwülstige, in ihrer ganzen Ausdehnung nur im armenischen Texte erhaltene Vorrede findet sich nur in zwei unter den sieben Handschriften, welche die Mechitaristen für ihre Ausgabe benutzt haben. Sie ist daher verdächtigt worden, obgleich schon die Mechitaristen (vers. ital. p. 201) darauf aufmerksam gemacht haben, dass Moses von Khorni und deutlicher noch Lazar von Pharbi<sup>1)</sup> auf jene Vorrede Bezug nehmen. Langlois hat jenen Verdacht namentlich dadurch zu begründen gesucht, dass die Vorrede ja auch in der griechischen Uebersetzung fehle (I, 99). Er hat völlig übersehen, dass die ersten Sätze des §. 1 der griechischen

1) Die Stelle ist cap. 2 (bei Langlois II, 259 ff.); man achte namentlich auf die Worte p. 260: „Si donc les gens avides de richesses“, etc.

Uebersetzung eine anfangs ziemlich treue, dann immer rascher und kürzer über den Wortschwall des Originals hinweggleitende Paraphrase des ersten Drittels der armenischen Vorrede enthalten, in welchem der Vergleich des Geschichtsforschers mit dem Kaufmann, der über das Meer fährt, um Schätze zu erwerben, todt gehetzt wird. Während aber dann im Urtexte dieser Vergleich noch des Breiteren begründet, die Schätze, die der Kaufmann heimbringt, mit denen, die das Buch des Verfassers biete, in Parallele gebracht werden und am Schluss noch eine Inhaltsangabe des Buches steht, bricht der griechische Bearbeiter kurz ab und eilt, die letzten zwei Drittel der Vorrede einfach streichend, mit den Worten „*εἰς τοῦτο οὖν καὶ πῆλαγος πραγμάτων εἰσελθὼν, βαδίσω τῇ λόγῳ ἐπὶ τὰ τῶν Ἀρμενίων πράγματα*“ zur Sache. Es liegt demnach nichts Anderes als eine jener schon besprochenen Kürzungen vor, durch welche der griechische Uebersetzer hier, wie anderwärts, seinen guten Geschmack bekundet hat, und wir werden im Folgenden von der Auskunft, welche die Vorrede über den Verfasser des Buches gibt, unbedenklich wie von etwas Gebrauch machen, das mit dem Inhalte der Geschichtserzählung auf völlig gleicher Linie steht.

Der Verfasser nennt sich Agathangelos, gebürtig aus Rom, erfahren in der Wissenschaft der Römer und Griechen und kundig der Schnellschreibkunst (p. 206 = 15); verfasst hat er sein Buch im Auftrage des Königs Trdat, er schreibt nicht auf Grund alter Sagen, sondern als Augen- und Ohrenzeuge: beides versichert er wiederholt (p. 206 = 15; §. 172 p. 198 = 657 und p. 207 = 18; §. 173 p. 199 = 658). Angesichts dieser Angaben erklärte Papenbroch (Acta SS. I. I. pag. 309) das Ganze für ein betrügerisches Machwerk; seine Nachfolger aber meinten, sich dabei nicht beruhigen zu können, und Stilling ist auf die, jüngst von Langlois (I, 100. 192) wiederaufgewärmte, Hypothese verfallen, es sei uns im schlimmsten Falle die Uebersetzung einer älteren verlorenen Schrift erhalten, deren Verfasser wirklich Augenzeuge der von ihm berichteten Begebenheiten gewesen sei. Es ist dies eine unwillkürliche Concession an die nationale Auffassung, welche in traditioneller Weise in Agathangelos den Historiker sieht, der an der Spitze der armenischen Literatur steht. Wer aber auch nur einen oberflächlichen Blick in die Schrift wirft, wird in der unglaublichen Lebenszähigkeit der gemarterten Heiligen, in den hin und herlaufenden Tachygraphen, welche die Worte der Heiligen nachschreiben <sup>1)</sup>, in der Nonne königlicher Herkunft, die, um sich den Liebesanträgen eines Tyrannen zu entziehen, mit grossem Gefolge durch die weite Welt zieht, in der Geschmacklosigkeit, den büssenden König in Gestalt eines wilden Schweines inmitten seiner Unterthanen die

1) §. 45 p. 51 (85); §. 75 p. 84 (136).

Predigt des Heiligen anhören zu lassen, in der Masslosigkeit, welche in den Zahlenangaben der Bekehrten herrscht, wird, sage ich, hier überall die wohlbekannten, stereotypen Züge der älteren Heiligenlegenden wiedererkennen. Der Titel des griechischen Textes „das Martyrium des h. Gregor“ trifft also in seiner Schlichtheit das Wesen der Sache ungleich besser, als die armenische Ueberschrift „Geschichte des grossen Trdat und der Predigt des h. Gregor des Erleuchtens“. Sieht man in dem Buche eben nichts als eine Heiligenlegende, so erklärt sich die Einkleidung von selbst: Augenzeuge muss der Verfasser gewesen sein, damit seine Berichte als auf das Beste bezeugt erscheinen; im Auftrage des beteiligten Königs muss er sie geschrieben haben, damit sie einen urkundlichen Charakter erhalten; *ταχυγράφος* muss er gewesen sein, weil es nur einem solchen möglich war, dem frommen Redeflusse der Heiligen zu folgen; römische Herkunft und Erfahrungheit in römischer und griechischer Wissenschaft wird ihm beigelegt, weil dies seine Fähigkeit, richtig zu berichten, in erhöhtem Masse zu verbürgen geeignet war; endlich Agathangelos wird er genannt, weil er die „gute Botschaft“ von der Einführung des Christenthums in Armenien bringt. Auch diese Art Einkleidung ist etwas für die älteren Heiligenlegenden Charakteristisches: Agathangelos, der Secretär des Königs Trdat, ist genau so authentisch wie Pasikras, der Knappe des h. Georg, und unzählige andere Autoren, deren Namen an der Spitze der Heiligengeschichten stehen. Wir haben es einfach mit einer üblichen schriftstellerischen Form zu thun, die kaum ernsthafter zu nehmen ist, als das bekannte lateinische Buch, auf das sich mittelalterliche Dichter mit Vorliebe berufen; von einem Betrüge kann im Grunde kaum die Rede sein. Agathangelos hat sich so wenig Mühe gegeben, die angenommene Maske festzuhalten, dass er schon auf der folgenden Seite, nachdem er jene Auskunft über seine Person gegeben, von den „geschriebenen Urkunden seiner Heimath“ redet, die er über die Predigt des Evangelium's in Armenien zu Rathe gezogen habe (p. 207 f. = 20), und hat schwerlich erwartet, dass ein in römischer und griechischer Wissenschaft erfahrenes Zeitalter ihn beim Worte nehmen würde. Es versteht sich eigentlich von selbst, dass bei der Untersuchung über den wahren Ursprung des Agathangelos von jener durchsichtigen Einkleidung vollkommen abgesehen werden muss.

Der Verfasser war kein Römer, sondern ein Armenier; erwiesen wird dies dadurch, dass ihm überall, wo seine Erzählung sich auf armenischem Boden bewegt, eine gute Localkunde zu Gebote steht, dass dagegen seine Schilderungen fabelhaft oder verschwommen werden, so oft er sich über Armenien hinauswagt. Er war nicht königlicher Secretär, sondern Geistlicher, wie der erbauliche Charakter der ganzen Schrift genügend bekundet; die besonders im Anfang eingeflochtenen Schilderungen der Kämpfe, welche Khosrov und Trdat anzufechten hatten, auf die in der Vor-



rede des Agathangelos (p. 206 = 16) besonders aufmerksam gemacht wird, haben nur den Zweck, neben den langen den Heiligen in den Mund gelegten Predigten etwas Abwechslung in die Erzählung zu bringen und durch sie in den Kreisen des kriegesischen armenischen Adels, die hierbei vorzugsweise als Leser in das Auge gefasst sind, das Interesse auch für den übrigen Inhalt des Werks rege zu machen. Nicht minder verräth der hierarchische Ton, der in grossen Partien desselben angeschlagen wird, den Priester. Der Verfasser war kein Zeitgenosse, vielmehr der Zwischenraum, der ihn von den erzählten Begebenheiten trennt, sehr erheblich. Dies folgt schon aus der Benennung Patriarch (hajrapet) für den Katholikos von Armenien, die das armenische Original allerdings nur Ein Mal (p. 207 = 19)<sup>1)</sup> und nicht, wie der griechische Uebersetzer sich das sehr häufig erlaubt hat, als eigentlichen Amtstitel gebraucht, und die zweimal (§. 162 p. 189 = 642; §. 165 p. 191 = 646) mit „Erzbischof“ wechselt; immerhin halte ich es für unmöglich, dass diese Bezeichnungen selbst als uneigentliche Jemand vor der Loslösung des armenischen Katholikats vom Stuhle von Cäsarea (378) in den Sinn gekommen sein sollten<sup>2)</sup>. Eine Grenze nach unten liegt in den Worten, welche §. 30 p. 34 (60) dem Gregor in den Mund gelegt werden: „am Tage des Auserwählens, einem Tage ohne Grenzen, ohne Zeit und ohne Zahl, welches ist der Anfang des 7. Zeitalters, an welchem Er ausruhen macht alle seine treuen Diener.“ Es war nämlich die Ansicht der älteren Kirche, dass der jetzigen Welt 6000 Jahre zugemessen seien und nach Ablauf derselben das tausendjährige Reich eintreten werde. Diese Ansicht modifizierte sich selbstverständlich, nachdem die Erwartung nicht erfüllt worden war, und damit wird es zusammenhängen, dass der griechische Uebersetzer der Stelle eine ganz veränderte Fassung gegeben hat<sup>3)</sup>. Nach der Weltära, welche der in Armenien damals gebrauchte sogenannte 200jährige Cyklus<sup>4)</sup> voraussetzt, würde der

1) Denn §. 161 p. 187 (639), wo die italienische Uebersetzung patriarchato hat, steht im Urtexte kathol'ikosuthiun.

2) Dagegen lässt sich die Erwähnung von *σηλῖται καὶ ἀπόκληστοι* §. 154 p. 178 (626) nicht zum Beweise dafür verwenden, dass die Stelle erst längere Zeit nach dem J. 423 (in welchem der h. Simeon zuerst auf eine Säule stieg) geschrieben ist: der armenische Text redet nur von Mönchen, „die sich in Höhlen geflüchtet und versammelt haben“, und der von Stilling (p. 392) hervorgehobene Anachronismus fällt lediglich dem griechischen Uebersetzer zur Last.

3) Dem Anfange des 7. Zeitalters ist eine Ausdeutung der Danielischen Jahrwochen und ihres Ablaufs substituiert.

4) Dieser ist eine Verlängerung des von Anatolios 277 aufgestellten 19jährigen Ostercyklus. Dass gerade das Jahr 353, in welchem vier solcher Perioden abgelaufen waren, von den Armeniern als Epoche ihres 200jährigen Cyklus genommen worden ist, kann nur darin seinen Grund haben, dass damals 11 grosse Osterperioden von je 532 Jahren seit Erschaffung der Welt abgelaufen waren. Dies geriebt das Jahr 5500 v. Chr. als erstes der Welt, was

Anbruch des 7. Jahrtausends im Jahre 501 erfolgt sein; hätte also Agathangelos nach diesem Jahre geschrieben, so würde er kaum in dieser Weise das tausendjährige Reich und das 7. Weltalter einander gleichgesetzt haben. Ferner kann man Stiltung (p. 811) darin nur beipflichten, dass sich aus dem Fehlen jeder Andeutung über Umstände und Art des Todes des Heiligen mit ziemlicher Sicherheit folgern lässt, dass dem Verfasser die Auffindung der irdischen Reste Gregor's unter Kaiser Zeno (474—491) noch nicht bekannt gewesen ist. Sichergestellt und näher präcisirt wird diese dem Werke selbst entnommene ungefähre Zeitbestimmung durch äussere Zeugnisse. Einen terminus ante quem non ergibt die Benutzung der um 412 entstandenen armenischen Bibelübersetzung, welcher die citirten Bibelstellen ganz conform sind (vgl. die Mechitaristen zur ital. Uebers. p. X); denn eine nachträgliche Aenderung derselben nach der neuen Uebersetzung würde doch wenig Wahrscheinlichkeit haben. Ein sicherer terminus post quem non ist in der Bekanntschaft des Moses von Khorni (zw. 459—481) und des Lazar von Pharbi (nach 485) mit dem Buche des Agathangelos gegeben. Eine genauere Zeitbestimmung wird erst gegeben werden können, wenn die Composition des Werkes untersucht worden sein wird.

Wir haben bei unserer Untersuchung absichtlich eine aus einer Pariser Handschrift des armenischen Agathangelos (ancien fonds, no. 51) veröffentlichte Notiz unberücksichtigt gelassen, die ich um ihrer möglichen Wichtigkeit Willen nach dem nicht ganz klaren Wortlaute wiedergeben will, in dem sie bei Langlois I, 103 steht: „que le texte arménien d'Agathange qui nous est parvenu est une traduction faite sur une version grecque par un écrivain du septième siècle, Eznig le prêtre, auteur différent de Eznig de Gogh, qui vivait au cinquième siècle. Eznig a entrepris, à ce qu'il paraît, sa traduction à l'occasion de la première invention des reliques de sainte Hripsimé, sous le patriarcat de Gomidas.“ Man wird wohl thun, diese Angabe mit Vorsicht aufzunehmen. Bisher haben die competentesten Beurtheiler in dem Stile des armenischen Agathangelos nicht nur keine Spur des Uebersetzenseins aus dem Griechischen, sondern gerade die bestimmtesten Beweise der Originalität gefunden. Hat der Verfasser, der sich hinter der Maske des Agathangelos verbirgt, wirklich in der von uns ermittelten Zeit gelebt, so würde die Wahl der griechischen Sprache für eine von einem Armenier für ein armenisches Publicum geschriebene Schrift

---

sich nur um zwei Jahre von dem älteren Ansatz des Africanus entfernt. Die Armenier scheinen, wie ich aus dem Stillschweigen von Dulaurier. *Recherches sur la chronologie Arménienne* I, 47 ff. schliesse, von dem Allen nichts zu wissen. Die Sachlage ist aber für den, der die Dinge im Zusammenhange der Gesamtentwicklung der österlichen Chronologie bei den orientalischen Christen betrachtet, klar genug.

schlechthin unbegreiflich sein. Wer aber den Agathangelos für das hielt, wofür er selbst sich ausgegeben hat, der musste, da er in diesem Falle etwa 76 Jahre vor der Einführung des armenischen Alphabets geschrieben haben müsste, eine Abfassung seiner Schrift in syrischer oder griechischer Sprache, und zwar, da Agathangelos ein Römer sein will, in griechischer, mit Nothwendigkeit annehmen. Lernten nun die Armenier einen griechischen Text desselben Buches kennen, so lag ihnen die Annahme ungemein nahe, dieser Text sei das Original, ihr eigner eine Uebersetzung. Indess die Notiz enthält zu positiv lautende Daten, als dass sie sich hieraus allein erklären liesse; ich denke, ihr Verfasser hat Kunde von einer verwandten schriftstellerischen Leistung des Priesters Eznik gehabt und diese Kunde missverstanden. Erwägt man, dass Eznik um das Jahr 618 geblüht haben soll, also auf ihn das, was oben über Zeit und Nationalität des griechischen Uebersetzers des Agathangelos ermittelt ward, gut passt, so wird man die Vermuthung vielleicht nicht unwahrscheinlich finden, dass die Notiz der Pariser Handschrift uns positive Kunde nicht über den vermeintlichen armenischen Bearbeiter einer griechischen Version des Agathangelosbuchs, sondern über den Urheber der griechischen Uebersetzung des armenischen Originals bewahrt hat.

Agathangelos ist kein Meister der Darstellung, sein Stil ist breit und reich an Wiederholungen; man vergleiche die hierfür charakteristische Stelle §. 69 f. p. 76 ff. (123 ff.). Besonders häufig sind diese Wiederholungen, wenn die Erzählung durch eine Einschaltung unterbrochen worden ist und der Faden wieder aufgenommen wird; und zwar erfolgt die Wiederholung dann meistens mit ähnlichen Worten wie die an der ersten Stelle gebrauchten, und Einschaltung sowohl als Wiederholung so, dass der Leser glauben muss, es handle sich beidemal um etwas Neues, wodurch die Erzählung einfach weiter geführt werde. §. 92 p. 103 (164) war erzählt worden, wie der König und die übrigen Besessenen dem aus dem Verliess kommenden Gregor entgegeneilten, dann war §. 94 p. 105 (167) der Beginn der Predigt Gregor's gegeben und §. 108 p. 121 (541) ausdrücklich bemerkt worden, der König habe sich von Stund' an nicht von Gregor getrennt. Plötzlich heisst es nun §. 110 p. 124 (545), der König habe sich unter den wilden Thieren im Busche herumgetrieben, und als Gregor aus dem Verliesse kam, seien ihm alle Besessenen, und unter ihnen auch der König, entgegengelaufen, da habe Gregor ihnen von Gott wenigstens in so weit Heilung erbeten, dass sie im Stande waren, seine Predigt zu hören. Augenscheinlich bemerkte der Verfasser erst jetzt, wo er den König zu Gregor reden liess, dass er einen wichtigen Umstand, nämlich die Wiedererlangung des Verstandes und menschlicher Rede von Seite der Besessenen, zu erzählen vergessen hatte, und holte den betreffenden Abschnitt so, wie er in der Quelle stand, nach. Der ganze §. 110 ist also eine Einschaltung, die eigentlich

in Plusquamperfekt hätte gesetzt werden sollen; die Wiederaufnahme der Erzählung geschieht zu Anfang von §. 111 durch Wiederholung derselben Notiz über die Ebergestalt des Königs, bei welcher sie vorher abgebrochen worden war. In gleicher Weise richtet Gregor nicht weniger als dreimal die Aufforderung zum Bau von Capellen der Märtyrerinnen an die Gemeinde (§. 108 p. 121 = 540. §. 111 p. 125 = 547. §. 121 p. 136 = 564), weil der Erzähler sich das erste Mal durch den Bericht über geistliche Uebungen, das zweite Mal durch die Beschreibung der Vision Gregor's unterbrochen hatte. Nicht minder wird dreimal erzählt, dass Gregor sich in die Einsamkeit und Einöden zurückgezogen habe, dreimal, dass er von da aus von Zeit zu Zeit zu einem Besuche der Gemeinde gekommen und wieder gegangen sei (§§. 155—158 p. 179—184 = 627—634): immer wieder hatte sich nämlich der Verfasser durch theologische Excurse unterbrochen. Besonders gern kommt er auf die Schilderung des Zustandes des in einem Eber verwandelten Königs zurück (§. 89 p. 100 = 160; §. 109 p. 123 = 544; §. 123 p. 140 = 569), offenbar, weil dies ein populäres Thema war. Solche Wiederholungen etwa aus nachlässiger Benützung mehrerer ähnlicher Quellen nebeneinander zu erklären, wäre, wie leicht einzusehen ist, nicht angehen; wohl aber geben sie der Quellenforschung eine verthvolle Handhabe, in so fern sie uns auf Einschaltungen aufmerksam machen, die der Verfasser vorgenommen hat, sei es aus einer und derselben, sei es aus anderer Quelle.

Nicht aber in die Kategorie dieser Wiederholungen gehört das doppelte Eintreten des Trakt §. 37 p. 62 (102) und §. 37 p. 65 (106): von ihnen zerfällt das erste auf die Verkünder der Güter angabon, das zweite nennt direkt die Christen. Im Tracten ist der Inhalt der gleiche. Für das eine ist neben dem andern kein Raum, sie müssen aus verschiedenen Quellen sein. Während das zweite farblos gehalten ist, ruft das erste im Eingange die Güter Armuth, Auster und Fahnen an und vertritt sich dadurch mit einer Reihe durch das ganze Buch sich durchziehender Nachrichten über Gregor's Missionsthatigkeit. Die sich durch den Bericht über die Missionen ihrer armenischen Missionen auszeichnen. Demselben Kreise gehört auch der in den vorhergehenden Partien gegebene Bericht über das Martyrium des Gregor wenigstens theilweise an, wie aus der Färbung des Eingangs §. 37 z. 33—43 hervorgeht. Gewiss sind beide Tracten durch einen Satz, der kurz das, was schon ganz oben §. 35 z. 71—74 gesagt worden war, dass nämlich Gregor während seiner ersten Missionsthatigkeit wieder die Tracten gegen sich verschüttet und zur noch ausführlicher damit zu sein, die Tracten während der 13 Jahre gegen, die Gregor in Tracten zu sein. Es ist natürlich, dass innerhalb des Tracten mehrere Tracten des Tracten Tract und des Tracten, welche in Tracten ersten Tracten Tracten

ist, ihren Abschluss erhält. Also ist hier die Commissur, mit dem zweiten Edikt hebt eine neue Quelle an. Noch zwingender für die Annahme verschiedener Quellen sind mehrfache unlösbare Widersprüche in der Erzählung. Im ersten Theile derselben wird drei Mal gemeldet, dass Gregor im Verliesse von Artashat 18 Jahre zugebracht habe (§. 54 p. 60 = 99; §. 56 p. 61 = 101; §. 57 p. 65 = 65). Später aber heisst es, und zwar ebenfalls an drei Stellen, es seien 15 Jahre gewesen (§. 90 p. 101 = 162; §. 96 p. 107 = 172; §. 101 p. 112 = 180); die letzteren sind aus dem Abschnitte, der die Translation der h. Rhipsime und ihrer Gefährtinnen und die damit untrennbar verbundene Predigt des h. Gregor erzählt. Dieser Theil ist folglich aus einer anderen Quelle geflossen als der erste. Ein weiterer Widerspruch findet sich §. 127 p. 144 f. (577), wo es, nachdem die Vollendung des Capellenbau's berichtet worden, heisst: „und alle die zahlreich versammelten Menschen wurden ein jeder geheilt, die aussätzigen, die gelähmten, die erstarrten, die wassersüchtigen, die besessenen, die verkräppelten, die hinkenden.“ Vorher war immer nur von Besessenen die Rede gewesen, und §. 89 p. 101 (161) war eingehend erzählt worden, wie der böse Geist in die Einwohner von Val'arshapat gefahren sei und sie rasen gemacht habe. In der ganzen Erzählung von der Translation der hh. Rhipsimen<sup>1)</sup> spielen diese Besessenen eine grosse Rolle, während hier von ihnen nur ganz beiläufig unter anderen Kranken die Rede ist. Dies weist auf zwei ganz verschiedene Berichte hin. Auf jene Stelle in §. 127 folgt nach wenigen allgemeinen Worten, welche die Bekehrung Armeniens zum Evangelium erwähnen, der schon oben charakterisierte Theil, welcher von der Missionsthätigkeit Gregor's in den einzelnen armenischen Provinzen handelt. Unmittelbar vorher war gemeldet worden, wie der in ein wildes Schwein verwandelte König Trdat seine völlige menschliche Gestalt wiedererlangte. Dieser König in Ebergestalt bildet aber ein Glanzstück der Translation der hh. Rhipsimen, die hierdurch einen passenden Abschluss erhält. Dies führt zu der Annahme, dass hier ein Wechsel der Quelle eingetreten ist und mit den Worten über die Heilung der verschiedenen Kranken in §. 127 eine andere, und zwar die bereits dem ersten Theile des Agathangelos zu Grunde gelegte Quelle anhebt.

Ferner liegt ein greller Widerspruch darin, dass Gregor §. 168 p. 184 f. (635) sich den Bitten des Königs, bei ihm zu bleiben und ihn auf seinen Reisen zu begleiten, nicht fügt, sondern es vorzieht, unter Fasten und Beten in der Einöde zu leben, dann aber §. 165 p. 191 (646) ohne Weiteres den König auf seiner Reise nach Rom begleitet und da, ohne ein Wort darüber zu verlieren,

1) Mit diesem Plural bezeichnen die Armenier die Rhipsime, Gsiane und ihre 35 Genossinnen; auch wir werden uns desselben im Folgenden der Kürze halber bedienen.

die Huldigungen des kaiserlichen Hofes entgegennimmt. Das ganze Stück, welches den Besuch Königs Trdat bei Constantin dem Grossen enthält, muss aus anderer Quelle stammen als die vorhergehende Erzählung. Ein sicheres äusseres Kriterium der Einschaltung ist, dass diesem Stück ein Satz vorausgeht, welcher besagt, Gregor habe seine Schüler besucht und in der wahren Lehre bestärkt, und dass nach dem Abschluss des Stücks die Erzählung mit einem Satze desselben Inhalts und fast mit denselben Worten wieder weitergeführt wird. In diesem nicht sehr umfänglichen Stücke nun (§§. 163—168 pp. 189—195 = 642—652, bis zu den Worten „und sie bauten und schmückten noch andere ihrer Kirchen“) wird nicht weniger als dreimal auf das Martyrium und die Translation der hh. Rhipsimen angespielt. Ueber §. 167 p. 194 (650) wird später zu reden Gelegenheit sein. §. 166 p. 193 (649) enthält eine kurze Inhaltsangabe jenes früher gegebenen Stücks, die auch nicht verfehlt den in einen Eber verwandelten König in Erinnerung zu bringen, und an der der Hinweis auf den Ort, an welchem die Märtyrerinnen ruhen, besonders charakteristisch ist: die Beziehung auf den Localcultus der Heiligen in Val'arshapat ist es nämlich, die in jenem früheren Stücke vor allem in den Vordergrund tritt. Endlich die dritte Stelle §. 168 p. 195 (652), mit welcher der Bericht über Trdat's Besuch bei Constantin schliesst, enthält die Notiz, dass Trdat und Gregor nach der Stadt Val arshapat, wo die Capellen der heiligen Märtyrerinnen, zurückgekehrt seien und die vom Kaiser geschenkten goldnen Kleinode in die Grabstätte dieser Heiligen gethan hätten. Zu diesen äusseren Zeichen der Zusammengehörigkeit kommt noch ein inneres. Die beiden dem Martyrium und der Translation der hh. Rhipsimen charakteristischen Eigenschaften, die phantastische Färbung und die hierarchische Tendenz, von denen in den die Missionsthätigkeit Gregor's behandelnden Stücken nichts zu spüren ist, finden sich hier wieder. Der Zug des Trdat zum Besuche Constantin's mit einem Gefolge von 70,000 Mann entspricht ganz der Flucht der hh. Rhipsimen mit 70 Gefährten und Gefährtinnen von Rom quer durch das römische Reich nach Val'arshapat, und in den Ehrenbezeugungen, die Gregor von Constantin dem Grossen erhält, findet der schrankenlose Gehorsam, den der König Trdat beim Capellenbau demselben Gregor geleistet hatte, ein passendes Gegenstück. Es kann somit keinem Zweifel unterliegen, dass beide Stücke denselben Ursprung haben.

Getrennt sind beide Stücke durch die Schilderung von Gregor's Thätigkeit als Missionär und dann als Katholikos. Auch hier ist nicht Alles aus Einem Gusse. Die Einsetzung von Bischöfen wird zweimal oder, wenn wir die allgemeine Erwähnung §. 151 p. 174 (621) mitrechnen, sogar dreimal erwähnt: §. 154 p. 178 (626) heisst es, aus den bekehrten Kindern heidnischer Priester seien 12 zu Bischöfen auserwählt worden, die Zahl der Anderen anzugeben, die Bischöfe wurden, sei unmöglich; dagegen hören wir §. 158 p. 184 (634),

die Zahl der von Gregor ernannten Bischöfe habe über 400 betragen, während die Priester, Diaconen, Lectoren und anderen Geistlichen, die er ordinierte, unzählige waren. Wenigstens die letzteren zwei Stellen kann nicht ein und derselbe Originalschriftsteller geschrieben haben. Beide Stellen unterbrechen den Zusammenhang: an der ersten schliesst sich die Angabe, dass Gregor, um ein gutes Beispiel zu geben, von Zeit zu Zeit mit Mönchen in die Einsamkeit gegangen sei, während seiner Abwesenheit dem Al'bianos die Obhut der Gemeinde überlassend, unmittelbar an die Einführung von Mönchen durch Gregor an; das Einschiesel über die aus den Heiden genommenen Bischöfe knüpft, und zwar zum Theil unter Wiederholung von schon Gesagtem, an die §. 152 p. 175 (622) gegebene Nachricht über die Schulen an, die Trdat auf Gregor's Antrieb zur Unterweisung der Kinder der Heidenpriester einrichtete, ist aber nicht unmotiviert, indem es aus Anlass der Nennung des Al'bianos, des ersten aus den Heiden genommenen Bischofs, über diesen eine Nachricht geben will, und es liegt kein Grund vor, einen Wechsel der Quelle anzunehmen. An der zweiten Stelle geht voraus eine Notiz, dass Gregor sich in die Einsamkeit zurückgezogen habe, es folgt eine andere über die Bitten, mit denen Trdat ihn vergeblich bestürmt habe, am Hofe zu bleiben; beide gehören nothwendig zusammen, die dazwischen geschobene Stelle über die Ordinationen Gregor's und über den Bund, den Trdat mit seinen Unterthanen machte, dass sie der reinen Lehre treu bleiben sollten, ist eine rein äusserliche Zuthat, die nur durch ein mechanisches Durcheinanderschieben verschiedener Quellen zu erklären ist. Es gilt, nachdem dies einmal festgestellt worden ist, diese verschiedenen Quellen auch in dem Abschnitte, der zwischen der Translation der hh. Rhipsimen und dem Besuche Trdat's bei Constantin liegt, auseinander zu halten. Die Stelle vom Besuche Gregor's bei seinen Schülern, an deren Wiederholung wir oben den Abschnitt über Trdat's Reise nach Rom als eingeschaltet erkannten, kommt in wenig anderer Fassung noch ein drittes Mal vor: §. 161 p. 187 (639) heisst es, Gregor habe die von ihm bekehrten und unterwiesenen Landschaften besucht und im Glauben gestärkt. Zwischen dieser und der ähnlichen §. 162 p. 189 (642) liegt ein Abschnitt, der in sehr allgemein gehaltenen Ausdrücken die Frömmigkeit des Königs Trdat beschreibt. Schalten wir diesen aus, so schliesst er sich einerseits trefflich an die zuletzt ausgeschaltete Stelle an, an deren Schluss von dem Bunde die Rede ist, den Trdat mit seinem Volke machte, und leitet andererseits passend über zu dem Bericht von den frommen Handlungen Constantin's, deren Ruf den Trdat zu dem Entschluss trieb, ihn zu besuchen. Spuren derselben Quelle lassen sich auch im Vorhergehenden nachweisen. §. 152 p. 176 (623) wird gemeldet, Gregor sei zuerst auf seinem Gute Er'otantak, in der Provinz Ajrarat, in der Stadt Val'arsbapat eingetroffen und habe an dem in der Vision ihm bezeichneten Orte das Gotteshaus aufgebaut; auch sonst

habe er an Stelle der zerstörten Tempel überall Kirchen gegründet und Priester geweiht. Dies Alles kommt ganz unvermittelt; denn im Vorangehenden war längst von den Massregeln die Rede, welche Gregor nach seiner Rückkehr getroffen, auch über die Erbauung von Kirchen und die Consecration von Priestern war in §. 151 p. 174 (620) eingehend berichtet worden. Schalten wir auch diese Stelle aus, so gereicht dies nicht nur dem Zusammenhange der Erzählung zum entschiedenen Vortheil, sondern die Endworte der Stelle, welche von der Priesterweihe handeln, führen auch abermals ganz von selbst zu den Anfangsworten der zuerst von uns ausgeschalteten Stelle §. 155 p. 184 (634) hinüber, in denen die Einsetzung der Bischöfe erzählt wird: über den Anfang der Stelle wird später gehandelt werden. Nicht so leicht ist die Ermittlung des Quellenverhältnisses in den Stücken, welche die Wahl Gregor's zum Katholikos, seine Reise nach Cäsarea, seine Ordination und seine Rückkehr berichten. Während sich die mit diesen Dingen eng verbundenen Beschreibungen der Zerstörung der Tempel von Ashtishat und von Bagowan durch ihre reichen mythologischen Mittheilungen und gute Localfärbung sofort als zu der Quelle gehörig ankündigen, welche Gregor's Missionsthätigkeit in den armenischen Provinzen schildert, so verräth hingegen der wiederholte Hinweis auf das Martyrium der hh. Rhipsimen und auf die damit zusammenhängende Verwandlung des Irdat in einen Eber in den Briefen an und von Leontius (§. 137 p. 157 = 594 und §. 145 p. 167 = 610) und die hierarchisch angewehrte Schilderung des Gepräges, mit welchem der Heilige gen Cäsarea zog, und der Ehren, die ihm da erwiesen wurden, nicht minder bestimmt eine andere Quelle, deren Identität mit der uns bereits bekannten, welche die Predigt Gregor's mit der Translation der hh. Rhipsimen in Verbindung brachte, nunmehr ausser Zweifel gesetzt wird. Von der Zerstörung der Tempel lässt sich die Einführung des Cultus der Reliquien Johannes des Täufers und des Märtyrers Athanagenes nicht trennen, der Schluss also von den Worten an „Und er gebot, dass das Gedächtniss der Heiligen, die er mitgebracht hatte, festlich begangen würde, u. s. w.“ (§. 150 p. 173 = 619) gehört der bessern Quelle an. Vorher ist von der Taufe des Königs und der grossen Masse seiner Unterthanen die Rede, zu der sie sich auf Gregor's Befehl durch 1 Monat Fasten und Beten vorbereiten, während er selbst mit den von Cäsarea mitgebrachten Mönchen den gewohnten geistlichen Übungen oblag. Nachdem dies erwähnt worden, heisst es §. 149 p. 172 (616), er habe an dem Orte eine Kirche gebaut und in derselben die mitgebrachten Reliquien deponiert, und dergleichen habe er im ganzen Lande Kirchen errichtet und Priester geweiht. Dann erst wird mit den Worten „Und als die Tage der Fasten abgelaufen waren“ zur Erzählung der Taufe übergegangen. Diese den Zusammenhang hier ganz unpassend unterbrechende Stelle muss ihrem Inhalte nach der bessern Quelle angehören, und



ihr Ende schliesst sich auch ganz passend an den Anfang des nächsten Stückes an, welches wir ihr so eben zugewiesen hatten. Die Umgebungen dagegen, in denen der mit einem Wunder verbundene Taufakt beschrieben wird, müssen der andern Quelle angehören, die wir der Kürze halber als die priesterliche bezeichnen wollen, und der Inhalt des zuletzt für sie ermittelten Stückes schliesst sich schicklich an die Beendigung des Taufaktes an. In den auf die bessere Quelle zurückgeführten Stellen wird auf den Flecken hingewiesen, in welchem das Fest der hh. Johannes und Athanagenes gefeiert werden solle. Folglich stammt im Vorhergehenden (§. 144 p. 166 = 608) die zweimalige Erwähnung des Fleckens Bagowan „der in parthischer (d. i. armenischer) Sprache Ditsawan <sup>1)</sup> heisst“, ebendaher; es lässt sich dies auch von anderer Seite her durch die Parallelstelle §. 134 p. 153 (590) erweisen, an welcher mitten im Zusammenhange der Missionsthätigkeit Gregor's der Stadt gedacht wird, „welche in der Sprache der Parther Bagajar'idsh genannt wird.“ Die beiden Nennungen jenes Fleckens sind getrennt durch die Angabe, Gregor habe alle Landschaften durchzogen, um sie mit Kirchen und Priestern zu versehen und zu taufen, eine Angabe, die hier nothwendig in den Zusammenhang gehört, weil sie den Grund des langen Wartens des Königs angibt. Eine Notiz ganz desselben Inhalts ist aber vorhergegangen, unmittelbar vor der Nachricht, dass König Trdat mit dem ganzen Hofe, der Königin Ashkhën und seiner Schwester Khosrovidukht von Val'arshapat aufgebrochen sei, um dem h. Gregor entgegen zu gehen. Sowohl die Verdopplung, als der Inhalt dieser Nachricht führt auf eine zweite, die priesterliche Quelle; denn nur in dieser, nie in der besseren Quelle werden die beiden königlichen Frauen erwähnt. Eine fernere Verdopplung liegt aber auch in den Worten, Gregor sei mit den ihn begleitenden Dienern des Evangelium's am Fusse des Berges Npat eingetroffen; da dies nur ein andrer Ausdruck für das unmittelbar vorher erwähnte Eintreffen im Flecken Ditsawan ist, so muss an den Bericht der besseren Quelle eine Parallelstelle der priesterlichen angefügt worden sein. Beide Quellen, die hier sehr durcheinandergeschoben sind, haben also das Wiedersehen zwischen Gregor und dem Könige in ähnlicher Weise erzählt. Aber auch die Taufe muss die bessere Quelle enthalten haben, da die Einsetzung des Festes Johannes des Täufers am Neujahrstage offenbar mit derselben in Verbindung steht. Eine Vergleichung führt uns darauf, dass der Monat, welchen der König in der bessern Quelle auf Gregor wartet, für identisch zu halten ist mit dem Monate der Vorbereitung in der priesterlichen, und dass die auf die zweite Notiz vom Eintreffen Gregor's folgende „jubilende Rückkehr“ vom Euphrat in den Flecken nach der Begegnung des Königs mit dem

1) An der zweiten Stelle Ditsawan.

Katholikos identisch ist mit der in der priesterlichen Quelle stark hervorgehobenen „jubelnden Rückkehr“ von der Taufe im Euphrat: die Worte „Gregor erfüllte Alle mit der Gnade des Evangelium's Christi“, welche dort vorangehen, wird man geradezu als Hinweis auf die Taufe ansehen dürfen, deren genauere Beschreibung aus harmonischen Rücksichten unterdrückt worden ist. Was auf dieses aus beiden Quellen zusammengesetzte Mosaik folgt, gehört der priesterlichen, was vorausgeht, der besseren Quelle an. Hier ziehen weisse Maulthiere den Wagen, der die Reliquien der Heiligen trägt (§. 142 p. 163 = 604); wenn vorher (§. 139 p. 159 = 598) Gregor selbst auf einem von weissen Maulthieren gezogenen Wagen fährt, so ist die Verwandtschaft der Nachrichten unverkennbar, aber es ist daraus eher auf Verschiedenheit als auf Gleichheit der Quellen zu schliessen. Auch die Bezeichnung der Stadt Cäsarea, „welche in haikanischer Sprache Majach heisst“, §. 136 p. 156 (594), verräth einen andern Sprachgebrauch als den der besseren Quelle, welcher oben der Ausdruck „parthische Sprache“ als eigenthümlich nachgewiesen war. Noch bestimmter weist die sich durch den eigentlichen Reisebericht durchziehende hierarchische Tendenz auf die priesterliche Quelle hin. Auch der Bericht über den Besuch Gregor's in Sebaste und die von dort mitgenommenen Mönche (§. 140 p. 161 = 601) gehört dieser an; denn von diesen ausländischen Mönchen ist zweimal an Stellen die Rede, welche wir der priesterlichen Quelle vindicieren mussten, im übrigen Buche werden erst später Mönche erwähnt, ohne dass etwas über ihre Herkunft gesagt wäre. Auch die danebenstehende Erwähnung der gnadenbringenden Reliquien darf uns nicht irre machen, die allerdings in der besseren Quelle eine so grosse Rolle spielen; es ist wohl zu beachten, dass sie da, wo sie in ihr entlehnten Stücken zuerst vorkommen, so erwähnt werden, als sei ihrer vorher noch nicht gedacht worden (§. 142 p. 163 = 604). Wir stehen also nicht an, den Bericht über die Designierung Gregor's zum Katholikos, seine Reise nach Cäsarea und seine Rückkehr bis zur Wiederbetretung armenischen Bodens in seinem ganzen Umfange auf die priesterliche Quelle zurückzuführen. In den vorhergehenden Abschnitten, welche Gregor's Missionsthätigkeit in den armenischen Provinzen berichten, wird der Fluss der Erzählung merklich unterbrochen durch ein Stück, in welchem hervorgehoben wird, Gregor habe an allen Orten nur die Ummauerung der künftigen Gotteshäuser aufgeführt und das Kreuz aufgepflanzt, aber weder den Grundstein der Kirchen gelegt noch Altäre errichtet: denn noch habe er die Ehre des Priesterthums nicht gehabt (§. 131 p. 149 = 584); daran schliesst sich die Notiz, dass Gregor den König Trdat mit seiner Familie und das ganze Haus der Arshakunier im christlichen Glauben unterwiesen habe. Jene Gesetzesgenauigkeit entspricht genau dem Verfahren, welches die Translation der hh. Rhapsimen den Gregor einhalten lässt: er weigert sich, das von den Grossen dar-

gebrachte kostbare Geräthe dem Dienste der Heiligen zu weihen, und befiehlt es zu verwahren, „bis sie einen Hohenpriester haben würden, der die Sachen dann zum Dienste des Altars heiligte“ (§. 123 p. 139 = 569). Scheiden wir die Stelle als aus der priesterlichen Quelle eingefügt aus, so leitet in dieser der Hinweis auf die noch fehlende Ordination passend über auf die Erzählung von Gregor's Erhebung zum Katholikos, und die Schlussworte über die Unterweisung des königlichen Hauses im Christenthum schliessen sich auf das Engste an den Satz an, welcher der Wahlgeschichte unmittelbar vorausgeht, in welchem es heisst, dass Gregor darauf den Hof und die Grossen im Glauben unterwiesen habe (§. 134 p. 154 = 590). Es ist uns somit gelungen, auch für die ganze Partie zwischen der Translation der hh. Rhipsimen und dem Besuche Trdat's bei Constantin die priesterliche Quelle, der diese beiden Abschnitte eigenthümlich sind, durch Ausscheidung in ihrem Wortlaute wieder herzustellen und dadurch auch die Provenienz des Restes zu sichern.

Das früheste von uns bisher dieser Quelle zugewiesene Stück ist das zweite der von König Trdat gegen die Christen erlassenen Edikte. Dieses bereitet durch seinen Inhalt auf die Geschichte der hh. Rhipsimen vor, zugleich aber schliesst es auch die Leidensgeschichte des h. Gregor ab, auf die ausdrücklich hingedeutet ist. Die Annahme ist also kaum abzuweisen, dass diese Quelle, welche mit der Translation der hh. Rhipsimen die Predigt Gregor's eng verknüpft hat und die Vorgeschichte desselben durchweg voraussetzt, auch das Martyrium des h. Gregor am Hofe des Trdat mit enthalten hat. Eine Bestätigung dieser Annahme gewährt das Folgende. Die andere Quelle über Gregor's Leben, welche sich durch ihre Kunde der armenischen Mythologie auszeichnet, ist durchweg so sachlich gehalten, dass es schwer fällt zu glauben, dass die wüsten Martern des h. Gregor, welche mitten in der aus ihr geflossenen Erzählung des ersten Theils stehen, ihr wirklich ursprünglich eigen sind. Dieser a priori berechtigte Zweifel wird durch eine genaue Untersuchung des Anfangs und des Endes des betreffenden Stückes völlig bestätigt. Die ersten Ansprachen des Königs an Gregor §. 22 p. 25 = 47. §. 28 p. 31 = 56) sind nicht nur der Sachlage angemessen, sondern tragen auch durch den wiederholten Hinweis auf Namen, solenne Beiwörter und Eigenschaften der armenischen Götter den Stempel jener guten Quelle; und indem der h. Gregor antwortet, es habe vielleicht einmal eine Frau Namens Anahit gegeben, die durch allerlei Spukgebilde die Menschen verleiht habe, ihr Tempel und Bildsäulen zu errichten (§. 24 p. 26 = 50), dann, dass die Verehrung der Götzenbilder zuerst durch den Eigennutz der Bildhauer aufgekommen sei, spricht er Ansichten aus, die durchaus der Auffassung der älteren Kirche entsprechen. Hiervon stechen alle folgenden Wechselreden, die einen ganz farblosen Charakter tragen, stark ab. Gregor's Reden arten immer

mehr in Predigten aus, der König beantwortet sie eigentlich nur noch durch Anordnen neuer Martern. Ueberraschend kommt dann §. 54 p. 59 (97) die Wendung, der König sei noch unschlüssig gewesen, ob er den Märtyrer durch freundliches Zureden umstimmen oder durch neue Martern aufreiben sollte, als ihm angezeigt worden, dass Gregor der Sohn des Königsmörders Anak sei, und da habe er ihn ohne Weiteres in das Verliess von Artashat werfen lassen, dass er darin umkäme. Diese sehr post festum sich einstellende Absicht freundlichen Zuredens, sowie die darauf folgende prompte Justiz macht hier, wo so eben in Martern Alles geleistet worden war, was nur die Erfindungsgabe eines Perserkönigs oder eines Mönches zu leisten im Stande ist, einen geradezu erheiternden Eindruck. Der Anstoss fällt weg, wenn man annimmt, dass in der Quelle nur etwa die erste Marter erzählt war, dass dagegen der ganze Bericht über die vielen durch Predigten unterbrochenen Martern, wahrscheinlich schon von den Worten an „In deiner Anmassung hast du uns beschimpft“ (§. 28 p. 31 = 57), eine Interpolation ist. Und zwar bekunden die Stenographen, welche hier (§. 45 p. 51<sup>7</sup> = 85) alle Worte Gregor's nachschreiben und dem Könige überbringen, und später (§. 75 p. 84 = 136) dasselbe mit den Reden der Rhipsime thun, eine so starke Familienähnlichkeit, dass man nicht umhin kann, beide Mal eine und dieselbe Quelle anzunehmen.

Ein greller Widerspruch des Agathangelos mit sich selbst bleibt noch zu besprechen übrig: nach §§. 83 f. pp. 94 f. (152), §. 125 p. 141 (571) und §. 126 p. 143 (573) erlitten (abgesehen von der h. Gaiane mit ihren 2 Genossinnen) mit der h. Rhipsime zugleich nordöstlich vor der Stadt Val'arshapat 32 Jungfrauen den Märtyrertod, und ausserdem noch Eine in dem nördlich gelegenen Weinbergskeller, aus welchem sie Krankheits halber nicht mit den Gefährtinnen zugleich hatte fliehen können; dagegen schaut Gregor in der Vision §. 154 p. 127 (551) drei blutrothe Grundpfeiler, einen an der Stelle, wo die h. Gaiane mit zwei, einen andern da, wo die h. Rhipsime mit 33<sup>1)</sup> Begleiterinnen gemartert worden war, einen dritten an der Stätte des Weinbergskellers, und noch deutlicher heisst es §. 121 p. 137 (566), es seien drei Capellen erbaut worden, eine im Nordosten der Stadt, wo Rhipsime mit 33, eine zweite im Süden der Stadt, wo ihre Lehrerin Gaiane mit 2 Begleiterinnen den Märtyrertod erlitten, die dritte in der Nähe des Kellers, in dem Weinberge, wo die Wohnung der Jungfrauen gewesen war. Wahrscheinlich liegt nicht eine verschiedene Ueberlieferung vor, sondern nur eine ungenaue Relation derselben Ueberlieferung vor: man hatte sich gewöhnt, ohne sich um die Ver-

1) In der italienischen Uebersetzung steht in Folge eines Versehens *con le trenta compagne*; der armenische Text hat wie der griechische die richtige Zahl 33.

schiedenheit des Ortes zu kümmern, die an einem und demselben Tage gemarterten Jungfrauen als „Rhipsime und ihre 38 Gefährtinnen“ zusammenzufassen (§. 88 p. 99 = 159), und der Grund, warum auch der Weinbergskeller eine Stätte der Verehrung wurde, war verdunkelt worden. Immerhin aber kann der erste Verfasser nicht beide Versionen neben einander gegeben haben. Was nun die Apokalypse des h. Gregor betrifft, der die Anführung in §. 114 angehört, so hebt sich diese schon von selbst von ihren Umgebungen ab: Visionen, die dazu dienen, die verborgenen Gräber von Märtyrern zu enthüllen, sind in den Heiligengeschichten nichts Seltenes, hier aber, wo nichts zu enthüllen ist, vielmehr die Urheber des Martyrium's selbst es sind, denen Gregor die Vision erzählt, ist diese völlig überflüssig, aus einer mechanischen Nachahmung älterer Heiligengeschichten hervorgegangen; überdies ist es dem Urheber dieser Apokalypse vorwiegend um die Verherrlichung der Kirche von Val'arshapat und um Betrachtungen über die Zeitereignisse zu thun, die Anknüpfung an die Geschichte der Märtyrerinnen ist nur eine sehr lose. Es liegt also genügender Grund vor, diese Apokalypse dem ursprünglichen Verfasser des Martyrium's und der Translation der hh. Rhipsimen abzusprechen. Was die andere Stelle betrifft, an der 33 statt 32 Genossinnen der Rhipsime genannt worden, so ist es unthunlich, zwischen §. 121 und §. 125, wo wieder zu der früheren Zahl 32 zurückgekehrt wird, einen eigentlichen Quellenwechsel anzunehmen; aber eine nähere Betrachtung dieses ganzen Stücks lehrt, dass der zwischen dem Bau der Kapellen und dem Ausbau der Grabstätte der Heiligen gemachte Unterschied zu künstlich ist, um für ursprünglich gelten zu können: scheidet man die Stelle, in der des Baues der Kapellen und ihrer Ausschmückung gedacht wird, als eine Interpolation aus, so schliessen sich die folgenden Worte „Und er gebot, dass man für jede von ihnen einen Sarg von Tannenholz mache“ (§. 122 p. 138 = 566), gut an an die vorausgegangenen „So arbeiteten sie allesammt voll Glauben und Furcht, auf dass Niemand zurückbliebe, der nicht der heilsamen Gnade theilhaftig würde“ (§. 121 p. 137 = 565). Auf die Apokalypse wird später noch zweimal Bezug genommen. §. 126 p. 143 (574) heisst es, Alles sei der Vision gemäss ausgeführt worden, Gregor habe auf den Ruhestätten der Märtyrerinnen das Zeichen des Kreuzes aufgerichtet, darauf sei der in der Vision bezeichnete Platz der Kirche von Val'arshapat mit Mauern umgeben und dort ebenfalls das Kreuz aufgepflanzt worden. Auch diese Stelle kann ohne Schaden für den Zusammenhang wegfallen; der Anfang des Einschiebels schliesst sich an den Schluss der vorigen Interpolation an. §. 152 p. 176 (623) enthält dann den wirklichen Bau der Kirche und die Aufrichtung ihres Altars durch Gregor nach seiner Rückkehr von Cäsarea; auch hier ist der Zusammenhang der Stelle mit ihren Umgebungen ein ziemlich lockerer, und der Annahme einer Interpolation steht nichts im Wege. Es ist also

festgestellt, dass ausser der Vision auch die Ausführung der in ihr dem h. Gregor gegebenen Weisungen erzählt war. Die letzte Stelle enthält eine Recapitulation, also einen passenden Abschluss; indem beschränkt sich diese Recapitulation nicht auf die Vision und ihre Ausführung, sondern nimmt auf die gesammten vorausgegangenen Begebenheiten Bezug. Andererseits ist die ganze auf die Apokalypse folgende Erzählung so eingerichtet, dass die Stelle in §. 121 neben ihr bestehen kann. Die Schilderung der Vision und ihrer Ausführung kann also nicht wohl jemals ein selbstständiges Ganze für sich gebildet haben. Hieraus ergibt sich mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit, dass der Verfasser der Apokalypse des h. Gregor mit dem letzten Bearbeiter des Agathangelosbuchs identisch ist.

In einem eigenthümlichen Verhältnisse steht das Buch des Agathangelos zu Koriun's Lebensbeschreibung des h. Mesrôb. Die Beschreibung der Einführung des Christenthums in Artashat und Thordan durch Gregor bei Agath. §. 130 p. 14<sup>s</sup> (581) und §. 132 p. 151 (586) hat die grösste Aehnlichkeit mit der von Koriun (bei Langlois II p. 9) erzählten Bekehrung der Heiden des Landes Gol'hn durch Mesrôb: hier wie dort entweichen die Dämonen unter verschiedenen Gestalten und schreiend, bei Agathangelos in den Kaukasus und nach Chaldien (Khal'ich), bei Koriun nach Medien. Doch liesse sich dies aus einer der ganzen Zeit gemeinsamen Auffassung erklären: ganz anders eng ist die Verwandtschaft der Schlusspartien des Agathangelos mit den Schlusspartien des Koriun. Die betreffenden Abschnitte stehen dort mitten unter Stücken, die zum älteren „Leben des h. Gregor“ gehören, sind aber mit diesem vor-  
 allerding's farbloser und allgemeiner gehalten. Es deckt sich nun zunächst das ganze Stück des Agath. §. 153 p. 177 (624) — §. 157 p. 183 (633), welches die Tugenden und den frommen Wandel des h. Gregor schildert, mit Koriun p. 12—14 (*C'est ainsi que — pour la gloire de la très-sainte Trinité*), welcher ganz dasselbe vom h. Mesrôb erzählt: nur sind bei Agathangelos zwei Stellen dazwischengeschoben über die von Gregor geweihten Bischöfe und über sein zurückgezogenes Leben in der Einöde. Die Uebereinstimmung ist eine ganz wörtliche: nicht blos das Erzählte ist identisch, auch die reichlich angestellten frommen Betrachtungen sind es, auch dieselben Bibelstellen werden citiert, ja sogar der lange, an beiden Orten wenig zur Sache gehörende theologische Excurs, der von den Worten der Apostelgeschichte 1, 1 „von allem dem, das Jesus anfieng, beides, zu thun und zu lehren“ ausgeht, findet sich sammt allen biblischen Belegen bei Agathangelos und bei Koriun reproducirt. Höchstens sind einmal bei dem Ersteren die erbaulichen Wendungen etwas kürzer gefasst: wenn er §. 156 p. 180 (629) zu der Angabe, dass Gregor bei jeder Gelegenheit für die Bedürfnisse und den Nutzen der Kirchen gesorgt habe, die Worte hinzufügt „ohne einem Hindernisse zu begegnen“, welche an der Parallelstelle über Mesrôb fehlen, so ist dies ein Flicker aus

einer andern Stelle des Koriun p. 12, den er selbst kurz vorher §. 153 p. 178 (625) im richtigen Zusammenhange bereits gegeben hatte und hier nochmals aufsetzt. Die Anknüpfung der Stelle ist aber bei Beiden etwas verschieden: bei Agathangelos ist es die Predigt des Evangelium's, die durch Gregor über ganz Armenien verbreitet wird, bei Koriun handelt es sich um die Verbreitung der von Mesrôb erfundenen Schrift; dort folgt eine lange Aufzählung sämtlicher armenischer Grenzländer, obgleich eine Ausdehnung der Missionsthätigkeit Gregor's über dieses weite Gebiet bei dem Mangel aller sonstigen Nachrichten anzunehmen sein Bedenken hat, hier werden ausser Armenien nur noch Iberien und Albanien genannt, von denen es sicher steht, dass Mesrôb sie mit eignen Schriftarten bedachte. Prüft man die Umgebungen, in welchen die Stelle bei Koriun und bei Agathangelos steht, so ist sie dort nicht bloß als Ganzes an ihrem Platze, sondern sie ist auch durchweg in sich zusammenhängend und gibt keinerlei Anstoss; hier dagegen ist sie zweimal durch heterogene Stücke getrennt, die das eine wie das andere Mal den Zusammenhang stören. Noch mehr: scheidet man bei Agathangelos die ganze, in drei Absätzen gegebene Stelle aus, so schliessen sich jene heterogenen Stücke von selbst nicht nur an einander, sondern auch an das Vorhergehende und das Folgende eng an. Auf das letzte aus dem „Leben des h. Gregor“ genommene Stück (§. 152 p. 176 = 622), in welchem von der Einrichtung von Schulen zur Unterweisung der Söhne der heidnischen Priester die Rede war, folgt dann nämlich unmittelbar der Bericht (§. 154 p. 178 = 626 — §. 155 p. 179 = 627), wie Gregor die Söhne der heidnischen Priester unter seinen Augen habe erziehen lassen, und wie er die würdig Befundenen unter ihnen zu Bischöfen ordiniert habe. Einen von ihnen, — damit endigt das Stück —, den Afbianos, am Hofe zurücklassend zog sich Gregor von Zeit zu Zeit in die Berge zurück. Mitten in einem Satze, dessen Anfang Agathangelos und Koriun gemeinsam ist, fährt dann ein neues Stück §. 155 p. 180 (629) fort: „an den Quellen des Flusses Euphrat (brachte er zu), in Höhlen und Schluchten und auf den Gipfeln der Berge“, woran sich ein Vergleich mit Elias und Johannes dem Täufer anschliesst. Nachdem der ganze mit Koriun übereinstimmende Abschnitt zu Ende ist, kommt die Erzählung §. 158 p. 183 (633) auf das Kommen und Gehen Gregor's zurück, also gerade auf das, wovon das letzte heterogene Stück gehandelt hatte. Ferner deckt sich der Abschnitt bei Agath. §. 170 p. 196 (654) — §. 171 p. 198 (656) mit drei verschiedenen Abschnitten des Koriun. Erstens ist das, was dieser p. 12 (Ensuite, après cet enseignement lumineux — vers la récompense promise) von den Homilien des Mesrôb sagt, mit denselben Worten auf die Homilien Gregor's angewendet. Dann ist ein Satz eingeschoben, der den Eifer Gregor's in Beaufsichtigung seiner Kirche schildert; seine Uermüdlichkeit in Erfüllung seiner

geistlichen Pflicht wird hierauf weiter ausgeführt mit Worten, die, nur etwas gekürzt, dasselbe sagen, was Koriun p. 14 (Il exhorte tous ses disciples — à quitter le monde) dem Mesrôb nachrühmt. Endlich kommt ein Stück, das sich mit Koriun p. 12 (Ainsi, les bienheureux saints Pères — et ceux qui vous écoutent) deckt, das ist mit einem Abschnitte, welcher der vorher erwähnten Parallelstelle unmittelbar vorausgeht. Die Uebereinstimmung erstreckt sich auch hier wieder bis auf die citierten Bibelstellen. Was aber bei Koriun von Isaak und Mesrôb ausgesagt ist, bezieht sich bei Agathangelos auf Gregor und Trdat, und was dort von den Anstrengungen der beiden heiligen Männer beim Uebersetzen der heiligen Schrift gesagt eine sehr bestimmte Beziehung hat, ist hier auf das unermüdliche Lesen der heiligen Schrift übertragen, also zu einer farblosen Phrase geworden. Auch hier zeigt es sich wieder, dass von den Stellen bei Koriun sich wenigstens die letzte ohne Schaden für den Zusammenhang nicht von ihren Umgebungen lösen lässt, während dieselben Stellen bei Agathangelos einen solchen Trennungsprocess nicht nur sehr leicht zulassen, sondern geradezu den Fortgang der Erzählung hemmen. Scheidet man das ganze Mosaik aus Koriun aus, so schliessen sich die darauf folgenden Worte „In dieser Weise als wahrer Apostel alle Tage seines Lebens zubringend“ (§. 171 p. 198 = 656) an die zuletzt vorhergehenden „der h. Gregor . . . erleuchtete seine Diöcese Armenien während aller Tage seines Lebens“ (§. 169 p. 196 = 653 f.), in bekannter Weise recapitulierend, auf das Engste an, und wir gewinnen einen einfachen, passenden Schlusssatz für das Ganze. Aber sogar beim Epilog des Agathangelos tritt wieder dasselbe Verhältniss zu Koriun ein: Agath. §. 173 p. 199 (658) — 200 (660) entspricht Koriun p. 15 — 16 (Nous n'écrivîmes pas ces choses — pendant de longues générations) wieder ziemlich wörtlich, nur die Schlusswendung ist eine etwas andere. Dazwischengeschoben ist bei Agathangelos erstens ein Passus, welcher darauf hinweist, dass der Verfasser nicht von freien Stücken, sondern im Auftrage der Könige geschrieben habe und dass die Wahrhaftigkeit seines Berichtes sich zeigen werde, wenn er in Gegenwart derselben gelesen werden würde, zweitens ein Sätzchen des Inhaltes, dass er in Bezug auf die ungeschminkte Schlichtheit seiner Erzählung nur dem Beispiele der Apostel folge: damit bezieht er sich auf den Anfang des Epilog's zurück, wo dieses Thema von ihm ausführlich durchgesprochen worden war. Durch diese Einschübsel wird der Gedankengang bei Agathangelos nicht nur unterbrochen, sondern er wird geradezu unlogisch, während bei Koriun das Zusammengehörige beisammen steht und Alles glatt und klar ist. Der Inhalt des Beiden gemeinsamen Stückes ist aber ganz danach angethan, auch den letzten Zweifel zu beseitigen, wer von Beiden der Entlehner ist: wenn Koriun versichert, er schreibe Geschichte nicht nach alten Uebersetzungen, sondern als Augenzeuge, so zeigt uns jede Zeile seiner



Schrift, dass er die Wahrheit redet, wenn aber Agathangelos dasselbe versichert, so ist nichts sicherer, als dass er lügt; gewiss aber konnte ein schlichter und ehrlicher Mann wie Koriun nicht auf den Gedanken kommen, den Wortlaut gerade eines solchen Zeugnisses über sich selbst dem Werke eines älteren Betrügers zu entlehnen, während der umgekehrte Fall nichts Auffälliges hat. Durch die von uns angestellte Vergleichung ist dreierlei bewiesen: 1) nicht Koriun, sondern Agathangelos ist der Entlehner; 2) trotzdem dass die aus Koriun abgeschriebenen Stellen zwischen Stücke aus dem älteren „Leben des h. Gregor“ eingeschoben sind, ist nicht dessen Verfasser, sondern der letzte Bearbeiter als Urheber des Plagiat's anzusehen, da auch der Epilog dieselbe Abhängigkeit von Koriun zeigt; 3) die vollendete Unselbstständigkeit des letzten Bearbeiters, welche hierin zu Tage tritt, gibt uns die Gewähr, dass er die älteren Quellen, welche er ausschreibt, im Wesentlichen wörtlich wiedergegeben haben wird.

Wir stellen das gewonnene Resultat in einer Tabelle zusammen.

- |               |                         |  |                              |
|---------------|-------------------------|--|------------------------------|
| a) Aus Koriun | b) Leben des h. Gregor. | c) Akten des h. Gregor und d. hh. Rhipsimen. | d) Apokalypse des h. Gregor. |
| Entlehntes.   |                         |  |                              |

§. 9 p. 9 (25) —  
 §. 28 p. 31 = 57  
 (bis: „muti ed irragionevoli“).

§. 28 p. 31 = 57  
 (von: „L'arroganza tua“) — §. 53 p. 59 (97).

§. 54 p. 59 (97) —  
 §. 57 p. 65 = 106  
 (bis: „e il re de' Persi“).

§. 57 p. 65 = 106  
 (von: „Un altro editto“) — §. 111 p. 125 = 547 (bis: „che si faccia“).

§. 111 p. 125 = 548  
 (von: „Egli prese a narrare“) — §. 121 p. 136 = 564 (bis: „voi porteranno a rinnovellamento“).

§. 121 p. 137 = 564  
 (von: „Ciò detto“) — §. 121 p. 137 = 565 (bis: „se stesso privasse“).

a.

b.

c.

d.

§. 121 p. 137 = 566  
(von: „E costrua-  
sero tre capelle“) —  
†. 122 p. 138 = 566  
(bis: „e ardenti can-  
delabri“).

§. 122 p. 138 = 566  
(von: „E ordinò si  
facesse“) — §. 126  
p. 143 = 574 (bis:  
„del lor riposo“).

§. 126 p. 143 = 574  
(von: „E secondo  
il comando“) — §.  
126 p. 144 (575).

§. 127 p. 144 (575)  
— §. 127 p. 144 =  
577 (bis: „appieno  
le membra“).

§. 127 p. 144 = 577  
(von: „E così tut-  
ti“) — §. 131 p. 149  
= 583 (bis: „al ser-  
vizio della chiesa“).

§. 131 p. 149 = 583  
(von: „Poi semi-  
nando in tutti“) —  
§. 132 p. 150 = 584  
bis: „e a lui solo  
servissero“).

§. 132 p. 150 = 584  
(von: „Poi racco-  
mandandoli alla gra-  
zia“) — §. 134 p.  
154 = 590 (bis:  
„nella scienza del  
vero“).

§. 134 p. 154 = 590  
(von: „Quindi si  
diede“) — §. 140  
p. 161 (602).

§. 141 p. 162 (602)  
— §. 144 p. 166 =  
606 (bis: „erger  
loro capelle“).

§. 144 p. 166 = 606  
(von: „E andando  
per tutte“ bis: „in-  
contro a Gregorio“).

§. 144 p. 166 = 606  
(von: „Giunse al  
borgo“) — §. 144 p.  
167 = 606 (bis:  
„il Verbo di vita“).

a.

b.

c.

d.

§. 144 p. 167=609  
(von: „Ed insieme  
co' ministri“).

§. 145 p. 167 (609)  
— §. 145 p. 167=  
610 (bis: „ritorna-  
vano al borgo“).

§. 145 p. 167=610  
(von: „e quivi i  
principi“ — §. 148  
p. 171 (616)).

§. 149 p. 172=616  
(bis: „e in timore  
di Dio“).

§. 149 p. 172=617  
(von: „E compiuto  
i di“ — §. 150 p.  
178 = 619 (bis:  
„che quatiro milli-  
oni di gente“).

§. 150 p. 178=619  
(von: „E comandò  
festaggiassesi“ —  
§. 152 p. 176=623  
(bis: „nelle tradi-  
zioni divine“).

§. 152 p. 176=623  
(von: „Giunse pri-  
mieramente al suo  
podere“).

§. 153 p. 176 (623)  
— §. 153 p. 177=  
624 (bis: „lo Spirito  
santo“).

§. 153 p. 177=624  
(von: „Così per tutta  
Armenia“ — §. 154  
p. 178=626 (bis:  
„ricoverati e raccol-  
ti“). Koriun bei  
Langlois II p. 12-13.

§. 154 p. 178=626  
(von: „E presi al-  
cuni“ — §. 155 p.  
179 = 627 (bis:  
„se n'andava su'  
monti“).

§. 155 p. 179=627  
(von: „e ad altri“)  
— §. 155 p. 180=  
629 (bis: „ne' lu-  
oghi deserti“). Ko-  
riun p. 13.

a.

b.

c.

d.

§. 155 p. 180 = 629  
(von: „presso le  
sorgenti“) — §. 156  
p. 181 = 629 (bis:  
„di sovrumana vir-  
tù“).

§. 156 p. 180 = 629  
(von: „E quando  
scendeva“) — §. 157  
p. 183 (633). Ko-  
rian p. 13—14.

§. 158 p. 183 (633)  
— §. 158 p. 184 =  
634 (bis: „illumi-  
nava di li“).

§. 158 p. 184 = 634f.  
(von: „Molti istitui  
vescovi“ bis: „a  
adempiere l'or-  
dine“).

§. 158 p. 184 = 635  
(von: „Il rè pregò“)  
— §. 161 p. 187 =  
639 (bis: „confer-  
mare“).

§. 161 p. 187 = 639  
(von: „Quanto al  
piùsimo re“) — §.  
162 p. 189 = 641  
(bis: „alla luce della  
dottrina“).

§. 162 p. 189 = 642  
(von: „E il grande  
arcivescovo“).

§. 163 p. 189 (642)  
— §. 168 p. 195 =  
652 (bis: „e orna-  
vano chiese loro“).

§. 168 p. 195 = 652  
(von: „Poi il grande  
Gregorio“) — §. 169  
p. 196 (654).

§. 170 p. 196 (654)  
— §. 171 p. 198 =  
656 (bis: „che t' u-  
dranno“). Korian p.  
12; p. 14; p. 12.

§. 171 p. 198 = 656  
(von: „In tal mo-  
do“).

Wir betrachten nun die einzelnen Theile des Werks jeden für sich, zunächst die bessere Quelle über das Leben Gregor's. Diese enthält in ihrem ganzen ersten Theile ausser der Geschichte des h. Gregor parallel daneben herlaufend die Geschichte des Königs Khosrov und seines Sohnes Trdat bis zu seiner Bekehrung. Die Verknüpfung ist nicht ungeschickt gemacht, der abwechselnde Uebergang von dem weltlichen Streiter zu dem geistlichen und umgekehrt erfolgt in passenden Abschnitten und belebt die Erzählung. Ursprünglich freilich ist die Verbindung so ganz disparater Stoffe schwerlich, wie schon daraus hervorgeht, dass beide Elemente sich ohne Weiteres von einander trennen lassen und, nachdem dies geschehen, bei beiden sich ganz von selbst eine fortlaufende Erzählung herausstellt. Die folgende Tabelle wird dies veranschaulichen.

a) Geschichte des Königs Trdat.	b) Geschichte des h. Gregor.
§. 9 p. 9 (25) — §. 16 p. 19 (38). —	§. 17 p. 19 (38) — §. 17 p. 20 (40).
§. 18 p. 20 (40) — §. 21 p. 23 — 45 (bis: „i suoi confini“).	§. 21 p. 23 = 45 (von: „Nel prim' anno“) — §. 28 p. 31 (57). §. 54 p. 59 (97) — §. 54 p. 60 (99).
§. 55 p. 60 (99) — §. 55 p. 61 (100).	§. 56 p. 61 (101) — §. 57 p. 64 = 106 (bis: „noi pure siamo sani“).
Zusammenfassung: §. 57 p. 64 = 106 (von: „Tutti poi gli anni“) — §. 57 p. 65 = 106 (bis: „il re de' Persi“).	

Die Verknüpfung der Geschehnisse des Königs und des Heiligen wird dadurch bewerkstelligt, dass Gregor einer der beiden Söhne des Arsakiden Anak, der Trdat's Vater Khosrov ermordete, gewesen und als kleines Kind vor den Bluträchern auf römisches Gebiet geflüchtet worden sein soll: hierhin muss bald darauf auch Trdat, Khosrov's Sohn, vor seinen Feinden fliehen, und hier treffen dann Beide zusammen. So schön und sinnig nun auch der Zug ist, dass Gregor das von seinem Vater gegen Trdat's Vater und das armenische Volk begangene Verbrechen dadurch sühnt, dass er dem Trdat und den Armeniern das Licht des Evangelium's bringt, so ist es doch fraglich, ob die Sache geschichtlich ist: so angemessen es ist, dass der eine Sohn des vom Perserkönige gedungenen Mörders von dem Orte der That Val'arshapat aus von den Wärterinnen nach dem nahen Persien in Sicherheit gebracht wird, so wenig Sinn hat es, wie ein Blick auf die Karte lehrt, dass der andre Sohn quer durch ganz Armenien hindurch auf griechischen Boden und zu Feinden der Perser geflüchtet wird. Streicht man §. 15 p. 18 (37) das Sätzchen „und das andere Kind ward nach Griechenland gebracht“, so ist jedes Band, welches die Vorgeschichte Trdat's an die des Gregor knüpft, zerschnitten: und in der That glaube ich,

dass die ursprüngliche Tradition nur von Einem, nach Persien geretteten Sohne des Anak gewusst hat. Die Verbindung ist aber von Agathangelos schon vorgefunden worden: in den Opfern und Spenden, mit denen Khosrov nach seinem Siege über die Perser die Tempel der 7 Altäre bedenkt (§. 11 p. 12 = 30), erkennt man unschwer den im armenischen Heidenthum wohlbewanderten und aus seiner Kunde mit Vorliebe mittheilenden Verfasser des Lebens Gregor's wieder, und die ganze Geschichte dieses Heiligen ist so angelegt, dass sie die im Eingange gegebene Jugendgeschichte des Trdat zur nothwendigen Voraussetzung hat.

Was nun das Leben des Gregor betrifft, so lässt sich jetzt, nachdem die einzelnen Bestandtheile der Schrift durch die gegebene Quellenanalyse sichergestellt worden sind, mit Sicherheit übersehen, dass sie mit einer gewöhnlichen Heiligenlegende nichts gemein hat, vielmehr eine wirkliche Biographie ist, die mit der Geburt Gregor's anfängt und mit seinem Tode schliesst. Leider ist ihr Zeugniß für einzelne gerade recht wichtige Dinge von dem letzten Bearbeiter nicht aufbewahrt worden; doch lässt es sich meistens in den allgemeinsten Zügen aus dem Zusammenhange reconstruieren. Von den Märtern, die Gregor für seinen Glauben auszustehen gehabt, weiss auch diese Quelle (§. 54 p. 59 = 98). Das Edikt, in welchem Trdat zur Festnahme der Götterverächter auffordert (§. 57 p. 64 = 105), bereitet auf eine Christenverfolgung vor: als dann die Quelle wieder eintritt, erfahren wir von der Heilung der mit allen Arten von Gebrechen geschlagenen Einwohner von Val'arshapat durch Gregor (§. 127 p. 145 = 577), und erhalten gelegentlich die Andeutung, dass Trdat vor dem Volke durch Erzählung seiner eigenen Geschichte die Wunderkraft des Christenthums erwiesen habe (§. 134 p. 153 = 589). Der Zusammenhang scheint also der gewesen zu sein, dass von den Einwohnern von Val'arshapat Christen an den König ausgeliefert und von diesem getödtet wurden, worauf zur Strafe sowohl das Volk wie der Herrscher mit allerlei Krankheiten geschlagen und erst nach Annahme des Christenthums wieder geheilt wurden. Die Quelle war also in Einklang mit dem ältesten griechischen Berichte bei Sozom. II, 8, der die Bekehrung des Teridates in Folge eines Wunders, das sich mit seinem Hause zutrug, erfolgt sein liess. Ferner muss das Leben Gregor's auch seine Ordination in Cäsarea gemeldet haben, da es §. 142 p. 163 (603 f.) von seiner Rückkehr aus Griechenland redet, und, wie wir bereits oben nachgewiesen haben, auch die nach dieser vollzogene Taufe des ganzen Volkes.

So eingehend uns nun die Berichte dieser Quelle die Missionsthätigkeit Gregor's vorführen, so beschränken sie sich doch durchaus auf das in den westlichen und südwestlichen Provinzen Armeniens Vorgefallene; besonders bemerkenswerth ist das völlige Stillschweigen über Gregor's Walten in Val'arshapat, dem Sitze des Katholikats. Ferner ist es gewiss nicht zufällig, dass die

beiden einzigen Feste, auf deren Ort und Datum ausdrücklich hingewiesen wird, die sind, welche zu Ehren der hh. Johannes und Athanagenes zu Ashtishat in Tarôn am 7. Sahmi (§. 143 p. 165 = 607) und zu Ditsawan (in Bagrewand) am 1. Nawasard (§. 150 p. 174 = 620) gefeiert wurden; zwar das letztere hat durch seine Beziehung auf die Taufe des armenischen Volkes eine universellere Bedeutung, dagegen scheint das Fest in Ashtishat einen nur localen Charakter getragen zu haben. Man kann aus diesen Anzeichen mit Sicherheit schliessen, dass der Verfasser des Lebens des h. Gregor im südwestlichen Armenien, mit einiger Wahrscheinlichkeit, dass er in der Provinz Tarôn zu Hause war. Seine Hauptquelle sind offenbar Localtraditionen gewesen, und der gute historische Charakter derselben kann uns den Gedanken nahe legen, der Bearbeiter sei an die Zeit des h. Gregor selbst heranzurücken. Doch eine nähere Prüfung zeigt bald die Unhaltbarkeit einer solchen Annahme. Schon die Beziehung einer sehr mythisch klingenden sprichwörtlichen Redensart auf den Trdat, der das Christenthum in Armenien einführte (§. 55 p. 60 = 99), beweist auf jeden Fall, mag nun diese Beziehung eine richtige oder eine falsche sein, doch soviel, dass der Zwischenraum, welcher den Erzähler von den erzählten Begebenheiten trennt, ein ganz erheblicher sein muss. Eine bestimmte Grenze, vor der die Schrift nicht verfasst sein kann, gibt die Erwähnung der Hunnen (Honch), die König Khosrov nach §. 10 p. 10 (26) aus den Kaukasuspässen herausliess, dass sie in das persische Gebiet einfielen, und die auch §. 55 p. 61 (100) als Bundesgenossen des Trdat erscheinen. Vor dem ersten Auftreten der Hunnen war ein solcher Anachronismus überhaupt nicht möglich, es ist aber sehr wahrscheinlich, dass ihn erst die Erinnerung an den unter ganz ähnlichen Umständen erfolgten grossen Hunneneinfall des J. 395<sup>1)</sup> veranlasst hat. Die Anknüpfung der Genealogie des Gregor an den Königsmörder Anak, durch welche das Geschlecht, in welchem von Gregor an die Würde des armenischen Katholikos forterbte, zu einem arsakidischen gemacht wird, war zur Zeit des Katholikos Isaak (891 — 442) bereits bekannt, indem dieser aus diesem Grunde *κατ' ἐξοχὴν* „der Parther“ genannt wird (Neumann, Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, S. 28). Sie ist aber vermuthlich auch nicht älter als dieser grosse Kirchenfürst, von dem wir wissen, dass er durch seine Stellung und durch verwandtschaftliche Beziehungen zu dem damals mächtigsten armenischen Geschlechte der Mamikonier mehrfach in die Adelsinteressen verflochten war; der Gedanke, das Patriarchengeschlecht auch durch die Abstammung dem königlichen an die Seite zu stellen, war erst nahegelegt, seitdem in Folge der

1) Genauer als aus Socr. VI, 1 sind wir über diesen jetzt durch die unter dem wunderlichen Titel Liber Chalipharum von Land, *Anecdota Syriaca* p. 108 ff. herausgegebene syrische Chronik fol. 41 v. unterrichtet.

Theilung Armenien's das Katholikath das einzige sichtbare Band geworden war, welches noch die getrennten Theile einte, und dadurch naturgemäss auch eine politische Bedeutung erlangte, welche die des entwürdigten Königthums weit überragte. Da diese Erwägungen für die Zeit der Schrift zu demselben Resultate führen, wie die Nennung der Hunnen, so fällt jeder Grund weg, warum wir eine Abfassung in fremder Sprache und Uebertragung in das Armenische nach der Erfindung der armenischen Schriftzeichen annehmen sollten: man wird vielmehr unbedenklich das Jahr 402, in dessen Nähe diese Erfindung fällt, als *Terminus ante quem* non hinstellen dürfen. Ich möchte aber glauben, dass die Aufzeichnung auch nicht viel später erfolgt ist; und da man wohl behaupten kann, dass alles armenische Schriftthum erst durch den grossen Katholikos Isaak geweckt worden ist, so darf vielleicht die Vermuthung gewagt werden, dass der Ursprung dieser Biographie seines Ahnherrn in den unter seinem Einflusse stehenden Kreisen zu suchen ist.

Prüfen wir die Stücke, welche den Akten des Gregor und der Rhipsimen angehören, so fällt uns sofort auf, dass die Anfangsworte von §. 59 p. 66 (108) „zu jener Zeit begab es sich, dass Kaiser Diocletianus ein Weib nehmen wollte“ sich ganz wie der Eingang einer selbstständigen Erzählung ausnehmen: das vorausgehende Edikt, in welchem Trdat zur Anzeige der Christen auffordert und den Angebern Belohnungen verspricht, ist nicht blos für den Zusammenhang entbehrlich, sondern wird eigentlich durch das Folgende geradezu ausgeschlossen; denn als dann Trdat erfährt, dass Rhipsime und ihre Begleiterinnen in sein Reich geflohen sind, erlässt er besondere Weisungen, sie aufzusuchen, und verheisst denen, die sie auffinden würden, Belohnungen, ohne dass von dem Edikte irgend welche Rede wäre. Als ein selbstständiges Stück scheint das Martyrium der hh. Rhipsimen auch durch den Hinweis auf die Gedenktage der Märtyrerinnen am 26. und 27. Hor'i, welcher es abschliesst (§. 88 p. 99 = 159), hingestellt zu werden: etwas Derartiges pflegt in Legenden nicht zu fehlen, die zum Vorlesen am Festtage des Heiligen bestimmt sind. Das eigentliche Martyrium berührt sich in keinerlei Weise mit der Geschichte des h. Gregor; die Translation, welche mit der letzteren unlösbar verbunden ist, hat das Martyrium zur nothwendigen Voraussetzung, das umgekehrte Verhältniss findet aber nicht statt: wir können uns recht wohl denken, dass die Sühne für den an den Heiligen begangenen Frevel, über die wir eine Auskunft am Schluss allerdings nur ungern missen würden; in ganz anderer Weise motiviert und vielleicht viel kürzer gefasst war. Im Anfange des Martyrium's ist darauf hingedeutet, dass Diocletian an dem Ecksteine der Kirche, den er nicht zu erschüttern vermochte, zerschellen sollte (§. 61 p. 68 = 111); dieß wird dann in dem den Besuch Trdat's bei Constantin einleitenden Stücke dahin näher erklärt, dass Constantin den Diocletian und die übrigen christenfeindlichen Könige ausgerottet habe



(§. 163 p. 189 — 648). Dieses Stück steht zu dem, was folgt, in demselben Verhältnisse wie das Martyrium der Rhipsimen zur Translation: es ist die nothwendige Voraussetzung der Erzählung von Trdat's Besuche bei Constantin, steht aber für sich selbst ganz unabhängig da. Es steht also nichts im Wege, beide Stücke, von denen das zweite sich so sichtlich auf das erste zurückbezieht, aus Einer Quelle herzuleiten. Auf eine griechische Quelle weist das Wortspiel §. 75 p. 88 (135) hin, welches sich auf die Ableitung des Namens *Բիթմի* von *ῥίπτειν* stützt; nicht minder der aus einem Lesefehler hervorgegangene Irrthum §. 163 p. 189 (642), dass Constantin anfangs Beherrscher von Spanien und Italien gewesen sein soll: *καὶ Γαλλίας* und *καὶ Ἰταλίας* können viel leichter vertauscht werden, als dies in armenischer Schrift möglich ist<sup>1)</sup>. Der zweite Theil des Martyrium's der Rhipsimen, der in Armenien spielt, hat freilich eine sehr armenische Färbung, aber zwischen diesem und dem ersten, welcher die Geschichte der Heiligen bis zur Flucht nach Armenien behandelt, findet ein eigenthümliches Verhältniss statt. Zweimal sind nämlich dieselben Motive verwendet: erst wird Diocletian auf den blossen Ruf von der Schönheit der h. Rhipsime in sie verliebt, setzt ohne Weiteres den Tag der Hochzeit an und lässt die Vorbereitungen dazu treffen, und als ihre Flucht bekannt wird, entsteht grosse Verwirrung im Lande der Römer und ein Hin- und Hereilen von Courieren und Boten, und als dann Trdat von der Schönheit der Heiligen hört, die wiederum unter grossem Tumulte durch ganz Armenien und Aussendung von Boten nach allen Richtungen gefunden worden war, wird er, wieder ohne sie erst gesehen zu haben, in sie verliebt, und lässt, gerade wie Diocletian, Alles zur Hochzeit vorbereiten. Sollte nicht, wie hier eine Uebertragung von Diocletian auf Trdat stattgefunden hat, so überhaupt Diocletian in der älteren Vorlage die Rolle gehabt haben, die jetzt dem Trdat zugetheilt ist? von dieser würde uns dann der Eingang trenn, die weitere Erzählung in einer sehr freien armenisierenden Uebersarbeitung erhalten sein. Sehen wir uns nun nochmals die Stelle in §. 163 an, in welcher es heisst, Constantin habe den Diocletian und die übrigen christenfeindlichen Könige ausgerottet, die Kirchen und Altäre wieder aufgebaut, die Stätten, an denen die Heiligen gemartert worden, umhegt und den Rahm der Märtyrer vervielfältigt. Es liegt auf der Hand, dass dieser Abschnitt für eine Quelle von der von uns vorausgesetzten Beschaffenheit den natürlichen Schluss bildet. Was bis hierher als Hypothese vorgetragen worden ist, das ist von Agathangelos selbst deutlich genug ausgesprochen. §. 167 p. 194 (650) heisst es nämlich: „Er erzählte auch (Trdat dem Constantin)

1) In dem *καὶ Γαλλίων* des griechischen Uebersetzers kann ich nur einen glücklichen Emendationsversuch sehen.

von den Märtyrerinnen Gottes, wie sie hingerichtet worden waren. Dann fieng der Kaiser Constantin auch seinerseits an, ihm ihr unvergleichliches Leben zu berichten; denn er wusste bereits, wie tugendhaft sie vorher waren, als sie in ihrer Heimath lebten, und aus welchem edlen Geschlechte. Er erzählte auch die von Gott ihm gewährten Siege, wie er über alle Feinde der Wahrheit triumphiert hatte.“ Das heisst doch nichts Anderes, als dass die Vorgeschichte der hh. Rhipsimen und der von Constantin's Siegen handelnde Epilog aus griechischer Quelle geflossen ist. Und zwar wird aus der verschwommenen Art, in der über den Schauplatz von Constantin's ersten Siegen geredet wird, zu schliessen sein, dass diese griechische Legende im Morgenlande geschrieben war. Vielleicht war dies das griechische Buch David des Römers, auf welches sich Moses von Khorni in seiner Geschichte der Wanderungen der hh. Rhipsimen beruft und aus dem er mittheilt, dass die Heilige vom Stamm des Augustus und dass die Zahl ihrer Begleiter und Begleiterinnen 70 gewesen sei, was beides mit Agathangelos stimmt (vgl. die Mechitaristen zur ital. Uebers. p. 67. 99); es soll ausführlicher gewesen sein als das Buch des Agathangelos. Freilich ist es mit den griechischen Autoritäten des Moses eine eigene Sache. Aus jener griechischen Legende ist, wie wir annehmen, bei Agathangelos §. 59 p. 66 (108) — §. 65 p. 72 = 116 (bis: „si misero in fuga“) <sup>1)</sup> wörtlich, §. 65 p. 72 = 116 (von: „e vennero in paese lontano“) — §. 66 p. 73 (119) in Uebersetzung, §. 67 p. 74 = 119 (bis: „se forse le potessero ritrovare“) wörtlich, §. 67 p. 74 = 119 (von: „allora giunse un ambasciatore“) — §. 88 p. 99 (159) in Uebersetzung, §. 163 p. 189 (642) — §. 164 p. 191 (646) wieder wörtlich entlehnt.

Mit der Translation der hh. Rhipsimen ist die Predigt Gregor's untrennbar verbunden, dessen Geschichte theils erzählt, theils vorausgesetzt wird. Darüber, in welchem Umfange die Geschichte Gregor's in der zweiten Hauptquelle des Agathangelos Aufnahme gefunden, gibt dieser selbst in einer Stelle §. 166 p. 193 (648 f.) Aufschluss, die man nach Analogie der eben besprochenen, von der sie durch nur wenige Sätze getrennt ist, als eine Inhaltsangabe wird auffassen dürfen: „Und Trdat hub an vor dem Kaiser alles Gute zu erzählen, das er von Gott empfangen hatte, und er schämte sich nicht der Züchtigung zu gedenken, in ein wildes Thier verwandelt worden zu sein, und des tugendhaften Duldens der heiligen Märtyrerinnen, und was mit ihnen geschah, und des Ortes, an dem sie gegenwärtig ruhten. Und er zeigte dem Kaiser den Gregor selbst und sagte zu ihm: das ist der Mann, durch dessen Vermittelung wir die Güte Gottes haben kennen lernen. Und er er-

---

1) Hier setze ich die Grenze, weil auch das Motiv der Flucht in der armenischen Fortsetzung §. 81 p. 91 (147) wiederkehrt.

zählte seine Qualen und ausserordentlichen Wunderthaten.“ Was in dieser Quelle an wirklichen Thatsachen über den h. Gregor gemeldet wird, lässt sich mit einer einzigen Ausnahme durch Parallelstellen aus dem „Leben des h. Gregor“ belegen, und dieselbe Uebereinstimmung findet in Bezug auf Episoden aus Gregor's Geschichte statt, die nicht erzählt, sondern nur vorausgesetzt werden: auch die Translation der hh. Rhipsimen macht Gregor zu einem Freunde des Trdat, der dem Könige grosse Dienste geleistet habe, aber trotz derselben um des Christenthums Willen von ihm gemartert und schliesslich in ein tiefes Verliess geworfen worden sei, um da umzukommen (§. 58 p. 66 = 108); auch sie muss ausser der Heilung des Königs die der Besessenen von Val'arshapat gemeldet haben, was jetzt freilich nur nach der anderen Quelle erzählt wird; endlich weiss auch sie, dass Gregor sich seinen Sohn R'estakés und den Bischof Al'bianos als Stellvertreter beigegeben habe (§. 165 p. 191 = 646). Die grosse Aehnlichkeit beider Quellen ergibt sich namentlich aus der Vergleichung der zwei Edikte Trdat's gegen die Christen, nur sind die Angaben der Translation durchgängig farbloser und allgemeiner gehalten, als die des „Lebens des h. Gregor“. Sie können aber nicht aus diesem geflossen sein; dies lehrt das Fehlen jeder Spur einer Bekanntschaft mit der reichen Localtradition, die in dem „Leben Gregor's“ einen so breiten Raum einnimmt, und vor allem der Widerspruch hinsichtlich der Dauer von Gregor's Gefangenschaft. Wir müssen also ein anderes, auf weniger unmittelbarer Kunde beruhendes Leben Gregor's als Quelle der Translation annehmen. Die Heldenthaten und Kraftstücke des Trdat sind auch der Translation bekannt; indess berührt sich, was §. 85 p. 95 f. (153 f.) über sie mitgetheilt wird, mit dem Inhalte des „Lebens des h. Gregor“ in keiner Weise, sondern scheint direkt der Volkstradition entnommen zu sein. Dafür, dass der Translation die Verknüpfung der Jugendgeschichte des Trdat und des Gregor, wie sie im „Leben“ des letzteren vorliegt, bekannt gewesen sein sollte, fehlt jeder Anhaltspunkt; der Inhalt des eben besprochenen Edikts scheint im Gegentheil darauf hinzuweisen, dass nach der der Translation vorliegenden Darstellung Gregor nur weil er Christ war, nicht als Sohn eines Königsmörders, in das Verliess geworfen ward.

In den zu den Akten des Gregor und der Rhipsimen gehörigen Partien steht durch ihren Inhalt die „Lehre des h. Gregor“<sup>1)</sup> als ein ziemlich selbstständiges Stück da. Freilich nicht in den Grenzen, in welchen die mechanische Ausscheidung des Stückes möglicher Weise schon in den armenischen Handschriften, sicher aber durch den griechischen Uebersetzer und die sich ihm an-

1) Nicht zu verwechseln mit der Predigt Gregor's, wie ich diejenigen Abschnitte der Akten bezeichnet habe, die sich an die Translation anlehnen und die Bekehrung der Armenier zum Evangelium behandeln.

schliessenden Mechitaristen vorgenommen worden ist: vielmehr ist der natürliche Anfang der „Lehre“ gegeben mit den Worten §. 68 p. 114 = 184 („Und wenn wir euch aufrichtigen Herzens zu Gott bekehrt sehen werden“), die eine Ankündigung des Inhaltes einleiten, der passende Abschluss mit der Schlussrecapitulation §. 106 p. 119 (537): „Siehe, da habe ich vor euren Ohren alle Gebote Gottes auseinandergesetzt, und nicht habe ich etwas verborgen. was nützlich wäre: von Anfang bis zu Ende habe ich euch Alles erzählt“. Die Anknüpfung an das Vorhergehende wird durch ein vorbereitendes Stück vermittelt, in welchem die Besessenen den Gregor bitten, sie zu belehren, und, falls sie wirklich noch Gnade von Gott zu erwarten hätten, sie für diese vorzubereiten, ohne der erlittenen Unbilden eingedenk zu sein, worauf Gregor sie auf die Wunderkraft der göttlichen Gnade verweist und ihr sonstiges Bedenken beschwichtigt. In diesem neuen Gedanken nicht enthaltenden Stücke verräth der Hinweis auf die Eitelkeit der Verehrung „dieser Götzenbilder von Stein, Holz, Silber und Erz, welche nichtig und ganz und gar unnütz sind“ (§. 103 p. 114 = 183), denselben Verfasser, der diesen Gemeinplatz mit fast gleichen Worten schon §. 97 p. 108 (172) und §. 99 p. 110 (177) angebracht hatte. Noch unzweideutiger aber verräth die Erwähnung der 15 Jahre, die Gregor im Verliesse zubrachte (§. 101 p. 112 = 180), gleichen Ursprung mit §. 90 p. 101 (162) und §. 96 p. 107 (172). Verschafft uns dies die Gewissheit, dass kein anderer als der Verfasser der Akten Gregor's und der Rhipsimen die Lehre des h. Gregor in den Zusammenhang der Erzählung verarbeitet hat, so ist dagegen die Frage, ob er diese selbst verfasst oder schon vorgefunden hat, weniger leicht zu entscheiden. Für die letztere Alternative scheint von vorn herein der zu dem Masse der übrigen Erzählung in gar keinem Verhältnisse stehende Umfang der „Lehre“ zu sprechen, die über die Hälfte des ganzen Agathangelosbuches einnimmt<sup>1)</sup>; nicht minder ihre Entbehrlichkeit neben den vielen erbaulichen Reden Gregor's, die über die ganze übrige Erzählung vertheilt sind: wer die griechische und die italienische Uebersetzung liest, in denen beiden die „Lehre“ ausgelassen ist, wird nichts vermissen, und würde die gewaltige Lücke §. 106 p. 117 (189) vielleicht kaum bemerken, wenn nicht durch Unachtsamkeit des griechischen Uebersetzers eine Rückverweisung stehen geblieben wäre. Entscheidender ist, dass eine Stelle der späteren Erzählung neben der Lehre des h. Gregor nicht wohl bestehen kann. §. 108 p. 122 (542) heisst es nämlich: „er unterrichtete sie von Allem, nicht leichthin es abmachend noch in den Wind redend, sondern sämmtlich unterwies er sie mit ausführlicher Auseinandersetzung,

1) Sie steht im armenischen Texte S. 191—536, umfasst also 346 von den 660 Seiten, die in dieser Ausgabe das ganze Buch hat.

zu erzählen anhebend mit der Weltschöpfung, bis herab zu den Weissagungen der heiligen Propheten Gottes“. Hiernach hätte Gregor zweimal ganz dasselbe seinen Hörern ausführlich auseinander-gesetzt; denn genau dies ist der Inhalt seiner „Lehre“, der Anfang mit der Weltschöpfung war in den Eingangsworten, welche deren Inhaltsangabe enthalten, zweimal (§. 103 p. 114 = 184 und §. 104 p. 115 = 185) ausdrücklich hervorgehoben worden. Schalten wir die „Lehre“ als ein fremdartiges Stück sammt dem einleitenden Stücke aus, so schliesst sich das durch die Einschaltung Getrennte gut aneinander: vorher war den Besessenen, wenn sie in sich giengen, die göttliche Gnade und die Fürbitte der Märtyrerinnen in Aussicht gestellt worden (§. 99 p. 110 = 177), und ganz passend beginnt dann die Rede Gregor's von Neuem mit der Aufforderung, den Märtyrerinnen eine Ruhestätte zu bereiten (§. 106 p. 119 = 587: „Jetzt kommt, bergen wir den himmlischen Schatz“). Dies Alles macht es mir wahrscheinlich, dass die Abschnitte §. 103 p. 114 = 184 (von: „E se vi vedremo“) — §. 106 p. 117 (189), die (unübersetzt gelassene) Lehre des h. Gregor und §. 106 p. 119 = 587 (bis: „tutto v'ho raccontato“) ursprünglich für sich bestanden haben, und dass das Stück §. 100 p. 111 (177) — §. 103 p. 114 = 184 (bis: „e dà gloria a lui“) von dem Verfasser der Akten vorausgeschickt worden ist, um die Einschaltung derselben zu ermöglichen.

Der Cultus der hh. Rhipsimen ist der Localcultus der Stadt Val'arshapat, und die locale Färbung tritt in der Translation so sehr in den Vordergrund, Alles ist so sichtlich auf die Verherrlichung der Kirche von Val'arshapat in ihrer doppelten Eigenschaft als Hüterin der heiligen Reliquien und als Sitz des Katholikats berechnet, dass ihr Verfasser, der nur im Kreise der armenischen Geistlichkeit gesucht werden kann, nothwendig hier gelebt haben muss. Und zwar beweist die wüste und rohe Phantasie, welche sich in der Ausmalung der Martern des Gregor und der heiligen Märtyrerinnen kund giebt, sowie der Umstand, dass die einzige Nachricht über den h. Gregor, die mit dem „Leben“ verglichen der Translation eigenthümlich ist, sich auf das Einführen von Mönchen aus Sebaste bezieht (§. 140 p. 161 = 601), dass der Verfasser Mönch war; die überschwengliche Weise, in der von der Würde des Katholikos geredet wird<sup>1)</sup>, kann darauf hindeuten dass er zu dessen Umgebung gehörte. Die zweimalige Aufzählung der Grossen des Reichs nach der Ordnung, die sie am Hofe Königs Trdat einnahmen (§. 136 p. 155 = 593; §. 165 p. 191 = 647), scheint darauf berechnet, das Interesse der Adelskreise zu wecken, von denen die Schrift hauptsächlich gelesen werden sollte, dient

1) Man vergleiche namentlich §. 135 p. 155 (592), wo von der unaussprechlichen von Christus verliehenen Ehre und Glorie geredet wird, Mittler zu sein zwischen Gott und den Menschen.

übrigens wohl gemerkt nur dazu, das eine Mal direkt, das andre Mal indirekt, den Glanz des h. Gregor zu vermehren. Im Uebrigen ist die Schrift durchaus eine Märtyrerlegende vom gewöhnlichsten Schlage, Erbauung der nächstliegende Zweck. Eine eigenthümliche Bewandniss hat es mit dem Briefwechsel zwischen den Armeniern und dem Bischofe Leontius von Cäsarea. In dem Briefe des letzteren finden sich die Worte (§. 147 p. 169 = 613 f.) „Und fest bleibe dieses Zeugniß zwischen diesen unseren zwei Landschaften, dass die Verleihung des neuen Pontificat's eures Landes für immer von uns in dieser Kirche von Cäsarea zu kommen hat, von wo aus euch die Weihe der Ordination gewährt worden ist“: Worte, die in einem sonst so unhistorischen Aktenstücke nur die Bedeutung eines Bedauerns oder Vorwurfs von Seiten des Verfassers haben können. Es scheint, dass man in den kirchlichen Kreisen, denen dieser angehörte, die Lostrennung von Cäsarea schmerzlich empfand und vielleicht den Wunsch hegte, sie wieder rückgängig zu machen. Wie dieser Briefwechsel und was mit ihm zusammenhängt eine kirchenpolitische, so hat die Geschichte von dem Besuche Königs Trdat bei Constantin dem Grossen und von dem Bunde, den sie miteinander machten, eine rein politische Tendenz. Die christlichen Armenier waren gewöhnt, auf Rom zu blicken; immer enttäuscht, hörten sie doch nicht auf, immer wieder auf's Neue von den Römern Hilfe zu erwarten. Um aber diesen Wünschen den Charakter eines Rechtsanspruches zu verleihen, war man armenischer Seits bemüht, alte Bundesverträge nachzuweisen, durch welche die Römer wenigstens moralisch gebunden wären. In dem merkwürdigen Schreiben, das die armenischen Grossen im J. 450 noch vor dem Ausbruche des Aufstands gegen Jezdegerd II. an den Kaiser schickten, heisst es <sup>1)</sup>: „Darum . . . wurde unser König Trdat, von seiner Kindheit an und um seinen grausamen und vatermörderischen Oheimen zu entgehen, auf griechischem Gebiete erzogen; darauf eroberte er, von euch als König anerkannt, das väterliche Erbe zurück; er empfing gleichzeitig den Glauben Christi durch die Vermittlung des heiligen Erzbischofs von Rom, der die finsternen Gegenden des Nordens erleuchtet hatte.“ Man erzählte sich, kurz vor seinem Tode habe Theodosius II. in den römischen Archiven die Bundesurkunde wirklich gefunden und auf Grund derselben den Armeniern Hilfe versprochen, er sei aber darüber gestorben, und dann sei der gottlose Marcianus Kaiser geworden und habe das rechtgläubige Volk im Stiche gelassen. Ein ähnlicher Versuch, die Solidarität zwischen den christlichen Römern und den christlichen Armeniern zu begründen, liegt in dem oben erwähnten Abschnitte der Translation vor, und ich möchte glauben, dass diese Schrift, die nach ihrem Inhalte für beträchtlich jünger gelten muss als das Leben Gregor's,

1) Elisaeus cap. 3 bei Langlois II, 206.

in dieselbe Zeit gehört. Ist sie in einer Zeit geschrieben, in der die Christen entweder schon verfolgt wurden, oder eine Verfolgung doch mit Sicherheit zu erwarten war, so erscheint sie in einem wesentlich günstigeren Lichte: die unserem Geschmack so wenig zusagende Ausmalung der Martern der Heiligen ist dann an die Christen gerichtet, die Seitens heidnischer Gewalthaber Aehnliches zu gewärtigen haben, das Beispiel von Standhaftigkeit, welches die ersten armenischen Glaubensboten gegeben, soll die Zeitgenossen zur Nacheiferung anspornen. Und die Einschaltung der „Lehre des h. Gregor“ war nichts Ueberflüssiges zu einer Zeit, als die orthodoxe armenische Kirche mit den Nestorianern und bald auch mit den Synoditen einen Kampf um ihre Existenz zu führen hatte. Es wäre von Wichtigkeit zu wissen, ob und wie der Verfasser der Lehre von den Naturen Christi gegenüber Stellung genommen hat. Die Vermuthung liegt nahe genug, dass die sowohl von dem griechischen, wie von dem mechtaristischen Bearbeiter unübersetzt gelassene „Lehre des h. Gregor“ durch monophysitische Färbung Anstoss gegeben hat. In den übersetzten Partien ist dies nur etwa der Fall bei den Worten §. 43 p. 48 (81): „Denn du bist gekommen um zu sterben für deine Geschöpfe, und hast unsere sterbliche Natur vereinigt mit deiner Unsterblichkeit;“ diese klingen allerdings verfänglich genug, sind aber nicht absolut entscheidend, um<sup>o</sup> dem, der sie gebrauchte, Correctheit im Sinn der Synoditen abzusprechen (vgl. Stilling, p. 342). Ich muss diese Untersuchung Kundigeren überlassen. Einen positiven Beweis sowohl für die Abfassung der Translation zu der von uns angenommenen Zeit, wie für den Monophysismus ihres Verfassers würden wir in der Stelle §. 163 p. 189 (648) besitzen, wo ein Marcianus (im Griechischen *Μαρκιανός*) statt des Maximinus unter den die Christen verfolgenden Nachfolgern Diocletian's genannt wird, wenn wir hier mit Langlois (I p. 185) eine boshafte Anspielung auf den synoditischen Kaiser Marcianus (450 — 457) zu erkennen hätten. Allein der armenische Text hat Martianos, was vielmehr auf eine Verwechslung mit Martinianus, dem Mitkaiser des Licinius, zu führen scheint.

Die Translation wird vorausgesetzt in der Vision des h. Gregor, die, wie oben gezeigt worden ist, keine selbstständige Existenz beanspruchen kann. Die Apokalypse ist recht eigentlich die schriftstellerische Form, in der zu Zeiten des Druckes und der Verfolgungen auf die Gemeinde gewirkt wird. So ist es von den ersten Zeiten des Christenthums an immer gewesen, Apokalypsen fehlten auch nicht in den schwülen Zeiten des Untergangs der armenischen Selbstständigkeit: eine, die Vision des h. Isaak<sup>1)</sup>, hat bei den Armeniern grosse Berühmtheit erlangt. Eine andre wird uns hier gegeben, und sie trägt, wie jede echte Apokalypse, ihre

1) Bei Lazar von Pharbi c. 16 (Langlois II, 274 ff.).

Zeitbestimmung in sich selbst. In der Erklärung derselben kommt nämlich §. 119 f. pag. 134 f. (561 f.) folgende wichtige Stelle vor: „Und die Heerden gebaren und vervielfältigten sich und füllten die Gefilde; denn lange Zeit wird die Predigt wachsen, und neue Kinder werden geboren werden und vervielfältigt werden mit der Taufe. Und die Hälfte der Heerden gelangte, wieder hinübersetzend, aus dem Wasser dahin, von wo aus sie hinübergangen waren; denn gegen das Ende der Zeiten werden sie ungerecht werden und gegen die Wahrheit fehlen, werden hinter sich werfen das Zeichen des heiligen Bundes, und Viele werden die heilige Religion preisgeben. Und aus Lämmern wurden Wölfe, welche die heiligen Lämmer verschlangen: die nämlich, welche sich von der Wahrheit und von der Gemeinschaft der Priester trennen, werden Wölfe werden und werden rinnen machen das Blut der Lämmer, nämlich der Gläubigen und der Priester, und sie werden die Völker verwirren. Aber die, welche willig leiden, die Lämmer, welche sind vom Volke oder von den Priestern, werden Schwingen bekommen und zum Paradiese Christi fliegen; und die, welche die Gesinnung eines reissenden Wolfs haben, werden in das ewige Feuer geworfen werden.“ Innerhalb des früher für die Abfassung des Werkes ermittelten Zeitraums kann sich diese Schilderung nur auf die Verfolgung beziehen, die Jezdegerd II. von seinem 12. Regierungsjahre bis an seinen Tod über die Christen verhängte. Unter diesem Könige waren in der That viele Armenier vom Christenthum abgefallen und Ormuzdverehrer geworden, an ihrer Spitze der Siunier Vasak, Marzban von Armenien; und diese Apostaten waren es namentlich, welche den König zu einer Verfolgung anreizten, die sich besonders gegen den Adel und die Priester richtete und „die Völker verwirrte“, d. h. einen unüberlegten Aufstand der Armenier zur Folge hatte, welcher mit Strenge unterdrückt ward. Die Anspielung war deutlich genug, dass Lazar von Pharbi (c. 19 bei Langlois II, 280) sie bemerken und geradezu auf den Apostaten Varazval'an, einen Verwandten des Vasak, beziehen konnte. Wahrscheinlich gehört übrigens die Vision des h. Gregor in die ersten Zeiten der Verfolgung; denn wäre ihrem Verfasser, der sich hier über Dinge ergeht, die ihn lebhaft bewegten, aber mit seinem eigentlichen Thema nicht das Geringste zu schaffen haben, das Martyrium des Katholikos Joseph, welches im 16. Jahre Jezdegerd's II. erfolgte und die Verlegung des Katholikats von Val'arshapat weg zur Folge hatte, bereits bekannt gewesen, so würde er kaum unterlassen haben, in irgend einer Weise darauf Bezug zu nehmen: ich glaube also, dass dieses Stück zwischen 452—456 verfasst ist. Das Interesse an der Kirche von Val'arshapat ist es nämlich, welches den Verfasser der Vision ganz in Anspruch nimmt: die Einfügung derselben in die Translation hat keinen andern Zweck als den, jene Kirche dadurch, dass ihre Erbauung sammt der der drei Kapellen als die Ausführung des ausdrücklichen Befehls einer himm-



hischen Offenbarung dargestellt wird, noch mehr zu verherrlichen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass ein Geistlicher von Val'arshapat der Verfasser ist: nur ein solcher konnte der Seher sein, der ein flammendes Kreuz über der zukünftigen Kirche von Val'arshapat schaut und es dann erklärt als ein Symbol für den Hohepriester unter den Völkern, Christi Abbild, sein Priesterthum und sein Chrisma; „denn der Ort solle ein Tempel Gottes und Sitz des Priesterthums werden“ (§. 117 p. 131 = 556 f.). Die paränetische Tendenz, durch das Beispiel der älteren Märtyrer die in ähnlicher Lage befindlichen Christen zur Standhaftigkeit anzufeuern, gibt sich in der Translation nur indirekt kund: in der Vision des h. Gregor wird diese Absicht direkt ausgesprochen und die Nutzenanwendung auf die Zeitgenossen gemacht, und ebenso bestimmt stellt es der Epilog als Zweck des ganzen Werkes hin in den Worten: „nicht um zu der Ehre der Erwählten Gottes etwas hinzuzufügen, die durch die belebende Herrlichkeit des Kreuzes ruhmreich und ehrwürdig sind, sondern um ihren geistigen Kindern ein Beispiel vorzuführen und durch dieses ihren Muth zu stärken, auf dass sie durch Jene belehrt werden mögen viele Generationen hindurch“ (§. 173 p. 200 = 659). Diese Worte gehören in die Reihe der oben nachgewiesenen Entlehnungen aus Koriun, durch welche die Abfassungszeit des Agathangelosbuches völlig sichergestellt wird; denn Koriun verfasste seine Lebensbeschreibung des h. Mesrôb einige Zeit nach 442. Da sonach Zeit, Ort und Tendenz dieselben sind wie die, welche sich uns für den Verfasser der Translation ergeben haben, so folgt mit Sicherheit, dass die Vision, sowie die Redaction des Ganzen, in demselben Kreise entstanden ist und beide Arbeiten in einer sehr nahen Beziehung zu einander stehen: die Translation scheint grossen Anklang gefunden zu haben, und ein Geistlicher derselben Kirche von Val'arshapat unternahm es bald nachher, sie durch die auf die Zeitlage Rücksicht nehmende Vision des h. Gregor zu erweitern, mit dem älteren „Leben des h. Gregor“ zu einem Ganzen zu verschmelzen und seine Arbeit, mit einem schwungvollen Prolog und Epilog versehen, unter den Pseudonym des Agathangelos zu veröffentlichen. Wie sehr er mit diesem Werke, das zugleich Geschichtsbuch und Erbauungsbuch war, den Geschmack der Zeitgenossen traf, beweist der ungeheure Erfolg, den es gehabt hat: schon dem Lazar von Pharbi gelten die Berichte des Agathangelos als „wahrhaftig und authentisch“, und seitdem hat er bei den Armeniern den Ehrenplatz als erster Geschichtsschreiber ihrer Nation immer behauptet.

Es wäre sehr erwünscht, wenn man die in dem Bisherigen von mir lediglich nach inneren, sachlichen Kriterien vorgenommene Sondernung der Quellen des Agathangelos einer rein äusserlichen, philologischen Gegenprobe unterziehen könnte. Einen Wink in dieser Richtung hat Lagarde gegeben (Gesammelte Abhandlungen S. 179), indem er auf die griechischen Formen Trdatēs und Trdatios hin-

weist, deren sich der Armenier neben Trdat bedient. Davon konnte freilich keine Rede sein, etwa den Wechsel dieser Formen zum Ausgangspunkte der ganzen Untersuchung zu nehmen; um sich davon zu überzeugen, dass dies unmöglich ist, braucht man nur einen Blick auf §. 20 p. 22 (43) zu werfen, wo dreimal auf derselben Seite im Laufe einer vollkommen einheitlichen, schlechterdings unzerreissbaren Erzählung die Formen Trdatès, Trdatios, Trdat unmittelbar hintereinander stehen; und wie frei der Armenier verfuhr, sieht man daran, dass auch die Formen Grigorios und Grigor durch das ganze Buch hindurch beliebig wechseln, und daran, dass Leontius von Cäsarea §. 138 p. 158 (597) in einem von Trdat an ihn gerichteten Schreiben (und so noch an zwei späteren Stellen) L'ewondios, dagegen §. 145 p. 167 (610) in der Antwort auf dieses Schreiben L'ewondès genannt wird, obschon man beiden Schriftstücken den Ursprung aus Einer Quelle auf den ersten Blick ansieht. Indess ganz unfruchtbar für die Quellenkritik ist jener Wink Lagarde's doch nicht. Zunächst stellt sich heraus, dass in den Stücken, die unzweifelhaftes Eigenthum des letzten Bearbeiters sind, nämlich im Prolog und im Nachwort, ausschliesslich, und zwar 5 mal<sup>1)</sup>, die Form Trdat vorkommt, die demnach als die dem letzten Bearbeiter eigenthümliche anzusehen ist. In dem ganzen späteren Theile des Buchs von §. 57 p. 62 (101) an herrscht diese Form entschieden vor: auf 18 Trdat kommen 4 Trdatios und 1 Trdatès. Es scheint also, als wenn der Verfasser sich im Laufe seiner Arbeit immer mehr der ihm geläufigen Form zugewendet hätte; für den Sprachgebrauch seiner Quellen lässt sich aus ihrem häufigen Vorkommen kaum etwas folgern. Um so auffälliger ist der Contrast, in dem hierzu das für den ersten Theil des Buchs von §. 9 p. 9 (25) an sich ergebende Verhältniss steht: auf 6 Trdat kommen hier 5 Trdatios und 4 Trdatès. Eine einzige ausgenommen, welche Trdat hat, sind alle diese Stellen aus der Quelle geflossen, welche wir „das Leben des h. Gregor“ nannten, und zwar aus dem Theile derselben, welcher parallel laufend die frühere Geschichte des Königs Trdat und des h. Gregor gibt. Es ist also nicht unwahrscheinlich, dass dieser Quelle die Formen Trdatios und Trdatès eignen. Ja man darf vielleicht sogar noch weiter gehen. In den Stücken, welche die Geschichte des h. Gregor geben, erscheint an den 3 Stellen, wo der Name des Königs vorkommt, Trdatios ausschliesslich; die Form Trdatès ist auf diejenigen Stücke beschränkt, welche die Geschichte des Königs Trdat enthalten: hier kommt sie 4 mal vor, neben 2 Trdatios und 5 Trdat. Hiernach lässt sich vermuthen, dass Trdatios die dem Verfasser des „Lebens des h. Gregor“ eigen-

1) Bei dieser und allen folgenden Zählungen zähle ich die Fälle, in denen der Name flektiert ist, absichtlich nicht mit, weil für diese eine Bevorzugung der kürzeren Formen sich von selbst ergeben musste, also keine volle Beweiskraft hat.

thümliche Form war und dass er in der Geschichte des Königs Trdat, die er in sein Buch hineingearbeitet hat, die Form Trdatês vorfand, die er an einigen Stellen stehen liess, während er sie an anderen mit der ihm geläufigeren Trdatios vertauschte. Was das 4 malige Trdatios und das 1 malige Trdatês in den späteren Partien des Buchs betrifft, so treten diese Formen ohne Ausnahme nur in Fällen ein, wo mit der Nennung eine gewisse Feierlichkeit verbunden ist: §. 57 p. 65 (106) in der Ueberschrift eines Erlasses von ihm, §. 135 p. 154 (590), wo er mit seiner Frau Ashkhên und seiner Schwester Khosrovidukht zugleich auftritt, das Volk berufend, um den h. Gregor zum Katholikos zu wählen, §. 138 p. 158 (597) mit denselben beiden Frauen im Schreiben an Leontius, §. 145 p. 167 (610) nochmals mit den Frauen in der Ueberschrift der Antwort des Leontius, §. 161 p. 187 (639) mit dem Beiwort „der frommste König“ in einer emphatischen Beschreibung seines gottseligen Wandels. Gewiss ist absichtlich in diesen Fällen die vollere Form des Namens gewählt worden. Alle fünf Stellen sind aus den „Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen“; ob dies Zufall ist oder ob schon ihr Verfasser in dieser Weise zwischen Trdat und Trdatios abgewechselt hat, wird schwer auszumachen sein; das einmalige Trdatês §. 145 p. 167 (610) würde im letzteren Falle auf Rechnung des letzten Bearbeiters zu setzen sein, dem diese Form in Folge einer Reminiscenz aus dem Anfange seines Buchs in die Feder kam. Dass in demjenigen Theile, der die eigentlichen Akten der hh. Rhipsimen enthält, an sämtlichen 5 Stellen, wo der Name vorkommt, nur die Form Trdat gebraucht ist, kann meiner Annahme, dass dieser König in dem vorausgesetzten griechischen Originale der Akten nicht vorkam, lediglich zur Bestätigung gereichen. Viel unsicherer sind die Beobachtungen, die man hinsichtlich des Wechsels von Grigorios und Grigor machen kann. An der einzigen Stelle, wo in einem dem letzten Bearbeiter angehörigen Stücke der Name vorkommt, nämlich §. 112 p. 126 (549) in der „Apokalypse des h. Gregor“, redet eine Engelsstimme diesen mit seiner volleren Namensform Grigorios an, und dieselbe wird im ganzen ersten Theile des Buchs, wo Grigorios 38 Mal vorkommt, ausschliesslich gebraucht, woraus man wohl zu folgern das Recht hat, dass der letzte Bearbeiter sie auch wenigstens in Einer seiner Quellen als die herrschende vorgefunden hat. Von §. 129 p. 146 (579) an ändert sich plötzlich der bis dahin festgehaltene Sprachgebrauch, und in den Schlusspartien des Werks treten kürzere Formen der volleren zur Seite und überwiegen sogar: auf 13 Grigorios kommen 10 Grigor, 5 Grigorn<sup>1)</sup> und 2 Grigord. Da also in Bezug auf diese Formen derselbe Fall eintritt, wie im

---

1) Dieser Form liegt vermuthlich der griechische Accusativ Γρηγόριον, vulgär Γρηγόρι, zu Grunde.

Namen des Königs, für welchen auch gegen das Ende hin die kürzere Form überwiegt, so wird man das ebenso zu beurtheilen und zu folgern haben, dass die kürzeren Formen Grigor u. a. dem letzten Bearbeiter im Grunde die mundrechteren waren. Auch hier lässt sich die Wahrnehmung machen, dass das vollere Grigorios vorwiegend da verwendet wird, wo der Träger des Namens mit einer gewissen Feierlichkeit eingeführt wird; es ist dies aber lange nicht so consequent durchgeführt als dies bei dem Wechsel von Trdat und Trdatios der Fall war. Dass die kürzeren Formen gerade an der angeführten Stelle aufzutreten beginnen, ist schwerlich zufällig: es ist dies nämlich eben die Stelle, wo nach meinen Ermittlungen die lange unterbrochene Benutzung des „Lebens des h. Gregor“ wieder von Neuem anhebt. Ich vermute, dass diese Quelle es war, welche sich der Formen Grigor und Grigorn bediente. Grigord kommt nur an zwei aus den Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen geflossenen Stellen vor (§. 137 p. 158 = 596 und §. 138 p. 158 = 597); ob dies Zufall ist, oder ob schon deren Verfasser zwischen Grigorios und einer kürzeren Form abwechselte, ist schwer zu sagen. Wäre jene Vermuthung über den Sprachgebrauch des „Lebens des h. Gregor“ sicher, so wäre damit die These Lagarde's, dass der Theil des Buchs, in welchem die Formen Trdatios und Trdatēs vorkommen, Uebersetzung eines griechischen Textes sei, bereits widerlegt. Es fallen aber gegen sie auch noch andere, gewichtigere Gründe in die Waagschale. Dass die chronologischen Gründe vielmehr gegen, als für die Abfassung des Lebens des h. Gregor in den Zeiten vor der Entstehung der armenischen Literatur sprechen, ist schon bemerkt worden. Eine Aufzeichnung in griechischer Sprache ist besonders wegen der gerade in den aus dieser Quelle geflossenen Partien sehr zahlreichen Eigennamen armenischer Götter und armenischer Localitäten sehr unwahrscheinlich: es wäre doch seltsam, wenn nirgends ausser in den Endungen von Trdatios und Trdatēs die geringste Spar eines Durchgangs durch das Griechische sich erhalten haben sollte. Ausser in den Endungen, sage ich: denn ich leugne, dass diese Namen selbst griechisch sind. Trdatēs und Trdatios sind armenische Formen mit angeleimten griechischen Endungen, und auch durch das zweimal (§. 54 p. 59 = 97 und §. 161 p. 187 = 639) vorkommende Tēriatios wird an dieser Sachlage nichts geändert: nie wird der Buchstabe ēth von den Armeniern in der Transcription griechischer Namen verwendet: läge wirklich Entlehnung aus dem Griechischen vor, so hätte der Name Tiridatēs oder Tēridatēs lauten müssen. Der Gedanke einer absichtlichen Fälschung, um die Urheberschaft des aus dem römischen Reiche stammenden Agathangelos glaubhaft zu machen, ist abzuweisen, da sich von einer Fiction, derselbe habe in einer andern als der armenischen Sprache geschrieben, nirgends eine Spur findet. Ich möchte die Sache vielmehr mit dem Einflusse des Hellenismus in Verbindung bringen, dem sich auch Armenien nicht

ganz hat entziehen können. Griechisch war die Münzsprache der Könige von Grossarmenien <sup>1)</sup>; Khosrov I. verewigte seine Feldzüge im Kaukasus durch eine griechische Inschrift (Mos. Chor. II, 65), sein Sohn Trdat nannte nach der Erbauung des Schlosses Gar'ni seinen und seiner Schwester Namen ebenfalls in einer griechischen Inschrift (Mos. Chor. II, 90). So musste die fremde Namensform, mit welcher der König officiell sich nannte, allmählich auch unter den Armeniern selbst Eingang finden, und dies um so leichter, als ein Theil des Volkes, nämlich der westliche, unter römischem Einflusse stehende, sich vor der Erfindung des armenischen Alfabet's der griechischen Buchstaben bediente. So erklären sich die griechisch sein sollenden Formen Trdatês und Trdatios mit ihrer rein armenischen Orthographie.

Es bleibt uns noch übrig, die historische Glaubwürdigkeit der einzelnen Theile des Agathangelos festzustellen. Wir vergleichen zu dem Ende zunächst die im „Leben des h. Gregor“ gegebene Darstellung der Kriegsthaten des Khosrov und Trdat mit den spärlichen Nachrichten, die wir bei Griechen und Römern über die armenische Geschichte dieser Zeit haben. Nach Cass. Dio LXXX, 3 griff Artashir im Jahre 228 Armenien an, erlitt aber von den Armeniern und einem Theile der Meder und den Söhnen des Artawan eine Schlappe und musste sich zurückziehen. In dem Kriege, den Severus Alexander von 231—233 mit den Persern führte, waren die Armenier mit den Römern verbündet, und, wie Herod. VI, 5. 6 erzählt, fiel ein Theil des römischen Heeres durch Armenien in Medien ein, verheerte das Land, verbrannte die Dörfer und führte Leute weg, ohne dass Artashir mit seiner auf dem gebirgigen Terrain unbrauchbaren Reiterei es verhindern konnte; obgleich das römische Heer in der Folge aus Medien zurückgerufen wurde, waren doch die Perser durch den in den vielen Treffen dort und in einer grossen Schlacht gegen eine andere römische Heeresabtheilung im Süden des Perserreichs erlittenen Verlust so geschwächt, dass sie sich 3 oder 4 Jahre nothgedrungen ruhig verhalten mussten. Der Biograph des h. Gregor gibt zu, dass der König von Armenien dem Untergange des Artawan ruhig zugeschaut und sich nach Armenien zurückgezogen habe, weil er unvorbereitet und darum zu schwach gewesen sei; dann aber lässt er ihn, unterstützt namentlich von den Kaukasusvölkern, einen Angriffskrieg gegen Artashir eröffnen und 10 Jahre lang bis zu seiner Ermordung Jahr für Jahr Heereszüge in das persische Reich unternehmen, auf denen er Assyrien bis Ktesiphon verwüstet habe, ja selbst bis zum Lande der Araber vorgedrungen sei. Beidemale ist von denselben Begebeu-

1) Vielleicht noch beweisender als die Münzen der Könige selbst, die alle einer älteren Zeit angehören, ist die Gemme aus dem 3. Jahrhundert, welche die Inschrift trägt *OTCAC ΠΙΤΙΛΑΞΗC ΙΒΗΡΩΝ ΚΑΡΧΗΣΩΝ* (bei Visconti, Iconographie Grecque II p. 366. Tab. XVI, 10).

heiten die Rede, nur hat die armenische Nationaleitelkeit einmal die Verbindung mit dem noch nicht unterworfenen Theile der Meder und Parther, durch die allein die ersten grossen Erfolge des armenischen Königs ermöglicht wurden, dann die noch wichtigere Bundesgenossenschaft der Römer verschwiegen. Die 10 Jahre der Siege des Königs von Armenien fallen zwischen 228—237, der Anfang stimmt also mit dem Datum des Dio überein und das Ende fällt mit dem Ablauf der 3 oder 4 Jahre nach Beendigung des Krieges zwischen Römern und Persern zusammen, während welcher Artashir nach Herodian nichts unternehmen konnte. Der Biograph zeigt sich also hierin als gutunterrichtet, und es ist bei unserer mangelhaften Kunde nicht einmal sicher, ob wir auch nur berechtigt sind, ihn der Uebertreibung zu zeihen: auf jeden Fall ist das Loslassen der räuberischen Kaukasusvölker durch den Gegner des Perserkönigs als ein echt historischer Zug durch zahlreiche Analogien aus allen Zeiten gesichert. Ueber die Eroberung Armeniens durch die Perser geben die griechischen Berichte Folgendes: nach Jo. Zonar. XII, 19 und Euagr. V, 7 gab Kaiser Philippus in dem Frieden des Jahres 244 Armenien zugleich mit Mesopotamien dem Shapur Preis; nach kurzer Zeit aber brach er, wie es an der ersten Stelle heisst, den Vertrag und beanspruchte die Länder als ihm gehörig<sup>1</sup>; erst unter der Regierung des Gallus (252 oder 253) waren die Perser nach Jo. Zonar. XII, 21 (der aus dem Fortsetzer des Dio geschöpft hat), im Stande, sich in den Besitz von Armenien zu setzen, nachdem dessen König Tiridates geflohen, seine Kinder aber den Persern anfallen waren. Diesen Berichten steht der des Biographen, nach welchem König Khosrov im J. 238 auf Anstiften der Perser ermordet und bald darauf Armenien von Artashir erobert und der noch im Kindesalter stehende Sohn des letzten Königs Namens Trdat zur Flucht auf römisches Gebiet genöthigt wurde, schroff entgegen. Und hier ist einer der seltenen Fälle, wo wir die Richtigkeit der Angabe des Lazar von Pharha c. 2 (II p. 304, es finden sich in den alten armenischen Geschichtsschreibern Berichte, die von denen des Agathangelos merklich abweichen, noch heute unterscheiden können: in dem schon oben angegebenen Schreiben des armenischen Adels an Theodosius II. (bei Euseb. c. 3 p. 206), welches als ein öffentliches Antwortschreiben von mir wenigstens nicht zweifelhafter Existenz in einer solchen Frage nach dem Gewicht ist, wird darauf erinnert, dass König Trdat von seiner Kindheit an und im seinen grossen und vermehrten Jahren überaus an ergebener, an geschicktem Gehorsam erproben worden sei. Nöthig be-

<sup>1</sup> Ich glaube, dass hier eine gute Uebersetzung in Ansehung der eine Erklärung verlangt. Der Biograph meint, dass der emp. III. Jhd. zu. Christus 244 S. 1. Philippus wird nicht als ein Verräther und die Auslieferung der Provinzen an die Perser in irgend einer Weise und aus irgend einem Grunde angedeutet haben.

sehen, ist dies mit dem, was der Biograph sagt, nicht unvereinbar: die Deutung, dass Trdat's Oheime nicht ihren eigenen Vater, sondern den des Trdat ermordet haben, lässt der Zusammenhang nicht blos zu, sondern es ist sogar die nächstliegende, und beide Berichte dadurch auszugleichen, dass man sie sowohl bei der Ermordung des Khosrov als bei der Vertreibung des Trdat als Helfershelfer der Perser handeln lässt, dürfte um so statthafter sein, als auf diese Weise eine Brücke hinüber nach der Angabe des Zonaras geschlagen wird, der im Gegensatz zu dem Könige Teridates, welcher floh, andere Armenier den Persern zufallen lässt. In der Hauptsache aber, dass Trdat im Kindesalter vor den Persern auf römisches Gebiet flüchtet, stehen beide armenische Berichte, so unabhängig sie auch von einander sind, zusammen gegen Zonaras, und man sollte allerdings denken, dass die armenische Ueberlieferung über diesen Punkt, der den ersten christlichen König des Landes betrifft und für die Einführung des Christenthums von Bedeutung gewesen ist, gut unterrichtet hätte sein müssen. Hätte Zonaras Recht, so könnte man nur an den Teridates denken, der im J. 217 König von Armenien geworden war, und es läge Seitens der Armenier eine Verwechselung zweier gleichnamiger Könige vor; mit dieser Verwechselung fiel auch die ganze übrige Erzählung von der Wiedereroberung Armenien's durch Trdat, von dem Anlasse seiner Bekanntschaft mit dem Christenthum, von den Kriegen seines Vaters gegen die Perser, die von Khosrov auf den älteren Teridates übertragen werden müssten. Es wäre aber doch auffällig, dass die armenische Ueberlieferung nicht einmal mehr den Namen des Vaters des ersten christlichen Königs bewahrt haben sollte. Und gerade hier schützt der Name des Enkels, wie oft, den des Grossvaters: Trdat's Sohn hiess wieder Khosrov. Ja es scheint sich sogar noch eine Spur von jenem älteren Khosrov in einer gleichzeitigen Urkunde erhalten zu haben: die Inschrift aus den Königsgräbern von Theben *Χοσρόης Ἀρμένιος ἰδὼν ἐθαύμασα* (C. I. Gr. 4821) hat Letronne (Recueil des inscriptions Gr. et Lat. de l'Égypte II, 311) mit Wahrscheinlichkeit auf ihn bezogen; ich vermurthe, dass Khosrov von seinem Vater Volagases dem Septimius Severus als Geisel gegeben worden war und sich im Gefolge des Kaisers befand, als dieser 202 die Memnonssäule und die übrigen Merkwürdigkeiten Theben's in Augenschein nahm. Sollte also nicht der Fehler auf Seiten des Zonaras sein? ich denke, das Wort *ΠΑΙΔΩΝ*, in welchem der ganze Anstoss liegt, ist aus *ΠΟΛΙΤΩΝ* verschrieben oder verlesen, wodurch der Widerspruch mit den armenischen Angaben in der Hauptsache wegfällt. Nur die Zeitbestimmung des Biographen bleibt der des Zonaras gegenüber natürlich unhaltbar: dass im Gedächtnisse der Späteren sich die Eroberung Armenien's durch die Perser an die Ermordung Khosrov's unmittelbar anschloss, erklärt sich theils aus dem optischen Gesetze, dass die Entfernungen in den Augen des ferner Stehenden sich verkürzen, theils aus dem poë-

tischen Bedürfniss der Volkssage, für die hier der Tod des Helden der einzig passende Abschluss war. Der historische Hergang wird der gewesen sein, dass die Ermordung des Khosrov im J. 238 zunächst ohne allen Einfluss auf die Geschehnisse Armeniens blieb und dem Ermordeten sein Sohn Trdat im zartesten Kindesalter folgte, und dass es den Persern im Bunde mit den Brüdern des Khosrov erst 252 oder 253 gelang, jenen Trdat, ehe er noch erwachsen war, zu vertreiben und sich Armeniens zu bemächtigen. Es unterliegt ferner keinem Zweifel, dass nicht Artashir, sondern sein Sohn Shapur der Eroberer von Armenien ist. Der Grenzgraben, dessen Urheberschaft der Biograph §. 16 p. 18 (38) dem Perserkönige zuschreibt, erklärt es, wie die Armenier zu dem falschen Namen gekommen sind: die betreffenden Grenzmarken hiessen nämlich „die Artashirischen“, und man leitete den Namen bald von dem Sasaniden Artashir, bald von einem alten armenischen Könige gleiches Namens her (Mos. Chor. II, 56); gewiss war die letztere Erklärung die einzig richtige. Was über die Reckenstücke des Trdat während seines Exils auf römischem Boden erzählt wird, trägt einen sehr sagenhaften Charakter, knüpft aber doch an Tatsächliches an. Agathangelos erzählt, er habe den König der Gothen, der den Römern den Krieg erklärt hatte, in einem Zweikampfe überwunden und habe zur Belohnung vom Kaiser das Diadem und ein Heer erhalten, mit Hilfe dessen er die Perser aus Armenien vertrieben und sich wieder in den Besitz seines Erbreichs gesetzt habe. Ueber diese Wiedereinsetzung Trdat's ist aus classischen Quellen direkt nichts bekannt; wir wissen jedoch aus Trebellius Pollio, Valer. 6, dass im J. 260 Artabasdes, ein Bundesgenosse des Shapur, König von Armenien war, in dem wir nach Anleitung des Elisäus einen der es mit den Persern haltenden Brüder des Khosrov zu erkennen haben werden. Andererseits lehrt eine Erzählung des Synesios (de regno c. 18 p. 17 D. ed. Petav. 1633), die sich auf Probus und die Zeit um 279 zu beziehen scheint<sup>1)</sup>,

1) Synesios nennt freilich den Carinus; muss eine Verwechslung angenommen werden, so ist es gewiss kritischer, mit Petavius die Stelle auf Probus zu beziehen, auf den sie recht gut passt, als der Namensähnlichkeit wegen an Carus zu denken: mit dem, was über dessen Perserkrieg vorliegt, ist sie völlig unvereinbar. Oder sollte der Name richtig und derselbe Carinus gemeint sein, der uns als Gegner des Odenathus aus dem Fortsetzer des Dio fr. 8, 2 (bei Müller IV, 195) und, was ich durch meinen Freund Nöldeke erfahre, auch aus dem talmudischen Tractat Bereschit Rabba c. 76 bekannt ist? Denn die drei, מקרין וקררם, וקרירידיסי, in denen Rabbi Levi die Dan. 7, 8 angedeuteten drei Hörner wieder fand, die vor dem kleinen Horne, welches נצור, ausgerissen werden, können nicht füglich Andere sein als Macrinus, Carinus und Cyriades. Mit dem von Synesios gemeinten könnte dieser Carinus allerdings nur unter der nicht so fern liegenden Voraussetzung zusammengebracht werden, dass es ein anderer Name des Ballista ist, der uns aus anderen Quellen als Besieger der Perser bekannt ist.



dass der römische Kaiser in Armenien hart an der Grenze des persischen Gebietes eine persische Gesandtschaft empfing, der er so zu imponieren verstand, dass der junge Perserkönig ohne Krieg sich zu Allem bereit erklärte, was von ihm verlangt worden war; und schon im J. 271 kämpften, wie aus Vopiscus <sup>1)</sup> hervorgeht, die Armenier unter den Fahnen der Zenobia. In der Zwischenzeit muss Armenien den Persern wieder verloren gegangen sein. Eine Erwägung der Zeitlage führt zu dem sicheren Schluss, dass dies nur in Folge der Siege des Odenathus über die Perser geschehen sein kann <sup>2)</sup>, einem Schluss, zu dem man übrigens auch noch von einer ganz anderen Seite her gelangen kann: nur so erklärt sich das völlige Stillschweigen unserer Ueberlieferung über eine so wichtige Thatsache wie die Wiedergewinnung Armenien's, welches unbegreiflich sein würde, wenn diese durch einen eigentlichen Reichskrieg gegen die Perser erfolgt wäre. Gerade in diese Zeit aber fallen die Raubzüge der Gothen in Kleinasien; auf einem Zuge gegen sie war es, dass Odenathus um's Leben kam. In so weit es also die Umstände betrifft, unter denen Trdat in sein väterliches Reich zurückkehrte, erweist sich der Biograph wieder als gut unterrichtet. Was er später von den Heldenthaten des Trdat gegen die Perser erzählt, deren Land er während der ganzen Dauer seiner Regierung verwüstet habe, ist ganz ebenso zu beurtheilen, wie das von seinem Vater Khosrov Berichtete: Nationaleitelkeit hat die von den Armeniern als Bundesgenossen der Römer errungenen Erfolge zu speciell armenischen Siegen gestempelt, doch tritt hier wenigstens der wahre Sachverhalt selbst in der Darstellung des Biographen noch deutlich zu Tage, der den Trdat an der Spitze der griechischen (d. i. römischen) Reiterei die feindlichen Schaaren niederwerfen lässt. Es kann sich hier nur um die Kriege handeln, welche Carus 283 und Galerius 296—297 gegen die Perser führten, namentlich um den letzteren. Narseh hatte den Krieg mit Ueberziehung des den Römern untergebenen Armenien's eröffnet (Amm. XXIII, 5, 11), in Armenien erfocht Galerius den entscheidenden Sieg über die Perser (Eutrop. IX, 25. Ruf. brev. 25), und unter den Friedensartikeln befand sich einer zu Gunsten des armenischen Reichs, nach welchem das Castell Zintha in der Nähe von Medien die Grenze desselben bilden sollte (Petrus Patric. fr. 14 bei Müller IV, 169). Es versteht sich hiernach von selbst, dass der armenische

1) Aurel. 27: „nobis Persarum auxilia non desunt, quae iam speramus, pro nobis sunt Saraceni, pro nobis Armenii“; 28: „nam et auxilia quae a Persis missa fuerant, intercepti et alios Saracenas Armeniasque corrupti.“ Beide Mal sind die Perser als Bundesgenossen der Zenobia und die Saracenen und Armenier, welche von ihr abhiengen, streng auseinander gehalten.

2) Es fehlt jeder vernünftige Grund, den Comes Likianēs (Λικιανός, Λικιανός), dem Trdat in seiner Verbannung sich angeschlossen haben soll, mit Constantin's Nebenkaiser Licinius zu identificieren, wie dies von Aelteren und Neueren allgemein geschehen ist.

König in diesem Kriege eine hervorragende Rolle gespielt haben muss, und auch die Angabe des Biographen, dass Trdat besonders Assyrien verwüstet habe, erhält ihre Bestätigung darin, dass Galerius in seiner Titulatur (bei Euseb. hist. eccl. VIII, 17) sich ansser eines doppelten Siegs über die Perser auch der Siege über deren Bundesgenossen, nämlich Armenier, Meder und Adiabener berühmt. Ebensovienig werden wir den Zug, dass Trdat Hunnen (d. i. Kaukasusvölker) angeworben und die Bevölkerung eines grossen Theils von Persien in die Sklaverei geschleppt habe, als unhistorisch zu beanstanden brauchen. Daneben spielt aber hier, deutlicher noch als vorher, ein sagenhaftes Element hinein: das §. 55 p. 60 (99) angeführte Sprichwort „wie der stolze Trdat, der in seinem Ungestüm die Dämme der Flüsse umstürzte und in seiner Kühnheit die Strömung der Meere versiegen machte,“ kann sich ursprünglich kaum anders als auf ein mythisches Wesen bezogen haben und muss erst nachträglich auf eine historische Person übertragen worden sein. Eine Bestätigung liegt darin, dass ähnliche Reckenthaten und Stücke übermüthiger Ausgelassenheit bei Mos. Chor. II, 68 von einem viel älteren Trdat erzählt werden, der als Rebell gegen den König von Armenien in den unzugänglichen Grenzgegenden vom Medien gehaust habe und auf die Kunde vom Tode des Königs zurückgekommen sei. Es ist bekannt, dass die Volkssage sich mit Vorliebe an Verbannte, ihr Treiben in der Fremde und ihre Heimkehr heftet, und es ist wohl keine Frage, dass es sich beide Mal um dieselben Sagen handelt, die man bald von jenem alten Rebellen Trdat, bald von dem verbannten und heimkehrenden späteren Könige gleiches Namens erzählte. Es muss dieser Held ein beliebter Gegenstand des armenischen Volkshumors gewesen sein, den man unschwer in dem Zuge (§. 19 p. 21 = 42) erkennen wird, dass der junge Trdat einst den an Futter Mangel leidenden Soldaten aus einem schwer zu erklimmenden Heuboden Heubündel auf Heubündel zu- und zum Schluss die Hüter des Bodens sammt ihren Hunden <sup>1)</sup> den Heubündeln über die Mauer nachwirft.

Indem wir zur Prüfung der geschichtlichen Glaubwürdigkeit des Kernes des „Lebens des h. Gregor“, der diesen selbst betrifft, übergehen, erinnern wir daran, dass die Anknüpfung der Jugendgeschichte Gregor's an die Jugendgeschichte des Trdat wahrscheinlich unhistorisch ist; der wahre Sachverhalt scheint darin, dass Gregor in Cäsarea aufgewachsen ist (§. 17 p. 19 = 38), dass Trdat ihn als „einen Fremdling und unter uns unbekannt“ bezeichnet (§. 22

1) Da vorher gesagt worden ist, dass das Heu sich in einem Rinderstall befunden habe, so ist für die Esel (ishean) des armenischen Textes kein Platz; dagegen bedürfen die Hunde (i shants), die der Grieche in seiner Vorlage vorgefunden und in der Uebersetzung wiedergegeben hat, keiner weiteren Erklärung.

p. 24 = 46), noch durchzuschimmern<sup>1)</sup>. Die Entdeckung, dass Gregor Sohn des Königsmörders Anak ist, bleibt etwas Nebensächliches, das ohne Einfluss auf den Verlauf der Handlung ist: auch der Biograph motiviert das eigentliche Martyrium des Gregor dadurch, dass Trdat nach dem Beispiel der römischen Kaiser gegen die Christen einzuschreiten für nöthig hält. Die Bedrängung Gregor's um seines Christenthums Willen lässt der Biograph schon während der Verbannung Trdat's auf römischem Boden beginnen, indem damals die Kirche vom römischen Kaiser verfolgt worden sei. Dies entspricht wenigstens der Zeitlage: in der That fällt in den genannten Zeitraum die Valerianische Christenverfolgung. Das Martyrium Gregor's und die Umstände, welche die Bekehrung des Königs herbeiführen, tragen auch beim Biographen den Stempel des Wunderbaren; bevor man jedoch hieraus ungünstige Schlüsse auf seine Glaubwürdigkeit im Allgemeinen zieht, erinnere man sich, dass es die herrschende Anschauung der Zeitgenossen ist, welche hier zum Ausdruck kommt: dass auch Sozomenos (II, 8) von einem Wunder weiss, das die Bekehrung veranlasst habe, ist schon hervorgehoben worden. Und wenn dann bei der Zerstörung heidnischer Tempel die Dämonen, mit allerlei Geschossen bewaffnet, zu Fuss und zu Pferd, sich zur Wehre setzen, vom Dache herab Steine und Pfeile auf die neuen Christen schleudern und, als sie sehen, dass ihnen dies nichts hilft, schreiend und heulend in den Kaukasus oder nach Chaldien fliehen (wo nämlich das Heidenthum sich bis in viel spätere Zeiten erhielt), so ist diese Darstellung so durchsichtig, dass es erlaubt sein wird, die Dämonen rationalistisch auf Heiden und heidnische Priester zu deuten; auch Koriun erzählt, wie wir sahen, Gleiches von der Bekehrung des Landes Gol'thn durch Mesrôb. Die ganze Erzählung von der Ausrottung des Heidenthums durch Armenien mit ihrem durchweg so lebhaften localen Colorit, ihrer eingehenden Beschreibung der Götterbilder, ihrer sorgfältigen Aufzählung der solennen Beinamen der Götter, ihrer Vertrautheit mit der armenischen Mythologie spricht für sich selbst: namentlich durch die Untersuchungen Windischmann's über die persische Anâhita und über Mithra ist die Zuverlässigkeit der reichen Angaben des Biographen in das hellste Licht gesetzt worden. Denselben authentischen Charakter tragen seine Nachrichten über die Organisation der neuen armenischen Kirche. Der Kernpunkt, dass die Bekehrung der Armenier von oben herab erfolgt ist, wird auch durch ein äusseres Zeugniß sicher gestellt: Sozomenos bedient sich der Wendung, Teridates sei Christ geworden und habe zugleich allen seinen Unterthanen mit einer einzigen Bekanntmachung geboten, dieselbe Lehre anzunehmen. Wir würden aber schwer be-

1) Geahnt hat dies schon Stilling (p. 384); überhaupt wird Jedem, der diesen Anmerkungen mit den um ein Jahrhundert späteren von Langlois vergleicht, der empfindliche Rückschritt auffallen.

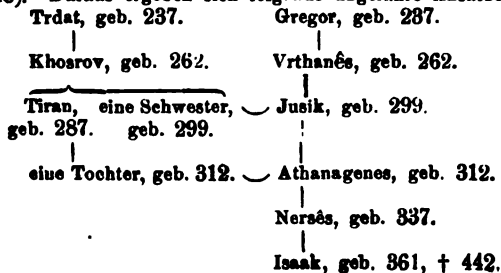
greifen, wie das von oben herab befohlene Christenthum so rasch tiefe Wurzeln hat fassen können, wenn uns nicht der Biograph die andere unschätzbare Nachricht aufbewahrt hätte, dass Gregor vor den Armeniern armenisch predigte. Entscheidend für die ganze Stellung der armenischen Kirche in der Folgezeit war es, dass an manchen Orten der Besitz der heidnischen Tempel an liegenden Gründen und Hierodulen ohne Weiteres an die neuen christlichen Kirchen übergieng, dass der König jeder Kirche auf dem Lande vier Felder, in den Flecken sieben Häuser als Eigenthum zuweisen liess, und vor Allem, dass vorzugsweise die Söhne der heidnischen Priester in eignen Schulen zu Geistlichen herangebildet wurden und einen grossen Theil des neuen Klerus bildeten. Diese wichtigen Nachrichten des Biographen, welche allein es erklären, warum die armenische Kirche ein so scharfes nationales Gepräge trägt, zugleich aber auch, warum sie von der frühesten Zeit an so tief in die weltlichen Händel des Landes verwickelt ist, erhalten ihre Bestätigung und Ergänzung durch eine authentische Nachricht aus derselben Zeit. In den Kanones des h. Isaak <sup>1)</sup> heisst es nämlich: „als Gregor verschiedene von den heidnischen Priestern zu Priestern geweiht hatte, fragten ihn diese, woher sie von nun an ihren Lebensunterhalt sich verschaffen sollten: denn vorher lebten sie von den Darbringungen des Volks an die Götzenbilder; und der Heilige wies ihnen als Gebühr einen Theil der Rinder- und Schafheerden an, die den Kirchen zur Vertheilung unter die Armen dargebracht werden würden, und überdies die Zehnten von den Ernten und den Trauben“. Auch die Nachricht von den sieben durch Trdat aller Orten der Kirche ausgeworfenen Gütern wird durch eine Thatsache aus noch älterer Zeit als richtig erwiesen. König Pap (reg. 367 — 374) zog nämlich von den sieben Gütern je fünf ein und liess der Kirche nur je zwei (Faust. Byz. V, 31 p. 295). Die Bekehrung Armeniens setzt der Biograph in das 14. Regierungsjahr des Trdat, also nach dem oben Bemerkten in eine ziemlich frühe Zeit, vor Constantin und Diocletian. Auch dies wird durch ältere griechische Zeugnisse sicher gestellt. Sozomenos (a. a. O.) setzt die Bekehrung der Armenier vor Constantin, und diese etwas allgemein gehaltene Zeitbestimmung präcisirt der Krieg, welchen Maximinus im J. 312 <sup>1)</sup> gegen die christlichen Armenier unternahm, um sie zu zwingen, der neuen Lehre zu entsagen (Euseb. hist. eccl.

1) Angeführt von den Mechitaristen zur ital. Uebers. p. 175.

2) Eusebios berichtet über diesen Krieg nach dem Martyrium des B. Petros von Alexandrien (Herbst 311) und vor dem Untergange des Maxentius (Herbst 312). Der Titel Armeniacus, den Galerius in einer Urkunde vom 30. April 311 führt, ist von St. Martin (zu Lebeau, Hist. du Bas-Empire I, 76; cf. 407) fälschlich zur Zeitbestimmung dieses Kriegs benutzt worden, wie schon daraus hervorgeht, dass Maximinus selbst in einer Urkunde des Jahres 313 bei Euseb. hist. eccl. IX, 10 sich zwar Germanicus, Sarmaticus, aber nicht Armeniacus nennt. Jener Titel schreibt sich vielmehr von dem Perserkriege des J. 297 her.

IX, 8). Hiernach scheint es auf den ersten Blick, als müsste wenigstens die Nachricht des Biographen verworfen werden, dass Gregor den Cultus Johannes des Täufers und des h. Athenogenes (Athanaginês) in Armenien eingeführt habe, um den der heidnischen Götter Amarnor und Vahagn zu verdrängen. Der h. Athenogenes (dessen Gedenktag am 17. Juli ist) soll nämlich Chorbischof in Kleinarmenien gewesen sein und in der Nähe von Sebaste mit 10 Schülern unter Diocletian den Märtyrertod erlitten haben; die Einführung seines Cultus würde gleichzeitig, ja sogar älter sein als sein Martyrium. Allein gerade hier kommt dem Biographen in einem gleichzeitigen urkundlichen Beleg unerwartete Hilfe. Ein Urenkel des h. Gregor hiess nämlich Athanagenes, und es kann keinem Zweifel unterliegen, dass er nach dem Heiligen benannt worden ist, also einen lebendigen Beweis von dem Vorhandensein dieses Cultus zur Zeit seiner Geburt liefert. Diese fällt aber nach der Geschlechterberechnung der königlichen und der Patriarchenfamilie, die hier keinen grossen Spielraum lässt<sup>1)</sup>, um 312. Der Widerspruch mit dem Martyrium des Athenogenes unter Diocletian bleibt also in voller Kraft bestehen. Ja er wird noch verstärkt durch den Umstand, dass der älteste Zeuge, Basilius von Cäsarea (de Spiritu S. ad Amphilo- chium, c. 29), den Märtyrer Athenogenes verbrannt, erst die jüngere Tradition, welche Simeon Metaphrastes wiedergibt, ihn enthauptet werden lässt. Diese auch bei anderen Heiligengeschichten wiederkehrende Neuerung war nothwendig, sobald Reliquien des Heiligen Gegenstand der Verehrung geworden waren. Da Letzteres nun schon vor dem J. 312 in Armenien der Fall gewesen ist, so muss schon vor dem J. 312 die echte Tradition über die Todesart des Athenogenes sich zu verdunkeln begonnen haben, was undenkbar

1) Diese Geschlechterberechnung beruht auf folgenden Daten: Gregor und Trdat waren beide um das Jahr 237 geboren. Gregor's Sohne Vrthanês wurde erst in älteren Jahren nach langjähriger kinderloser Ehe ein Sohn Jusik geboren (Faust. Bys. III, 5). Jusik zeugte im 13. Jahre mit einer Tochter des Tiran, eines Enkels des Trdat, den Athanagenes (Faust. ib.); dieser hatte von einer Schwester des Tiran einen Sohn Nersês (Faust. IV, 3). Offenbar aber haben durch eine Verwechselung die Tochter und die Schwester des Tiran die Plätze vertauscht. Nersês ward als junger Mann um 361 Katholikos (Faust. ib.); vorher war ihm ein Sohn Isaak geboren, der in hohem Alter 442 starb (Laz. Pharb. c. 18). Daraus ergeben sich folgende ungefähre Ansätze:



wäre, wenn es sich um eine zeitgenössische Person handelte. Der Widerspruch zwischen Basilius und Metaphrastes gibt aber auch eine einfache Lösung der Schwierigkeit an die Hand: so wenig der Letztere in Bezug auf die Todesart das Ursprüngliche bewahrt hat, so wenig wird dies mit der von ihm gegebenen Zeitbestimmung der Fall sein. Eine Prüfung der von ihm bearbeiteten Akten des Athenogenes führt vielmehr zu dem Resultat, dass es sich um einen viel älteren Heiligen handelt, dessen Geschichte voll von mythischen Zügen ist: die Hindin, die den Athenogenes begleitet, und das Opfer eines freiwillig von der Mutter zum Altar gebrachten Hirschkalbes am Jahrestage des Heiligen<sup>1)</sup> lehren, dass es ein alter heidnischer Gott in christlicher Verhüllung ist, und zwar ein Schutzherr der Thiere des Waldes und der Jagd. Als Jagdgott aber ward ein von den Griechen als Herakles bezeichneter Gott zum Beispiel in Adiabene verehrt<sup>2)</sup>, und somit legitimiert sich Athenogenes durchaus als Rechtsnachfolger des armenischen Vahagn oder Herakles nach griechischer Auffassung. Auch in dieser Nachricht also bewährt sich die grosse Glaubwürdigkeit des Biographen des h. Gregor. Nicht minder werden seine Angaben über das, was sich nach der Bekehrung zutrug, durch äussere Zeugnisse gesichert. Der Nachricht, dass Gregor die Ordination in Cäsarea erhalten habe, steht allerdings eine andere in dem Briefe der Armenier bei Elisäus (cap. 3 bei Langlois II, 206) gegenüber, nach welcher Irdat und sein Volk das Christenthum direkt vom Bischof von Rom erhalten hätten. Allein das Richtige hat hier ohne Zweifel der Biograph bewahrt: Gelas. Cyzic. II, 36 (bei Mansi II, 929) führt im Titel des Bischofs Leontius von Cäsarea in Kappadokien, der das Nicänische Concil mit unterschrieb, unter den von ihm abhängigen Suffraganbisthümern Grossarmenien an letzter Stelle auf und bestätigt so die herrschende armenische Ueberlieferung (bei Faust. Byz. V, 29 p. 293 und Anderen), dass die armenischen Catholici bis auf den Tod des Nersês (378) ihre Ordination vom Bischofe von Cäsarea empfiengen. Die Angabe des Briefes ist als eine tendenzielle Erfindung anzusehen, die in Umlauf kam, nachdem sich

1) Acta SS. Julii IV, 218 f. Ut autem appropinquavit monasterio, occurrit ei cerva et deosculata est pedes ejus. Dixit ad eam sanctus: „privata es fratribus, ecce privaris etiam eo, qui te enutrivit: Deus universorum saeculorum non permittat, ut quis dominetur tui, neque semen tuum capiant venatores, sed semen tuum ferat sobolem in memoriam nostram, et consummetur in laudem Dei“. Cerva autem fens]procidit ad pedes ejus; sed eam obseignans sanctus martyr dixit: „vade in pace“, und: Cerva autem adest in commemoratione sanctorum martyrum adducens domum Deo hinnulum, et lecto evangelio appropinquat altari spectantibus omnibus, et positis genibus suis orat, et relicto pullo revertitur in pace ad locum suum. Hinnulus porro consumitur in gloriam Dei et in honorem sanctorum martyrum.

2) Tac. Ann. XII, 13; vgl. meine Nachweisungen in Ersch u. Gruber's Encykl. Art. Gotarzes, 1. Sect. LXXV, 51.

die armenische Kirche von Cäsarea losgerissen hatte, ohne dass es ihr jedoch gelungen wäre, die echte Ueberlieferung zu verdrängen. Nach dem Biographen war R'ëstakës oder, wie Andere ihn nennen, Ar'istakës der armenische Katholikos, der nach Nikäa ging. In der That hat wenigstens eine der Pariser Handschriften, aus der die lateinischen Unterschriften der Väter des Concils bei Mansi II, 699 herausgegeben sind, „Armeniae majoris: Aristarces Threnius Diosponti“, während in anderen Pariser Handschriften Aristecius Diosponti steht und auch der andere lateinische Katalog bei Mansi II, 694 „Provinciae Armeniae majoris: Arsaphius Sophenensis, Acrites (Aristarces, al. Aristaeus) Diospontanus“ hat. Offenbar ist zu interpungieren: Armeniae majoris Aristarces, Threnius (?) Diosponti; die Verwirrung, welche den Ausfall des folgenden Namens zur Folge hatte, entstand daraus, dass man nach der Nennung der Kirchenprovinz Grossarmenien noch eine nähere Angabe über den Bischofssitz des Aristarces erwartete, während es doch nur Einen Bischof von Grossarmenien gab. Auch die andere Angabe des Biographen, dass des R'ëstakës Vater Gregor damals noch lebte und zu den Kanones des Nicänischen Concils Zusätze machte, die sich auf die speciellen Verhältnisse der armenischen Kirche bezogen, rechtfertigt sich durch das Vorhandensein dieser Erweiterungen in den armenischen Sammlungen der Kanones<sup>1)</sup>.

Die Frage nach der historischen Glaubwürdigkeit der Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen kann fast nur für die Partien aufgeworfen werden, welche mit dem „Leben des h. Gregor“ parallel laufen; dem Reste steht der unhistorische Charakter meistens an der Stirn geschrieben. Aber auch dort besteht das den „Akten“ Eigenthümliche vorwiegend in Wundergeschichten und Ausschmückungen, wie die der Martern des h. Gregor. Das Beste an der Ueberlieferung der „Akten“ ist, dass ihr die Anknüpfung des Gregor an den Königsmörder Anak fremd ist, und in diesem einen Fall lässt sich wirklich das „Leben“ aus den „Akten“ controlieren und berichtigen. Auch die Abweichung, dass Gregor 15 statt 18 Jahre im Verliesse zubringt, braucht nicht von vorn herein verworfen zu werden: natürlich ist dies aus einer Angabe abstrahiert, welche das Christenthum im 16. Jahre des Königs Trdat eingeführt werden liess, und es lässt sich gar wohl denken, dass als Zeitpunkt der Einführung von Einigen nicht das erste Auftreten Gregor's, sondern die spätere, an seine Erhebung zum Katholikos sich knüpfende Taufe des ganzen Volkes angesehen worden ist: eine solche Auffassung musste der vor Allem auf die Verherrlichung des Katholikats bedachten Quelle besonders zusagen. Völlig werthlos ist es dagegen, dass die Akten die Einführung des Christenthums unter Diocletian und in die Zeiten der Verfolgung, also etwa nach Stiltung 304, setzen: es beruht dies nur auf der

1) Vgl. die Mechtaristen zur ital. Uebers. p. 196.

Einmischung des Martyrium's der Rhipsimen, die nicht ursprünglich ist. Der geschichtliche Gehalt dieses Stücks ist gleich Null, und da es Bearbeitung einer griechischen Vorlage ist, die gar nicht in Armenien spielt, so wird man es nicht einmal indirekt mit Sicherheit benutzen und z. B. kaum wagen können, aus der Notiz, dass eine der nach Val'arshapat geflohenen Gefährtinnen der Rhipsime Glasperlen zu fertigen wusste, von deren Erlös sie sich und die anderen Jungfrauen unterhielt (§. 66 p. 78 = 119), auf das Vorhandensein einer solchen aus dem römischen Reiche importierten und von Frauen betriebenen Industrie in der Gegend von Val'arshapat zu schließen. Die Volkssagen über Trdat sind auch dem Verfasser der Akten bekannt gewesen, der gelegentlich (§. 85 p. 95 = 154) erwähnt, der König habe während eines Krieges im Lande der Araber (Tadshikch) sein verwundetes Pferd sammt seinem Geschirr auf die Schulter geladen und sei so über den Euphrat geschwommen. Ein andres Mal (§. 125 p. 142 = 572) vergleicht er ihn mit Hajk, dem riesenhaften Stammvater des armenischen Volks, und lässt ihn vom Gipfel des Berges Masis acht Felsblöcke, von denen jeden einzelnen nur eine Menge Menschen in Bewegung zu setzen vermocht hätte, auf der Schulter sieben Tagereisen weit zum Ausbau der Capelle der h. Rhipsime herbeitragen. Wahrscheinlich liegt auch dem Kerne der Legende, der Verwandlung des Trdat in einen Eber, die in den heiligen, pseudohistorischen Umgebungen sich so grotesk ausnimmt, ein volksthümliches Element zu Grunde. Der Eber ist nämlich nach iranischen Vorstellungen ein königliches Thier, mit einem Eberkopfe siegelte der König der Könige (Faust. Byz. IV, 53 p. 269), zahlreiche persische und armenische Namen der Sasanidenzeit sind mit „Eber“ zusammengesetzt <sup>1)</sup>, und einer dieser Namen, der im 8. Jahrhundert zweimal in der Familie der Mihrakanischen Fürsten von Albanien vorkommt <sup>2)</sup>, lautet geradezu Varaz-Trdat, d. i. der Eber Trdat. Da die Legende die Verwandlung des Königs in einen Eber durchaus als eine zur Strafe über ihn verhängte Erniedrigung auffasst, mit der des Nebucadnezar vergleicht und mit möglichst abschreckenden Farben schildert, so kann aus ihr dieser eigenthümlich zusammengesetzte Name nicht wohl hergeleitet werden, er muss vielmehr älteren Ursprungs sein und mit einer mythologischen Vorstellung zusammenhängen. Vielleicht war auch schon in der Volkssage zu Trdat ein weibliches Wesen in Beziehungen gesetzt, von welchem dann einzelne Züge auf die h. Rhipsime übertragen worden sind: ein Attentat auf die schöne Nazinik spielt nämlich auch in dem, was Mos. Chor. II. 63 von dem älteren Trdat zu melden weiss, die Hauptrolle. Manches in den Traditionen über die h. Rhipsime

<sup>1)</sup> Vgl. Lagarde, *Gesammelte Abhandlungen* S. 41. 293.

<sup>2)</sup> Vgl. Mooss von Kalankastak bei Brosset, *Hist. de la Géorgie I, additions* p. 491.



spricht für eine solche Annahme: statt, wie andre Heilige in ähnlicher Lage gethan haben würden, zu den Waffen des Gebetes ihre Zuflucht zu nehmen und ein Wunder zu provocieren, ringt sie, einer Brunhild gleich, erst 7, dann 8 Stunden hintereinander mit dem Könige und lässt ihn schliesslich zurück beschimpft, ohne Diadem, mit zerrissenen Kleidern und zerfetztem Mantel; als man im J. 618 das Grab der h. Rhipsime umhaute, ward constatirt, dass ihre Taille nahezu 8 Palmen und 4 Finger gemessen habe (Joannes Katholikos c. 10 p. 64 trad. par St. Martin). Auf den völlig ungeschichtlichen Bericht über die Translation der hh. Rhipsimen folgen in den Akten wieder Stücke, die mit dem Leben Gregor's parallel laufen und es zu ergänzen scheinen, namentlich die Reise zur Ordination nach Cäsarea. Indess auch hier ist der historische Gewinn aus diesen Ergänzungen ein völlig illusorischer: die Aemalung des Pompey, mit welchem Gregor gen Cäsarea gezogen sei, kann in Anbetracht der Verhältnisse einer so frühen Zeit nicht auf historische Glaubwürdigkeit Anspruch machen und ist im günstigsten Falle ein Reconstructionsversuch aus der Analogie späterer Patriarchenweihen. Ob Leontius wirklich damals Bischof von Cäsarea gewesen, ist doch sehr fraglich: er wird im J. 814 zuerst erwähnt und starb zwischen 825 und etwa 829 (Le Quien, Or. Christ. I, 370); er müsste nicht erst 804, wie die Akten annehmen, sondern schon sehr viel früher im Amte gewesen sein. Den Späteren war Leontius als Theilnehmer des Concils von Nikäa unter den Bischöfen von Cäsarea der bekannteste, und es dürfte kaum gerathen sein, aus diesem Namen auf die blosse Autorität der so wenig zuverlässigen Akten hin eine Zeitbestimmung für die Bekehrung der Armenier abzuleiten. Ferner lassen die Akten den Gregor aus Sebaste nicht blos (was sich durch die Ortsangabe der griechischen Legende als richtig erweist) die Reliquien der hh. Johannes und Athanagenes, sondern auch eine Anzahl von Mönchen heimbringen; da diese Mönche ausserdem nur noch in den aus Koriun abgeschriebenen Stücken vorkommen, so wird auch hier lediglich ein Anachronismus der Akten vorliegen. Endlich reducirt sich auch bei der Beschreibung der Taufe des Volks durch Gregor das, was der Hagiograph mehr hat als der Biograph, auf ein Wunder und eine unsinnig übertriebene Angabe über die Zahl der Getauften. Nicht günstiger kann unser Urtheil über die den letzten Abschnitt der Akten bildende Erzählung von dem Besuche des Trdat bei Constantin und dem Bunde, den sie mit einander machten, ausfallen: sie ist durchaus fabelhaft und für die Zeitgeschichte nicht zu gebrauchen. Liegt ihr überhaupt etwas Geschichtliches zu Grunde, so kann es nur eine verdunkelte Reminiscenz an den bekannten Besuch eines viel älteren Tiridates bei Nero 66 n. Chr. sein: und in der That war dieser Besuch, der die Anerkennung der armenischen Arsakiden durch Rom besiegelte und für die internationalen Beziehungen zwischen Armenien und Rom diejenige Form zuerst fest-

stellte, die von da an ein drittel Jahrtausend bestanden hat, auch abgesehen von dem imponierenden Glanze, mit dem er in Scene gesetzt wurde, ganz danach angethan, um in der Erinnerung des Volkes zu haften und sich im Laufe der Jahrhunderte mit sagenhaftem Nimbus zu umkleiden.

Fassen wir das Resultat unserer Untersuchungen über die geschichtliche Glaubwürdigkeit der verschiedenen Bestandtheile des Agathangelos zu einem Endurtheile zusammen. Vom „Leben des h. Gregor“ ist der erste Theil, welcher sich mit den Thaten der Könige Khosrov und Trdat und des Gregor bis zur Bekehrung der Armenier beschäftigt, wenn auch nicht frei von sagenhafter Beimischung, doch in den Grundzügen historisch, und man trifft die eigenthümliche Haltung dieser Berichte vielleicht am Besten, wenn man sie verklärte Geschichte betitelt; dagegen ist der andere Theil, welcher die Bekehrung selbst und das, was sich nach der Bekehrung in Armenien begeben, enthält, im strengsten Sinne des Wortes geschichtlich und darf als eine Quelle von absoluter Zuverlässigkeit bezeichnet werden. Die „Akten des h. Gregor und der hh. Rhipsimen“ sind für die Geschichte direkt so gut wie unbrauchbar und kommen für die historische Kritik nur indirekt insoweit in Betracht, als sie die Anschauungen und Bestrebungen der Zeit, in welcher ihr Verfasser gelebt hat, abspiegeln. Dasselbe gilt selbstverständlich von der „Vision des h. Gregor“ und den anderen Zuthaten des letzten Bearbeiters.

---

## Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde.

Von

Dr. J. H. Mordtmann jr.

### I.

Im Anschluss an die arabischen Autoren pflegen wir die Sprache der süd-arabischen Inschriften als Himjarisch zu bezeichnen, und ebenso wenn wir vom himjarischen Reich, vom himjarischen Alterthum u. s. w. reden, verstehen wir hierunter nicht einen Theil, sondern das gesammte alte Reich von Süd-arabien. Herr Halévy in seinem Werk *Études Sabéennes. Extrait du Journal asiatique* 1875. S. 1 ff. erörtert die Frage, mit welchem Rechte wir dies thun, und kommt zu folgendem Schluss, den ich mit seinen eigenen Worten anführe: „Le peuple a reçu son nom de la capitale de l'est, où résidait l'ancienne dynastie; mais, à un temps donné et par suite d'une catastrophe inconnue, la famille royale quitte Maryaba et se transporte au château de Himyar, non loin de Raïdân, la capitale de l'ouest. Himyar devient une autre dénomination pour Raïdân et, par extension, pour le territoire et le peuple placé sous la dépendance du gouvernement qui y résidait“. Indem ich mir die Besprechung der hierfür angeführten Argumente bis zum Schluss verspare, sei es mir erlaubt zur Begründung meiner abweichenden Ansicht etwas weiter auszuholen; es ist natürlich, dass, bei dem engen Zusammenhang zwischen Thatsachen und Namen, die Erörterung dieser Frage zugleich eine Uebersicht der Geschichte des himjarischen Volkes wird.

Nach Eratosthenes bei Strabo (lib. XVI c. IV), mit dem eine Stelle in Theophrast's Pflanzengeschichte (IX, 4) übereinstimmt, gab es zu seiner Zeit (d. h. also im zweiten Jahrh. vor unserer Zeitrechnung) im glücklichen Arabien vier Hauptvölker: die Minäer mit der Hauptstadt Carna, die Sabäer mit Mariaba (Ma'rib), die

Catabanen mit Tamna, und die Chatramotiten (Hadhramaut) mit Cabatanon (soll Sabota, شَبُوتָ, sein). Die Inschriften kennen diese vier Völker und ihre Hauptstädte, und entnehmen wir ihnen, dass diese Eintheilung zum Theil ethnographischer Natur war; der Dialect der Inschriften von Me'in und Hadhramaut weist eine Anzahl lexicalischer und grammatischer Eigenthümlichkeiten auf, durch die er sich wesentlich von dem der übrigen Inschriften unterscheidet <sup>1)</sup>).

Wie aber aus Strabos Worten hervorgeht, gab es daneben noch kleinere selbständige Stämme, wie z. B. die von Nascus und Negran, deren er anderwärts Erwähnung thut, die Gebbaniten (bei Plinius XII §. 63 §. 68 ff.) und noch andere, die wir aus den Angaben des Periplus und Ptolemaeus kennen lernen. Auch dieses Factum wird durch die Inschriften bestätigt <sup>2)</sup>).

Es genügt dies meines Erachtens, um festzustellen, dass Saba nur eines unter den vielen Reichen von Südarabien bezeichnete, und dass es demnach falsch und ungenau ist, wenn Dichter und selbst Geographen (wie z. B. Agatharchides) Saba als pars pro toto von ganz Arabia felix gebrauchen; wir sehen daraus, dass dieser uralte Staat, dem wir im A. T. und in den Keilschriften begegnen, bis in die Zeiten des Hellenismus und des römischen Weltreichs als der mächtigste galt, von dem man im Abendland Kunde hatte. Beispiele des correcten Gebrauches sind z. B. die Stelle im Monumentum Ancyranum (s. diese Zeitschr. Bd. XXX S. 321) und die weiter unten anzuführende aus dem Periplus; man vergleiche auch noch v. Kremer Südar. Sage S. 28.

Drei Jahrhunderte später, und an die Stelle der Sabäer sind die Homeriten getreten; auch bei den Arabern ist حمير Gesamtname der alten Bevölkerung des Landes geworden, während Saba nur noch einen Ehrenplatz in der genealogischen Tafel behauptet. Wie und wann sich dieser Wechsel vollzogen hat, darüber geben

1) מֵעֵין, mit dem Ethnikon מֵעֵינִי, ist sehr häufig bei Halévy; ihre Könige und ihre Stadt קִרְרִי werden vielfach erwähnt; über die Sabäer mit Ma'rib vgl. d. Zeitschr. XXX S. 322; Hadhramaut und Sabota eb. S. 323 und XX, 273; die Catabanen, ebenfalls mit eigenen Königen, finden wir Fr. LVI, 10 Hal. 504, 12 unter der Form קִרְבָּן.

2) Vgl. נִשְׁקָם H. 279, 6. 280, 2, häufig in נִשְׁקָם oder נִשְׁקָם | דָּת; das Volk von Geb'an, גִּבְאָן | מְדֹל, erscheint in den Inschriften als Tributärstamm der Könige von Me'in; vgl. ausserdem die Könige von Haram Hal. 160, 2, von נִשְׁ ( = Nessa bei Plinius?) H. 395, 1.

die Nachrichten bei den griechischen und römischen Autoren dürftige, aber noch immerhin genügende Auskunft.

Plinius theilt zum Schluss seiner geographischen Beschreibung von Arabien einige von den Nachrichten mit, die Aelius Gallus von seiner Expedition nach Ma'rib im J. 25 v. Chr. mitgebracht hatte; denselben zufolge sollten die Homeriten das zahlreichste Volk sein, die Minäer fruchtbare Palmenpflanzungen und Wälder und reiche Heerden besitzen, die Gerbanen und Agraeer, und vorzüglich die Chatramotiter im Waffenhandwerk sich auszeichnen, die Carräer die ausgedehntesten und fruchtbarsten Aecker, die Sabäer den grössten Reichthum an Wäldern von Gewürzbäumen, an Goldwerken, bewässerten Feldern, Honig und Wachs besitzen <sup>1)</sup>. Anderwärts <sup>2)</sup> nennt er die Stadt Sapphar als eine Residenz im Innern; ich zweifle nicht, dass es die Residenz der Könige von Himjar war, das سبهار der Araber.

Bekanntlich hat Plinius aus den verschiedensten Quellen der verschiedensten Zeiten geschöpft; die Uebersicht über die arabische Geographie, in der die Homeriten gar nicht genannt werden, ist wohl dem Artemidorus (1 Jahrh. v. Chr.) entnommen, der eben angeführte Passus dem Bericht des Aelius Gallus, die dritte kurze Notiz über Sapphar dem Itinerar der ägyptischen Indienfahrer, das erst zu seiner Zeit sicher bekannt wurde (l. VI §. 101 nunc primum certa notitia patescente).

Ein solches, recht ausführliches Itinerar ist uns im s. g. Periplus Maris Erythraei erhalten; der Verfasser desselben, der nicht lange vor Plinius geschrieben hat <sup>3)</sup>, kennt das vereinigte Reich der Homeriten und Sabäer, deren Fürst Charibael eine Anzahl Küstenplätze am indischen Ocean besitzt und in Sapphar residirt <sup>4)</sup>. Wie das Machtverhältniss zwischen den beiden Völkern vertheilt

1) l. VI §. 161: cetera explorata rettulit: numerosissimos esse Homeritas, Minaeis fertiles agros palmetis arbustoque, in pecore divitias. Gerbanos et Agraeos [d. i. die Einwohner von גרבן Hal. 371, 9; 376; 379; 380; 382; 587 und גרב Hal. 389, 4. 419, 10; 'Obne Z. 2] armis praestare, maxime Chatramotitas. Carraeis [d. h. die modernen Qarāwi, Grauwi] latissimos et fertilissimos agros, Sabaeos ditissimos silvarum fertilitate odorifera, agrorum rignis, mellis ceraeque proventus.

2) l. VI §. 104 intus oppidum, regia eius [der Hafenstadt Muzā] appellatur Sapphar.

3) Die Gründe dafür, dass er ins 2. Jahrh. gehört, scheinen mir gegenüber dem, was man für die frühere Ansetzung anführen kann, nicht zwingend.

4) Peripl. ed. O. Müller c. 23: *Σαπάρ μητρόπολις, ἐκ ἧς Χαριβαήλ, ἐνδοσμος βασιλεὺς ἔδρων δύο, τοῦ τε Ὀμηρίτου καὶ τοῦ παρακειμένου λεγομένου Σαβαίτου.* cf. c. 26. *Σαβαίτης* die ägyptische Form für *Σαβαῖος* kommt auch in der Inschrift des Aeizanas vor, s. u.

war, ist nicht recht ersichtlich, da einerseits der Umstand, dass der König in der Hauptstadt von Himjar residirt, darauf hinweist, dass der letztgenannte Stamm der eigentliche herrschende war, andererseits die vermuthlich aus dieser Zeit stammenden Inschriften das Umgekehrte wahrscheinlich machen. Dass das Reich und das Volk der Sabäer bis ins 2. Jahrh. fortbestand, zeigt die Inschrift von Adulis aus dem Anfang desselben (cf. Vivien de St. Martin im J. A. 1863 t. II p. 328 ff.), in welcher der König von Aethiopien berichtet, dass er in Arabien von Lenke Kome bis zum Lande der Sabäer Krieg geführt hat<sup>1)</sup>; ferner Ptolemaeus, welcher unter den Binnenvölkern Südarabiens die Sabäer aufführt, deren Hauptstadt Ma'rib er auch noch kennt (Sprenger, Alte Geogr. Ar. S. 159), freilich, wie es scheint, nicht mehr als Residenz, während er Sapphar als eine *μητρόπολις* bezeichnet; die Homeriten dehnen sich bei ihm bis an den Ocean aus, und haben die Küstenplätze von Bâb el Mandeb bis Hîsn Ghurâb (Kane) inne (vgl. Marciianus, der ihn ausschreibt). Auch Uranius, welcher seine gelehrte, von Stephanus Byzantinus oft citirte Arabische Archäologie im 4. Jahrh. unserer Zeitrechnung geschrieben haben soll, nennt an zwei Stellen Sabäer und Homeriten, und an einer dritten die Hauptstadt der Letzteren, Saphâr, unter der Form Tarphara; doch sind dieselben zu kurz um daraus auf die Zeit, auf welche sie sich beziehen, schliessen zu können<sup>2)</sup>. Dasselbe gilt von den Stellen, an denen Stephanus von Sabäern redet.

Ptolemaeus ist meines Wissens der letzte Schriftsteller, der die Sabäer als zu seiner Zeit noch bestehend anführt; ein Jahrhundert vergeht, bis wir wieder etwas von den Bewohnern Südarabiens hören. Zwei Umstände waren es, die damals einen, wie es scheint, zeitweilig ziemlich lebhaften Verkehr zwischen Byzanz und dem Reich von Axum sowie Südarabien hervorriefen: die Verbreitung des Evangeliums in diesen Gegenden sowie das Vordringen der Perser hierher, und bekanntlich waren bis zum Erscheinen des Islam die kirchlichen Angelegenheiten und der Kampf gegen den Reichsfeind im Osten die Hauptfactoren der byzantinischen Geschichte.

Nach Philostorgius (h. eccl. l. III c. 4) fand die Bekehrung der „Homeriten“ unter Constantius II.<sup>3)</sup> durch den Inder Theophilus statt. Wenn er auch einmal noch den Namen der Sabäer braucht

1) ἀπὸ Λευκῆς Κόμης ἕως τῶν Σαβαίων χώρας ἐπολέμησα.

2) Steph. Byz. s. v. Χατταμαῖτις: Καμηλοκόμοι Χατταμαῖται, Σαβαῖοι καὶ Ὀμηρίται; id. s. v. Τάρφαρα.

3) Reg. 337—361.

(a. a. O. καταλαβὼν δὲ τοὺς Σαβίτους ὁ Θεόφιλος), so sagt er doch anderwärts (I. II c. 6) ausdrücklich, dass dieses „indische“ (vgl. Wright Early Christianity in Ar. S. 29 A.) Volk, welches früher Saba, nach der Hauptstadt Saba, geheissen, jetzt den Namen „Homeriten“ führe<sup>1)</sup>. Theophilus gründete zwei Kirchen, eine in der Hauptstadt Zafār (Ζάφαρον), die zweite in Aden (Ἀδάνη). Der gleichzeitige Ammianus Marcellinus nennt unter den berühmten Städten Arabiens zwar Tafron, aber nicht Ma'rib.

Einer andern Version zufolge sind die Homeriten erst unter Anastasius (491—518) bekehrt worden (Theodorus Lector Hist. Eccl. I. II, p. 567 ed. Valesius und Nicephorus Callistus). Diese beiden Schriftsteller gebrauchen die Form Ἱμμισηνοὶ und Ἱμμίρας.

Dieser Verkehr mit den Homeriten, der seinen Weg über Axum nahm (vgl. den Brief des Constantius an den König Aeizanas), gab sogar Anlass zu einem kaiserlichen Specialerlass, welcher aus dem Anfang des J. 356 datirt und im Codex Theodosianus erhalten ist. Derselbe betrifft die Reisediäten der Gesandten und besagt: „Niemand, der auf Befehl nach dem Volk von Axum und zu den Homeriten reist, soll sich in Alexandria über ein Jahr aufhalten, auch nicht über ein Jahr die Diäten beziehen“<sup>2)</sup>.

Um diese Zeit scheint auch die bekannte griechische Inschrift des Königs Aeizanas zu fallen, in welcher sich derselbe die Titel: König der Axumiten, der Homeriten und Reidan, und der Aethiopen und Sabaiten und Silee etc. beilegt. Die äthiopische Inschrift des Tazena übersetzt diese Titel mit Negus von Axum und Hamer und Reidan und Saba und Salhên. Der Parallelismus zwischen den beiden Bezeichnungen: König von Himjar und Reidan und andererseits König von Saba und Salhên springt in die Augen, und wenn, wie allgemein zugegeben, Saba der Name des Volkes, Salhên und Reidan die beiden bekannten Königsschlösser زو ريدان und سلحين sind, so ergiebt die Gleichung:

Saba: Salhên = x: Reidan

unzweifelhaft, dass Hamer Volksname ist, wenn wir nicht schon überhaupt durch die angeführte griechische Uebersetzung dazu geführt würden. Dieses ist so natürlich, dass es nie anders aufgefasst worden ist, vgl. z. B. Oslander diese Ztschr. X S. 20 ff. Sprenger A. G. A. S. 76 A. Man könnte zwar aus dem Titel: König von Saba und Salhên schliessen, dass damals der Stamm der Sabäer

1) I. II. c. 6. Τὸ δὲ τῶν Ἰνδῶν ἔθνος τοῦτο Σάβα μὲν πάλαι ἀπὸ τῆς Σάβα μητροπόλεως, τὰ νῦν δὲ Ὁμηρίται καλεῖσθαι.

2) Cod. Theodos. I. XII t. XII, 2 (tom. IV, 616 ed. Gothofred): Nullus ad gentem Axumitarum et Homeritas ire praeceptus ultra anni temporis spatium debet Alexandriae de caetero demorari, nec post annum percipere alimonias annonas.

3) C. I. G. III, 5128: Ἀειζάνης βασιλεὺς Ἀξωμιτῶν καὶ Ὁμηριτῶν καὶ τοῦ Ρασιδᾶν καὶ Αἰθιοπῶν καὶ Σαβαιοτῶν καὶ τοῦ Σιλεῆ etc.

wirklich noch bestand; doch scheint es mir wahrscheinlicher, dass dies Nichts als die ruhmredige Copie des alten einheimischen Titels: König von Saba und Dû Reidân ist, über den w. u.; ähnlich hat es ja noch bis vor kurzem europäische Potentaten mit dem Titel König von Jerusalem gegeben.

Diese temporäre Abhängigkeit Südarabiens von dem christlichen Reich von Axum fällt in eine Zeit, aus der uns sonst keine Nachrichten über die dortigen politischen Ereignisse erhalten sind. Die Schriftsteller erzählen erst von späteren Kämpfen zwischen beiden Reichen.

Im Anfang der Regierung des Justinus (518—527) unternahm Ellatzbao der König von Axum einen Zug gegen die Homeriten (Cosmas Indicopl. p. 141 f. ed. Montfaucon), wie die späteren Chronisten (Theophanes I, 260 Cedrenus I, 639 und deren Ansreiber) angeben, im 5. Jahre des Justinus, und zwar wegen einer in Negrän stattgefundenen Christenverfolgung. Er besiegte und tödtete den König der Homeriten.

Nach Procopius (d. b. Pers. I, 19 ff.) schickte Justinian beim Ausbruch der Perserkriege eine Gesandtschaft an den König der Homeriten, um diesen zu einer Diversion gegen die unter persischem Schutz stehenden Araberstämme zu veranlassen. Kurze Zeit vorher hatte Ellesthiaeos der König von Axum die Homeriten wegen ihrer christenfeindlichen Haltung bekriegt und nach seinem Sturze den Esimiphaeus, einen Einheimischen<sup>1)</sup>, eingesetzt, indess wurde dieser bald von einem christlichen Usurpator, Namens Abrames gestürzt, welcher sich aber auch dazu bequeme, dem König von Axum Tribut zu zahlen. Die Gesandtschaft des Justinian traf den Abrames.

Malalas ed. Bonn 456, 24 ff. redet auch von dieser Gesandtschaft, die an den König Elesboas von Aethiopien ging; derselbe hatte den König der „ameritischen Inder“ besiegt, seine Residenz und das ganze Land erobert und einen gewissen Anganes als Nachfolger eingesetzt.

Dieser Gesandte aber ist sicher Nonnosus, aus dessen Bericht Photius cod. 3 einen magern Auszug erhalten hat; er nennt den König von Axum ebenfalls Elesbaas, und die Homeriten, ebenso wie Malalas, Ameriten: da diese Form sonst nirgend weiter vorkommt, so liegt die Vermuthung nahe, dass Malalas aus Nonnosus geschöpft hat.

Meines Wissens steht keinerlei chronologisches Bedenken entgegen, das was Cosmas, Procopius, Malalas, Cedrenus, Theophanes von dem Zuge eines äthiopischen Königs Elesbaas (bez. Ellatzbao,

---

1) Darf man vermuthen, dass dieser Esimiphaeus identisch ist mit dem אשיר | שמיק <sup>1</sup> שמיק = <sup>2</sup> سميفع der Inschrift von Ḥiṣn Ghurāb?



Elesboas, Ellesthiaeos<sup>1)</sup>, gegen einen nicht genannten König der Homeriten, angeblich wegen Christenverfolgungen, erzählen, auf einen und denselben Zug zu beziehen.

Anserdem aber wissen Theophanes (I, 346) und Cedrenus (I, 656) noch von einem zweiten Zuge der Aethiopen gegen die Homeriten im 15. Jahre des Justinian (527—565); sie nennen den König der Aethiopen Adad und den der Homeriten Damianus, und geben als Ursache die zahlreichen Plünderungen der römischen Kaufleute an. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die mit den eben citirten Schriftstellern wörtlich übereinstimmende Erzählung des Malalas S. 433, 3 ff. von einem Kriege des Andas (der auch 429, 14 als König der Aethiopen erscheint) gegen den Ameriten Dimnus sich auf denselben Zug bezieht. Die Quellen berichten, dass nach seinem vollständigen Siege Adad, einem vorher gethanen Gelübde gemäss, Christ wurde. Das einzige, was hierbei Bedenken erweckt, ist der Umstand, dass Malalas den Zug des Adad vor dem des Elesbaas erwähnt, und das Christenthum in Aethiopien schon vor Adad eingeführt war.

Eine grosse Verwirrung aber ist in der Geschichte der äthiopisch-himjarischen Kriege durch die syrischen und arabischen Versionen und die griechischen Märtyreracten hervorgerufen, und ist es bisher nicht gelungen dieselben mit einander in Uebereinstimmung zu bringen.

Der Syrer bei Assemani b. Or. I, 359 ff. erzählt, dass Aidog, der König von Aethiopien, gegen Xenodon (خَنَّاد) König von Indien gekämpft habe; darauf gegen Dimion (دُمْيُون) König der Homeriten, weil letzterer die römischen Kaufleute geplündert; Aidog besiegt und tödtet ihn und wird Christ. Nach dem Tode des von ihm eingesetzten christlichen Königs unternimmt dessen (nicht genannter) Nachfolger die grosse Verfolgung von Negrän, in Folge deren Aidog ihn mit Krieg überzieht, und nach seinem Falle den Abraham einsetzt.

Nach den griechischen Märtyreracten (am besten herausgegeben von Boissonade *Anecdota Graeca* t. V S. 1 ff.) findet im 5. Jahre des Justinus die grosse Christenverfolgung in Negrän durch den jüdischen König der Homeriten Dunaas statt. Letzterer war vorher vom Elesbas besiegt, und hatte sich ins Gebirge flüchten müssen, doch war es ihm später gelungen, das von Elesbas zurückgelassene Heer sammt seinem Führer umzubringen und die christliche Stadt Negrän einzunehmen. Elesbas unternimmt einen neuen Zug gegen Dunaas, besiegt und tödtet ihn und setzt den Abrames, einen Aethiopier, ein.

1) Die Namen in diesen Capiteln bei Procopius sind merkwürdig corrupt, gleich nachher finden wir Bulikas für غلافقة.

Womöglich noch verwirrt werden wir durch die arabische Tradition, die man bei v. Kremer a. a. O. S. 91 und 127 nachlesen mag. Sicher scheint mir, dass ذو نواس, der jüdische Tubba', der angeblich die Christen von Negrän in Gruben verbrennen liess, und daher, nach dem Qoran, der صاحب الاخدود heisst, identisch mit dem Damianus, Dimnus, Dunaas, Dimion der Griechen und Syrer, und ihr ابرهة ابن الصبح der Vorgänger des Dunaas, der von Elesbas eingesetzte Abrames (Anganes) ist. Die Erinnerung an zwei Kriegszüge nach Jemen, sowie die Niedermetzlung der nach dem ersten Zuge zurückgebliebenen abessynischen Truppen durch Du Nuwas ist auch hier nicht zu verkennen<sup>1)</sup>.

Es ist nun zwar möglich, aus allen aufgeführten Nachrichten etwa folgendes zu combiniren: Unter Justinus I. unternahm der König Ellesbaas einen Zug gegen einen uns unbekannten König von Himjar, wie es scheint aus politischen und religiösen Motiven; nachdem der von ihm selbst eingesetzte Nachfolger gestürzt ist, erkennt er einen gewissen Abrames, einen Christen aus Adulis, als Vasall an. Nach dem Tode des Elesbas und Abrames gelangt Du Nuwas zur Regierung; derselbe vertreibt die Aethiopier und versucht sämtliche Christen, vor allem die in Negrän, auszurotten.

1) Beachtenswerth ist die Version, die sich bei Ibn Chaldûn ed. Bul. II p. 4. findet, dass Abraha, der Eroberer von Jemen, nach errungenem Siege sich um seinen Oberherrn in Abessinien wenig kümmerte, so dass dieser sich veranlasst sah ein Heer unter dem Ariât gegen seinen pflichtvergessnen Vasallen zu schicken; dieser aber tödtete den Ariât im Zweikampf und wusste sich später beim König von Aethiopien genügend zu entschuldigen. Nach Andern aber war Ariât der erste äthiopische Herrscher von Jemen, der nachher von Abraha im Zweikampf getödtet worden ist; Abraha wurde trotzdem aber vom Nagaschi nachträglich als Unterkönig anerkannt. Im türkischen Auszug aus dem Commentar der himjarischen Kaside wird nur die letzte Tradition erzählt; danach regierte Ariât 20 Jahre, ehe er vom Abraha getödtet wurde. Bekri im Abschnitt über die Könige von Jemen, in seinem Werk كتاب الممالك والمسالك (cod. der Nuri Osmanié N. 3034) berichtet sehr ausführlich über diese Ereignisse. Abriât (stets so, ابرياط, geschrieben) ist 20 Jahre Vali von Jemen, bis er von Abraha el eschrem, Vater des Iksum (ابو ايكسوم), seinem Vezier gestürzt wird; die Ursache war die Unzufriedenheit der Abessynier mit ihm. Nachher wird er vom Nagaschi anerkannt. Der türkische Autor nennt den Abraha ausdrücklich Abraha el eschrem ibn Sabâh, ابرهة اشرم بن صباح, so dass über seine Identität mit Abraha es-Sabâh (vgl. diese Ztschr. XXV S. 262), dem Ἀβραάμης des Procop, Malalas und der AA. SS. kein Zweifel mehr besteht. Ebenso brauche ich wohl nicht darauf aufmerksam zu machen, dass der Ariât durchaus dem Esimiphaeus des Procopius entspricht; bei Mes'ûdi heisst er ابن الاضخم (v. Kremer a. a. O. S. 90 A. 3), im Commentar der himj. Kas. türk. Uebersetzung: ابن اضمخم, bei Bekri ابن اضمخم; es ist der Name ጸሐፊ: der äthiopischen Königslisten (Liste A. 26, 2. Periode; A. 15, 3. Periode bei Dillmann Z. D. M. G. VII).

Dies führt zu einem neuen Krieg, in welchem der König der Aethiopen Adad Sieger bleibt und Du Nuwas umkommt. Man könnte auch vermuthen, dass beide Kriege gegen Du Nuwas geführt wurden, und würden sich dadurch zum Theil die Widersprüche unserer Quellen erklären. Doch ist mir wahrscheinlich, dass weder die erste noch die zweite Combination, noch überhaupt eine von den vielen, die von älteren Gelehrten, und in jüngeren Zeiten von den Herausgebern der AA. SS., Herrn Blau, Praetorius (d. Ztschr. XXIII S. 560, XXIV S. 624 ff., XXV S. 260 ff.) aufgestellt worden sind, geeignet sind diesen gordischen Knoten zu lösen. Auch in dem sonst so trefflichen Werk von de Muralt *Essai d'une Chronographie Byzantine* sucht man vergebens nach Aufklärung.

Als Anhang und Fortsetzung der griechischen Acten sind die von Boissonade a. a. O. S. 65 ff. herausgegebenen, natürlich ebenso apocryphen „Gesetze der Homeriten“ (*Νόμοι τῶν Ὁμηριτῶν*) und die Disputation des Bischofs Gregentius von Zafâr mit dem Juden Herban (*Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρεγεντίου ἀρχιεπισκόπου Τεφρων διάλεξις μετὰ Ἰουδαίου Ἑρβᾶν τοῦ νομοδιδασκάλου* bei Lambecius bibl. Caes. lib. V p. 270) zu betrachten. Alle diese Tractate scheinen in Syrien entstanden zu sein, ohne weiteren höheren historischen Werth, als dass man aus ihnen auf die christlichen Bewegungen in Südarabien schliessen kann.

Diese nahmen aber mit dem bald darauf erfolgten Sturz der abessynischen Herrschaft durch die persische Occupation ein rasches Ende. Unter Justinus II. (565—578 p. Chr.) gelang es Chosroes II. den Sanaturces, König der Homeriten, gefangen zu nehmen (Theophanes Byz. FHG. t. IV p. 270). Johannes Epiphaniensis (ib. p. 278) redet von den Versuchen der „Meder“, die Homeriten abtrünnig zu machen. Es gab dies den Römern Anlass den Persern den Krieg zu erklären, während diese andererseits den Römern vorwarfen, die Homeriten gegen sie zu unterstützen und zu dem Zwecke den Julianus an Arethas, König von Aethiopien (= Ἀἰθῶπ: der Königslisten?) abgesandt zu haben (Theophanes I, 377). Es ist wohl keinem Zweifel unterworfen, dass diese versprengten Notizen der Byzantiner sich auf den bekannten Zug des Vahraz, وهرز, Feldherrn des Anuschirvan gegen die Abessynier in Jemen richten; der Commentar der himjarischen Kaside und Bekri in dem angeführten Werke geben recht ausführliche und interessante Daten über diese Zeit. —

Die letzte Erwähnung der Homeriten finde ich bei dem Geographen von Ravenna; Südarabien heisst bei ihm Omeritia.

Die griechischen Schriftsteller, die nach der Gründung des Islams geschrieben, kennen Südarabien unter dem Namen Jaman. (Theophanes I, 512 Bonn: *οἱ λεγόμενοι Ἀμανῖται, τοῦτέστιν Ὁμηριῖται*, daraus Cedrenus I, 738, hist. misc. ed. Eyssenhardt p. 457, Sylburg Sarac. S. 57 u. 94; lies: *Ἰαμανῖται*).

Bei all den angeführten Schriftstellern, die von den äthiopisch-himjarisch-persischen Kriegen reden, ist der Name der Homeriten (bez. Amoriten) gleichbedeutend mit Südarabien; die Sabäer und das sagenberühmte Ma'rib haben ihnen und ihrer Hauptstadt Zafär weichen müssen. Cosmas (um die Mitte des 6. Jahrh.) erklärt in den Stellen aus der Bibel und den von ihm gesehenen Inschriften, in denen von Saba die Rede ist, Sabäer mit Homeriten<sup>1)</sup>.

Sehen wir jetzt, wie sich die einheimischen Inschriften zu den Berichten der Schriftsteller verhalten; wir treffen in ihnen den Namen Himjar nur zweimal, in der Inschrift von Hişn Ghurâb und der von 'Obne.

In der ersteren heisst es Z. 7 ff. (nach Praetorius dies. Ztschr. XXVI p. 440) „Samaiqa' etc. etc. haben dieses Denkmal geschrieben, in dieser Festung [zur Erinnerung daran], dass sie sich in ihr verschanzten, dass sie fest behaupteten dieses Land Abessynien, und dass die Abessynier Truppen zu Hilfe sandten in das Land Himjar, dass sie tödteten den König von Himjar und seine Qêls von Himjar und Raḥb“. Die letzten Worte lauten im Original:

כְּחֻמָּתָם | בְּזֶה | כְּלָבָא | דִּן | אֶרֶץ | חֲבֵרָה | יָמֵינוּ | אֲחֵבְנָן | רַחֲבִי  
 חֲבֵרָה | חֲבֵרָה | חֲבֵרָה | חֲבֵרָה | חֲבֵרָה | חֲבֵרָה | חֲבֵרָה | חֲבֵרָה

Ich zweifle nicht, dass חֲבֵרָה „die Himjaren“ bedeutet. Man vergleiche:

חֲבֵרָה Miles I. 2 „die Anchiter“ (*Axytra* Ptol.).

חֲבֵרָה Os. 35. 3 „die Sabäer“

חֲבֵרָה Fr. 56, 8—9 Hal. 615, 16 cf. Hal. Et. Sab. 235),  
 vermuthlich die *بنو شعبان* bei Ibn Doreid S. 3.v

חֲבֵרָה Hal. 237, 3 „die Männer von Manahār“ vgl. חֲבֵרָה  
 Os. 8, 10 und Hal. 406, 1 und Jâqût s. v. *منهت من*

*حصى اليمن قبيب من الحلى*.

So werden auch die gleich daneben stehenden Formen חֲבֵרָה die Abessynier und חֲבֵרָה die Leute von Raḥb (cf. Fr. 14, Hal. 615, 614 Müller dies. Ztschr. XXIX, 602; Rabbân (Hal. 151, 13 Sprenger A. G. 249) oder *رحب*; Ibn Doreid S. 129 Sprenger A. G. 254) bezeichnen. Die Inschrift von Hişn Ghurâb ist offenbar von Anführern an eine Episode der himjarisch-äthiopischen Kriege abgelesen.

Die zweite Stelle findet sich in der Inschrift von 'Obne, in welcher von der Befestigung der Städte Haḡr und Mîḡrân durch den König von Sathraman und seine Eltern die Rede ist: gegen von diese Verbindungsmaassregeln gestrichen wurden, ergiebt sich

<sup>1)</sup> S. S. 151 f. von Zafär, die sich von Cosmas p. 151 A. 4  
 Cosmas Zafär p. 151 A. 4 und Zafär p. 151 A. 4  
 Cosmas Zafär p. 151 A. 4 und Zafär p. 151 A. 4  
 Cosmas Zafär p. 151 A. 4 und Zafär p. 151 A. 4

aus den Worten der 3. Zeile: בחמירם | חדר | מז, d. h. „als (cf. קמרי, متى) sie sich vor Himjar schützten“.

Die beiden angeführten Texte indess stammen aus ziemlich später Zeit und nicht aus dem Stammlande der Himjaren. Doch sind wir hier nicht ohne andere Hilfsmittel. In den sabäischen Inschriften (im engeren Sinne, aus Ma'rib, Širwāḥ etc.) heissen die Könige zwar meist | שבא | מכרב oder | שבא | מלך, wir finden aber daneben noch andere Titel, nämlich

1) Os. 35, 1 und 5

מראיהמו | אלשרח | יחצב | ואחידו | יאלל | בין |

מלכי | שבא | ורירדן | בני | סרעם | ינדב | מלך | שבא |

„ihre beiden Herrn, Ilscharah Jahdub und sein Bruder Ja'zil Bën, „die beiden Könige von Saba und Du Reidân, Söhne des Phari' „Junhib, des Königs von Saba.“

2) Fr. 54 Anf.

כרבל | וחר | יהנעם | מלך | שבא | ורירדן |

„Karibael Witir Jehun'im, König von Saba und Du Reidân“.

3) Inschrift bei Prideaux Transact. of the Soc. of Bibl. Arch. II S. 23.

דמרעלי „Damar'ali

מל „Dirriḥ, Kō-

שבא „nig von Saba

וירירדן „und Du Reidân

. בן | כר „Sohn des Kar[ibael

. . . . etc.

Schon Osiander hatte gesehen, dass dieser Doppeltitel die Herrschaft über die Sabäer und Homeriten bedeutet; Du Reidân, oder Reidân (hierüber Prideaux a. a. O. S. 10 ff.) ist das Schloss von Zafâr, die Königsburg, قصر الملكة, wie Hamdâni sich ausdrückt, von Himjar; der Herr von Reidân ist natürlich der Herr von Himjar; aus der zuerst angeführten Inschrift darf man nicht darauf schliessen, dass ein jüngerer Bruder des Königshauses von Ma'rib in Zafâr residirte; ebenso sind die Minäer, wie es scheint, stets von zwei Königen zu gleicher Zeit beherrscht worden. Ist nun unter dieser Doppelherrschaft über Saba und Himjar eine Personalunion beider Völker zu verstehen, oder ist das eine Volk Herrscher über das andere, und in diesem Falle, welches ist das herrschende? Wenn Prideaux Recht mit seiner Vermuthung hat, dass der Ilscharah von Os. 35 der Ἰλάσαρος ist, der nach Strabo König von Ma'rib war zur Zeit des Aelius Gallus, so wären damals schon die Sabäer Herren von Himjar gewesen, wozu die Form des Titels stimmt; andererseits führt der Χαριβαήλ des Periplus M. Erythr., der in Zafâr, der Hauptstadt von Himjar residirte, bei Fr. 54 denselben

Titel, wenn er nämlich wirklich mit dem dort genannten Karibael כריבאל identificirt werden darf<sup>1)</sup>. In der That scheint es mir im Hinblick auf diese Thatsachen nicht unwahrscheinlich, dass schon um Chr. G. die Sabäer und Homeriten ein Reich bildeten, dessen Fürst in Ma'rib residirte; später, um die Mitte des 1. Jahrhunderts, wurde in Folge irgend welcher, uns unbekannter Umstände (vielleicht des Dammbruchs?) Ma'rib verlassen, und Zafär die Residenz; die Könige aber führten den Titel König von Saba und Du Reidân fort, obgleich allmählich die Himjaren die Machthaber und das eigentliche herrschende Volk wurden. Autoritäten wie v. Kremer und Sprenger haben die Geschichte Südarabiens nie anders aufgefasst.

Nun stellt Halévy die Behauptung auf, dass es ein Volk Himjar eigentlich nie gegeben, vielmehr dies nur der Namen der Residenz gewesen, wohin in späterer Zeit die Könige von Saba ihren Sitz verlegten; und in Folge dessen hätten die umwohnenden Stämme den Namen Himjar angenommen; als Beweis wird angeführt:

1) dass erst die ganz späten Inschriften von 'Obne und Hişn Ghurâb den Namen kennen. Dagegen ist zu bemerken, dass die grossen Burgen im eigentlichen Lande Himjar, vor Allem Zafär, Mankat, Mauqil, Nâ'it, die gewiss voll Inschriften stecken, bis jetzt noch gar nicht oder doch zu ungenügend durchforscht sind, um aus dem vorliegenden Material einen Schluss ex silentio ziehen zu können.

2) die von Longpérier in der *Revue Numismatique* XIII, 1868 publicierte Münze von Reidân; dieselbe soll parallel dem Titel der Steine מלך | שבא | ירירן die Legende מריב bieten (vgl. *Ét. Sab.* S. 184). Dies ist mindestens zweifelhaft, da das Monogramm, welches מריב gelesen werden soll, wenn anders die Abbildung bei Longpérier und die Beschreibung Halévy's richtig sind, nur die Buchstaben מ, י, ר enthält, während das ב sich auf der Backe des Kopfes eingeschlagen befindet, also, wenn man die von Prideaux a. a. O. beschriebenen Münzen hinzunimmt, eine Münzmarke ist. Die übrigen Buchstaben aber lesen sich ebensogut ריב; vgl. d. *Ztschr.* XXX S. 30 ff.

3) die Inschrift von Axum. Dass diese gerade gegen Halévy's Ansicht spricht, haben wir oben bereits gesehen.

Uns scheint aus allen angeführten Stellen von Geographen, Historikern, Inschriften, Kirchenschriftstellern unwiderleglich hervorzugehen, dass Himjar wie Saba stets Name des Stammes gewesen ist; dass seine Hauptstadt nie eine andere als Zafär, resp. dessen Schloss Reidân, gewesen ist; wogegen die gegentheilige Ansicht lange nicht stark genug begründet ist, um gegen die Uebereinstimmung so vieler Zeugen ins Gewicht zu fallen. So sind z.B. für die Existenz eines Ortes

1) In der in dieser Zeitschrift XIX S. 180 A. veröffentlichten Inschrift aus Zafär kommt, Z. 5, ein König Karibael vor (כריבאל et. כריבאל). Derselbe kann auch mit dem *Xapβαλ* des Ptolemäus verglichen werden.

Hamar keine Zeugnisse aufgeführt. Auch möchte ich zu diesem Zweck das  $\text{חמר}$  Fr. 9 Hal. 50 und 257, 4 nicht empfehlen (vgl. "Amara Ptol. 78° 30' long. 18° 40' l. Amara Geogr. Rav. 6, 2; die Hamiraei des Plinius h. n. VI §. 158 sind wohl der Stamm von  $\text{خمير}$ ). Auch sind es, wie wir gesehen, nicht allein die Kirchenschriftsteller, welche den Namen Himjar auf ganz Südarabien ausdehnen.

Es bleibt mir noch übrig betreffend die verschiedenen Formen des Namens zu bemerken, dass die griechische und lateinische Form  $\text{Ῥομηρίται}$  Homeritae entschieden auf ein Deminutivum hinweist; diese Bildung ist, wenn sie auch die neueren Dialecte nicht kennen, dem alten südarabischen Idiom durchaus nicht abzusprechen<sup>1)</sup>; dem Immireni, Immeri des Theodorus Lector und Nicephorus liegt wohl schon die Aussprache  $\text{حمير}$  zu Grunde. Die Form Ameritae

bei Nonnosus und Malalas, der den ersteren ausschreibt, entspricht genau dem Hamer der grossen äthiopischen Inschrift von Axum: ich zweifle nicht, dass dem Nonnosus diese Form durch seinen Aufenthalt in Aethiopien geläufig geworden ist; sie scheint sonst nicht weiter gebräuchlich geworden zu sein. Die einheimische Form endlich lässt sich sowohl  $\text{حمير}$  als  $\text{حمير}$  vocalisiren. Ueber die

Priorität der einen oder andern Aussprache lässt sich streiten; vgl. Acila bei Plinius = Ocelis  $\text{Ῥομηλῆς}$  bei demselben und dem Periplus, entsprechend dem arab.  $\text{عقيل}$  (diese Ztschr. XXVII S. 308). Auch der Plural  $\text{חמרן}$  „die Homeriten“ zeigt wie schwach die Vocalisation war; moderne Wandlungen wie Sobêhi aus Banu Asbah bei Hamdâni, oder Abâdil Plural von Abdilah können hier ebenfalls angeführt werden. Vielleicht aber bestanden wirklich beide Formen neben einander, vgl. d. Ztschr. XXX S. 323.

In dem Abschnitt Langues et écritures des anciennes populations de l'Arabie (S. 6 ff.) kommt Halévy zu dem Schluss, dass Musned, welches „nach der arabischen Tradition“ (d'après la tradition arabe) der Name für Sprache und Schrift der Ad, Thamoud, Amaliq, der ersten Djorhoum, und nach dem Verschwinden dieser Völker der Himjaren gewesen sei, die arabisch-äthiopische Mischsprache, die sich in Jemen in Folge der äthiopischen Occupation bildete, bezeichnet und soviel wie abâtardi bedeutet. Meines Wissens ist

1) Vgl.  $\text{חמר}$  Prid. IX, 1;  $\text{חמר}$  Prid. VIII, 1 und 3 (=  $\text{أويس}$ );  $\text{חמר}$  Reh. II, 8;  $\text{חמר}$  Reh. II, 4;  $\text{חמר}$  Os. 13, 1 und 5;  $\text{חמר}$  H. 581;  $\text{חמר}$  Levy S. D. M. G. XXIV N. 1 Z. 3;  $\text{חמר}$  H. 359, 1;  $\text{חמר}$  H. 207, 1;  $\text{חמר}$  P. M. Er. c. 22. Dagegen scheinen mir Blau's Einwände gegen  $\text{חמר}$  begründet (s. d. Ztschr. XXVII S. 309).

es nur (der mir augenblicklich nicht zugängliche)<sup>1)</sup> Jâqût in der von v. Kremer schon gewürdigten Stelle, welcher Musned als Sprache und Schrift der Himjaren angiebt; den übereinstimmenden Berichten der übrigen Autoren gegenüber verdient sie keinen Glauben; weder Hamdâni noch Neschwân wissen etwas davon. Dagegen gebraucht der erstgenannte Autor in einer uns von Herrn Prof. Sprenger gütigst mitgetheilten Stelle مسند ganz in dem Sinne von „Inscription“. Die Stelle lautet ومثال ذلك في اول مسند ناعط, worauf die Copie einer himj. Weih-Inscription an den 'Attâr folgt; ganz ebenso in der Stelle im Marâsid bei v. Kremer SA. S. 138. Die schon von Osiander, v. Kremer, und neuerdings von Herrn Müller vorgetragene Ansicht, dass es mit dem מזכר der Inschriften identisch ist, dürfte unter diesen Umständen des allgemeinen Beifalls ziemlich sicher sein. Wenn dagegen Herr Müller (d. Ztschr. XXIX S. 594) die Vermuthung äussert, מזכר bezeichne die im Tempel „angelehnte“ Weihetafel, so möchte ich dagegen bemerken, dass die meisten Bronzetafeln nach den angebrachten Löchern zu urtheilen, aufgehängt waren — auch scheint mir die Anwendung des Wortes in der Inscription von Hişn Ghurâb und Hal. 188, 2 entgegenzustehen.

## II.

Schon Hamza (S. 14 ed. Gottwaldt) berichtet, dass Saba und Hadhramaut vor der Tubba'dynastie zwei getrennte Königreiche bildeten, die erst El Hârîr er Râ'isch vereinigte; derselbe und seine Nachfolger erhielten daher den Beinamen Tubba', weil ihnen alle Sudaraber folgten (tabi'û).

Der einzige Schriftsteller jedoch, der sich ausführlicher über die von Hamza und seinen Ausschreibern mit Stillschweigen übergangene Dynastie von Hadhramaut verbreitet, ist meines Wissens Ibn Chaldûn. Die betreffende Stelle findet sich Bd. 2 S. 3. der Bulâqer Ausgabe und lautet soweit sie hierher gehört<sup>2)</sup>:

وقال على بن عبد العزيز انه كانوا فيهم ملوك التبابعة في علو الصيبت ونهايت<sup>3)</sup> الذكر قال وذكر جماعة من العلماء ان اول من

1) Herr H. bespricht auch das جويل, Sprache der Midianiter und Bewohner von Mahra; H. O. Blau hat hierüber d. Ztschr. XXVII S. 318 Vermuthungen aufgestellt, doch führt er اللويل aus Jâqût an. Es scheint also Halévy nicht den letzteren benutzt zu haben.

2) Vgl. den Auszug bei Caussin de Perceval Essai sur l'hist. des Arabes I, 136 ff.

3) Var. der Hdschr. Subhi Pascha's: نباحة.



انبسط ملكه منهم وارتفع ذكره عمرو الاشنب بن ربيعة بن يرام بن  
 حضرموت ثم خلفه ابنه نمر الازج فملك مائة سنة وقاتل العمالقة ثم  
 ملك كريب ذو كراب ثم<sup>1)</sup> نمر الازج مائة وثلاثا وثلاثين سنة  
 وهلك<sup>2)</sup> اخوته في ملكه ثم ملك مرثد ذو<sup>3)</sup> مروان بن كريب مائة  
 واربعين سنة وكان يسكن مارب ثم تحول الى حضرموت ثم ملك  
 علقمة ذو قيعان<sup>4)</sup> بن مرثد ذي مروان<sup>5)</sup> بحضرموت ثلاثين سنة  
 ثم ملك ذو عيل بن ذي قيعان<sup>6)</sup> عشر سنين وسكن صنعاء وغزا  
 الصين فقتل ملكها واخذ سيفه<sup>7)</sup> ذا النور ثم ملك ذو عيل بن  
 ذي عيل بحضرموت عشر سنين ولما شخض سنان ذو الم<sup>8)</sup> لغزو  
 الصين تحول ذو عيل الى صنعاء واستمدت وطأته وكان اول من غزا  
 الروم من ملوك اليمن واول من ادخل الحريم والديبلج الى اليمن ثم  
 ملك بدعات بن ذي عيل بحضرموت اربع سنين ثم ملك بدعيل  
 بن بدعات وبنى حصونا وخلف آثارا ثم ملك بديع ذو عيل ثم  
 ملك<sup>9)</sup> حماد بن بدعيل بحضرموت فانشأ حصنه<sup>10)</sup> المعقرب وغزا  
 فارس في عهد سابور ذي الاكتاف وخرب وسبى ودام ملكه ثمانين  
 سنة وكان اول من اتخذ الحجاب من ملوكهم<sup>11)</sup> ثم ملك يشرح<sup>12)</sup>

1) بن cod. S. P. voranziehen.

2) ملك cod. S. P.

3) بن cod. S. P.

4) قيعان cod. S. P. richtig, s. Z. D. M. G. XXX S. 694.

5) ذو مروان cod. S. P.

6) قيعان cod. S. P.

7) بسيفه cod. S. P.

8) ذو لم cod. S. P.

9) Statt ملك بن ذي عيل findet sich im cod. S. P. ein leerer Raum.

10) حمة cod. S. P.(?)

11) من ملوكهم fehlt.

12) شرح cod. S. P.

نو الملك بن وذب بن ذى حماد<sup>1)</sup> بن عاد من بلاد حضرموت مائة سنة وكان اول من<sup>2)</sup> رتب الرواتب<sup>3)</sup> واقام الحرس والروابط ثم ملك منعم ابن ذى الملك ثثار<sup>4)</sup> بن جذيمة بن منعم ثم يشرح<sup>5)</sup> بن جذيمة بن منعم ثم نمر بن يشرح<sup>6)</sup> ثم ساجن<sup>7)</sup> المسمى بن نمر وفي ايامه تغلبت للبشة على اليمن

„Ali b. 'Abdul'aziz sagt, dass die Tubba'könige über sie [die „Einwohner von Hadhramaut] mit grossem Ruhme herrschten; und „wie eine Anzahl von Gelehrten angiebt, ist der erste, dessen Herrschaft ausgebreitet und dessen Name berühmt war, 'Amr el Aschnab „b. Rabi'ah b. Jerâm b. Hadhramaut gewesen. Ihm folgte sein „Sohn Nimr el Azagg und regierte hundert Jahr; er kämpfte mit „den Amaleqitern. Darauf herrschte Kuraib Du Kerâb b. Nimr „el Azagg hundert drei und dreissig Jahre und während seiner Regierung kamen seine Brüder um (oder herrschten). Darauf herrschte „Martad Du Merwân b. Kuraib hundert vierzig Jahre; er residirte „in Marib; dann siedelte er nach Hadhramaut über; darauf herrschte „Alqamah Du Qifân b. Martad Du Merwân über Hadhramaut dreissig „Jahre; darauf Du 'il b. Du Qifân zehn Jahre; er residirte in „San'a, bekriegte China, tödtete den König von China und nahm „sein Schwert Du'nûr<sup>8)</sup>; darauf herrschte Du'il b. Du'il über „Hadhramaut zehn Jahre; und als Sinân Du Alam sich aufgemacht<sup>9)</sup>

1) أحامد cod. S. P.

2) Hier schlebt die Hdschr. S. P. ein: اتخذ للاجاب من ملوكهم و.

3) مراتب cod. S. P. wohl vorzuziehen.

4) ثاران cod. S. P.

5) ليشرح cod. S. P.

6) ليشرح cod. S. P.

7) ساجى cod. S. P.

8) Ich gestehe dieses Schwert nicht zu kennen; vielleicht steckt in dem Za des Textes Etwas ganz anderes; etwa بغبور, oder فغبور, was bekanntlich bei den Orientalen der Name des Königs von China ist; vgl. z. B. Ibn Chordadbeh ed. B. de Meynard S. 43. Oder sollte etwa in dem سيفه (سفينة سابور) die Arche des Sabûr, des Stammvaters der Chinesen stecken, von der Dimischqi ed. Mehren S. 340 erzählt?

9) Ueber das im Text gebrauchte شخص vergleiche de Goeje Glossar zum Beladsori S. 55 s. v. Was den Sinân Du Alam betrifft, so kann ich mich nicht der Vermuthung erwehren, dass dies der דאנלם | שין von Os. 29 ist. Sollte nicht ein uerschrockener Etymologe, der wie Hamdâni, Neschwân In-

„um China zu bekriegen, kehrte Du 'il nach Šan'ā zurück; man  
 „gehorchte ihm weit und breit; er war der erste König von Jemen,  
 „der Rām bekriegte, und der erste, der Seide und Brocat in Jemen  
 „einführte; darauf herrschte Beda'āt b. Dā 'il in Hadhramaut vier  
 „Jahre; darauf Bed'il b. Beda'āt; er baute Schlösser und hinterliess  
 „Denkmäler; darauf herrschte Bedi' Du 'il, darauf Ḥamād (rectius:  
 „Aḥmād?) b. Bed'il in Hadhramaut; er errichtete sein krummes  
 „Schloss und bekriegte Persien zur Zeit des Šābūr Dulaktāf, ver-  
 „wüstete es und führte Gefangene weg, und sein Reich dauerte  
 „achtzig Jahre; er war der erste von den Königen von Hadhramaut,  
 „der Thürsteher annahm; darauf herrschte Jaschrūḥ Duḥmelik b.  
 „Wedeb b. Du Aḥmād b. 'Ad aus dem Lande Hadhramaut hundert  
 „Jahre; er war der erste, der Rangclassen errichtete, und Tra-  
 „banten und Gensdarmen einführte; darauf herrschte Mun'im b.  
 „Duḥmelik Daṭār b. Ġazīmāh b. Mun'im, darauf Jaschrūḥ b. Mu-  
 „n'im, darauf Nimr b. Jaschrūḥ, darauf Sāġin, genannt b. Nimr;  
 „unter ihm eroberten die Abessynier Jemen.“

Aus anderweitig uns erhaltenen versprengten Notizen werden wir vielleicht auf die Quelle schliessen können, welcher Ibn Chaldūn mittelbar seinen vorstehenden Bericht entnommen hat.

Im Anhang zu Wrede's Reise in Hadhramaut hat der Herausgeber eine Genealogie der Könige von Hadhramaut veröffentlicht, die man dem Reisenden sammt einem Verzeichniss der Könige von Jemen in Chorēbe aus einem daselbst befindlichen Manuscript, welches die Geschichte von Südarabien behandelte, mitgetheilt hatte. Sie führt auf: 1) Hud (Eber), der Prophet. 2) Hodun b. Hud (Peleg). 3) 'Ysā el 'Amud b. Hodun. 4) Sa'yḍ b. 'Ysā el 'Amud. 5) Nedschd b. Sa'yḍ. 6) Saybān b. Nedschd, Stammvater der Beduinen Saybān. 7) Ḥasan b. Saybān. 8) Sadus b. Ḥasan. 9) Ya'rom el Molk b. Sadus. 10) Raby'a b. Ya'rom. 11) 'Amr el Aḥnab b. Raby'a.

Es bedarf wohl keines Beweises, dass die drei letzten Glieder dieses Verzeichnisses, Ya'rom, Raby'a und Amr el Aḥnab auch in dem 'Amr el Aschnab b. Rabi'ah b. Jerām des Ibn Chaldūn wieder zu erkennen sind, so dass die Liste des letzteren als eine Fortsetzung der im Manuscript von Chorēbe enthaltenen zu betrachten ist. Was die verschiedenen Schreibungen Ya'rom [يعرم] statt يرام und 'Amr el Aḥnab [عمرو الاحنب] statt عمرو الاشنب anbetrifft,

---

schriften nach seiner Art las und erklärte, in der Manier wie man Africa vom König أفريقيش, Samarkand vom شهر, Tibet von den Tubba's herleitete, den Versuch gemacht haben den Namen Šin aus dem des hadhramautischen Moudgottes zu erklären, der zu dem Zwecke zu einem siegreichen Feldherrn eines Königs von H. gemacht werden musste?

scheinen mir die Lesarten bei Ibn Chaldûn den Vorzug zu verdienen<sup>1)</sup>.  
Cpt. Miles hat die wahrscheinliche Vermuthung ausgesprochen, dass das Wrede'sche Manuscript Nichts weniger als ein Theil des (il war<sup>2)</sup>); es ist zu wünschen, dass dasselbe, da in den wieder-gefundenen Theilen dieses Werkes dieser Abschnitt fehlt, aus einem Versteck hervorgezogen werde. Denn auch noch andere Umstände sprechen für Miles' Ansicht.

Bei v. Kremer Sudar. Sage S. 104 finde ich folgende Notiz:  
„Abâhileh, Dû Gamâd, Asâbâ.“

„Die 'Abâhileh sind die Könige über Hadramôt, die in ihrer Herrschaft vom Propheten bestätigt wurden und dieselbe behielten.“  
„Dû Gamâd (im Text der Kasideh<sup>3)</sup>) steht Dû Agmâd und „Dû Geden sind Stämme, die beide von Hârîṭ I. Hadramôt I. Saba' el aggar abstammen; ebenso Saba' I. el Hârîṭ; von ihm stammten „die Asâbâ.“

„Al Sabâh sind die Nachkommen des Dû Ru'ein I. Agmâd I. Hârîṭ I. Hadramôt.“  
Ich glaube nicht mit der Vermuthung fehl zu gehen, dass der Dû Agmad, Dû Gamad (ذو اجماد) der himjarischen Kaside identisch ist mit dem حماد, oder ذو احماد bei Ibn Chaldûn. Welche Lesung vorzuziehen, werden wir gleich sehen.

Es finden sich aber auch noch andere Uebereinstimmungen, die wohl nicht bloss zufällig sind, so unter den Nachkommen des hadhramantischen Geschlechts Dû Hawwâl ein Kerîb (S. 98), und ein Gedîmeh, der von einem Kerâl, i. Kerâb, abstammt (S. 100, 102); vielleicht sind hier die Namen كريمة, كريب und كراب bei I. Chaldûn zu vergleichen.

Fragen wir nun nach der Authenticität der uns überlieferten Königsliste, so müssen wir verschiedene Bestandtheile derselben auseinanderhalten. Zunächst haben wir, abgesehen von dem mythischen Hud, eine Anzahl fingirter Stammväter vor uns, wie dies schon durch einige Bemerkungen bei Wrede genügend erhellt, so bei 2) Hodun „erbaute die Stadt Hodun“, 3) 'Ysâ el 'Amud „von ihm

1) Vgl. die Derivate der Wurzel ريم in den Inschriften und bei den Geographen ريم, ريمان, ريمان, (ريمة), تريم, und den Eigennamen ريمون, ريمون (ريمة), der auch Ortsname ist. Der Name ريمون Beh. VI, 12 gehört auch hierher; es ist das Μαριμαθα des Ptolemaeus 85° 10' 17° 40' (nicht Mariama).

2) J. R. A. S. 1873 vol. VI S. 21.

3) Der betreffende Vers lautet:

اجماد ذى الاشبا وآل صبلح وعبال من حضرموت من بني

stammen — ihre Sultane, welche sich alle 'Amady nennen", 6) Sayban Stammvater der Beduinen Saybân: ferner gehören hierher der eben genannte 'Isâ, vgl. die Beni 'Isa bei Maqrizi und Wrede. Gêdimeh. vgl. die Beny Dschadsyma bei Wrede S. 318, Hasan, vgl. Beny Hasan id. ib. p. 320. Sadus und bâ omm Sadus id. ib. p. 322. نو احمد und El Ahmady ib. p. 317, Karib, كرب and Bâ Karyb p. 322. Diese Stämme und Familien existiren noch heute zum Theil. gerade wie die Nachkommen der Familien Du Manâh und Du Hawwâl (H. K. vs. 107 S. A. S. 98. 131), die Wrede i. J. 1843 auf seiner Reise kennen lernte (vgl. Reise in Hadhramaut S. 113 und 164).

Wenn also dieser Theil der Königsliste nur mittelbar historischen Werth beanspruchen darf, so sind uns doch in andern Namen ohne Zweifel geschichtliche Persönlichkeiten erhalten. Dieses ergibt sich aus den Inschriften. Dieselben nennen eine Anzahl von hadhramautischen Königen. vgl.

Os. 29, 1: אֶל־שִׁיר בֶּן־כְּנִי הַחֲרָמָא

H. 193, 1: . . . . . כִּרְבַּן מֶלֶךְ הַחֲרָמָא

H. 423: ל | בִּרְמֵס | ו

יד צאב   ביל	} Z. 2/3:    בילן?
.. בילך   חֲרָמָא	
.. ב[כ]בר   חמ	} Z. 4, 5: ח[חֲרָמָא]?
5 .. ת   דִּחְמִי	

Ueber die Inschrift von 'Obne vgl. unten.

Diese Inschriften bestätigen zunächst das Factum, dass es Könige von Hadhramaut gegeben hat; dann aber nennt die Osiander'sche Inschrift einen אֶל־שִׁיר als Vater (und vermuthlich Vorgänger) eines Königs von Hadhramaut. Schon Osiander machte auf den *ليشرح* bei Ibn Chaldûn aufmerksam (statt *يشرح*, für welchen Namen die Varianten *ليشرح*, *اليشرح* und *آل نى شرح* vorkommen.

1) Die schwierigen Worte אֶל־שִׁיר בֶּן־כְּנִי sind von Osiander, Praetorius, Halévy verschieden erklärt worden. Bedenkt man, dass sonst אֶל־שִׁיר und כְּנִי in unzweifelhaft appellativer Bedeutung verbunden werden (H. 353, 15; 465. 10. 504, 8 Os. 29, 6. 37, 3), so wird es einem schwer diese Stelle anders aufzufassen; die meisten Könige nehmen irgend ein ehrendes Prädicat an (vgl. d. Ztschr. XXX, 8. 37) und ein solches ist auch wohl hier anzuerkennen, etwa „reich an Macht und Besitz“ oder ähnlich. Was בֶּן־כְּנִי bedeutet, weiss ich nicht.

2) Vielleicht כִּרְבַּן nach 202, 2.

ist *إيليشرح* als Grundform anzunehmen; zu dem eingeschobenen *معدرب, دمكرب = عبيانس, معدى كرب, عى كرب* vergleiche *עמאנש* der Inschriften). Diesem Beispiele füge ich noch H. 423 hinzu, wo vermuthlich ein Jeda'ab B. j. n als König von H. vorkommt; ich vergleiche hiermit den Namen *بدعات* der Liste, wofür

*ידעאל = ידעיל*, l. *ידעיל*, *بدعيل* zu lesen wäre; der Name *بديع* erscheint in den Inschriften als sabäischer Königsname, *بديع*, l. *يديع* als Beiname eines minäischen Fürsten H. 169, 1. *يديع* ist vermuthlich nur eine Verunstaltung von *يدعيل*; in der merkwürdigen Osiander'schen Tafel nennt der König zum Schluss seine „Busenfreunde“ (*דכרלכבט*) Martad und 'Adan Du Jun'im; *مرئد* kommt ebenfalls bei Ibn Chaldûn vor, statt *ينعم* der von demselben Stamme abgeleitete *منعم*; endlich *نمر* kommt als Eigenname Os. 28, 4 vor, und in *نو مروان*, *نو مران* mag ein Derivat der Wurzel *نمر* stecken; möglich dass *ودب* in *وداب = ודאב* („dessen Vater der Gott Vadd ist“; sehr häufiger Eigenname in den Inschriften) zu verwandeln ist. Endlich statt *نثار* möchte ich *نوار* vorschlagen; vgl. der sabäischen Königslisten und den Beinamen *نوار* in den Inschriften.

Durch diese Uebereinstimmung der Denkmäler und der schriftlichen Ueberlieferung dürfen wir uns indess nicht verleiten lassen, der letzteren allzuviel Vertrauen zu schenken. Dieselben Inschriften zeigen, dass die Königslisten mehr als eine Lücke aufzuweisen haben. Auch der König Eleazus, der zur Zeit des Periplus das Weihrauchland beherrschte, fehlt. Unter diesen Umständen halte ich es auch nicht für gerathen eine chronologische Bestimmung der Königsreihe bei Ibn Chaldûn zu versuchen, obgleich derselbe zwei Synchronismen darbietet, nämlich den Zug des Du Ahmâd gegen Persien zur Zeit Sapor II (308—380) und das Ende des hadhramautischen Reichs in Folge der abessynischen Invasion (ca. 530).

Der sonstige Inhalt der Stelle im Ibn Chaldûn reizt ebenfalls zu Betrachtungen an. Die Erzählungen von den Zügen nach Rûm, Fars und China verweisen wir wie billig in das Reich der Fabel, sie sind nach dem Vorbild der Sagen von den sabäischen Welt-eroberern Schammir, Afriqîs, Dulqarnein etc. fabricirt und die Weltgeschichte weiss leider sonst Nichts von diesen ihren Thaten. Beachtung dagegen verdienen die unverfänglichen Notizen, dass dieser und jener König in Ma'rib und Şan'â, also im eigentlichen sabäischen Reich residirt habe<sup>1)</sup>. Sprenger A. G. A. S. 301 sagt

1) Nach den Inschriften und Autoren ist bekanntlich Sabota, *שבורה*, die Residenz von Hadhramaut.

„Sie [die Qabâyil von Hadhramaut] gründeten von Schabwat aus das Sabäerreich (§§. 249, 378)“. Die Inschrift H. 193 zeigt uns zwei Brüder, von denen der eine Hadhramaut, der andere Me'in beherrschte; der s. g. minäische Dialect, der wahrscheinlich in Hadhramaut, wo er sich bis auf den heutigen Tag im Mehri und Qarawi erhalten hat, seine eigentliche Heimath hat, scheint seine Verbreitung bis nach dem Djebel Jâm und an der Küste bis 'Aden und Abjan<sup>1)</sup> der Invasion von hadhramautischen Stämmen zu verdanken; doch scheint ein Rückschlag nicht ausgeblieben zu sein; in der Inschrift von Ḥiṣn Ghurâb, in der von den Einfällen der Abessynier die Rede ist, finden wir den sabäischen Dialect. Der Name 'Alqamah Du Qifân in unserer Liste wird auch auf sabäischen Ursprung zurückzuführen sein, vgl. den bekannten Fürsten und Dichter, der zur Zeit der äthiopischen Occupation geherrscht haben soll (Ibn Doreid p. ٣١١ A. a; v. Kremer SA. S. 54 A.).

Hamza in der zu Anfang citirten Stelle berichtet, dass die sabäischen Tubba'könige Hadhramaut mit ihrem Reiche vereinigt hätten, und nichts anderes scheinen die Worte im Beginn von Ibn Chaldûn's Bericht zu besagen, dass die Tubba'könige über die Stämme von H. geherrscht hätten. Ich brauche nicht darauf aufmerksam zu machen, dass hiermit die Königsliste, die bis auf die äthiopische Eroberung hinabreicht, in geradem Widerspruch steht. Vielleicht wird die Lösung durch die Inschrift von 'Obne geliefert. Sie redet Z. 1/2 von „ihrem Herrn, Haiṭa'il 'Alhân b. Ben'il“ (מֵרֵאשׁוֹר | דִּיהַ'אַל | עֲלֵהוֹן | בֶּן | בִּנְאֵל). Hiermit ist nach ähnlichen Stellen offenbar der Herrscher und König gemeint; täusche ich mich nicht, so heisst derselbe im Verfolg der Inschrift, Z. 3 Tubba' Haiṭa'il (דִּיהַ'עֲלֵה | תִּבְעָה<sup>2)</sup>). Demnach hätten über Hadhramaut ähnlich wie in Himjar ebenfalls Könige mit dem Titel Tubba' geherrscht, ohne jedoch dass sie mit den Tubba' von Saba identisch sind. Das Wort Tubba' ist bis jetzt noch nicht genügend erklärt; inschriftlich ist es ausser an der eben besprochenen Stelle bis jetzt nur im N. pr. תִּבְעָכֶרֶב, vgl. מֶלְכִי קֶרֶב der Königslisten, constatirt; H. 43, 4 ist, wie es scheint, geographischer Eigenname. Osianders Ableitung vom neuhimjarischen Tubba' „stark“ (d. Ztschr. X, 32 A. 1) ist recht ansprechend.

1) Vgl. die (einzige) Inschrift von 'Aden bei Hal. É. S. 196 und von Abjan Os. 37.

2) מֵרֵאשׁוֹר | מֶכֶרֶב Z. 1 ist wohl schwerlich als Bezeichnung des Herrschers zu fassen; auch diesen Würdenamen finden wir in Saba wieder Fr. 9 = Hal. 50, 1; Fr. 10, 1. 12 = 13 = 14 = Hal. 673. 674. Fr. 29 46 = 49 Hal. 280 ff. Z. 1. Ebenso wenig scheint der zum Schluss der Inschrift genannte Bēn schems Dahi Jaschrahîl Du 'Azîz (zu Dahi vgl. Wrede S. 321, 2, zu עֲדִיזִים den Namen עֲדִיזִים in den Inschriften von Majuk und Hammam in Hadhramaut im Journ. of the As. Soc. 1838 N. 9, Anspruch auf die Herrscherwürde zu haben.

Sonst möchte ich noch auf eine Notiz aufmerksam machen. Einer der letzten Könige Ilischarah Dulmelik soll Trabanten und Gensdarmen eingeführt haben. Mir fällt dabei die Stelle des Plinius betreffend die Weihrauchzölle und Abgaben im Reich der Gebbaniten ein (h. n. XII, 64 Detlefsen): sunt et quae sacerdotibus dantur portiones, scribisque regum certae<sup>1)</sup>. Sed praeter hos et custodes satellitesque et ostiarii et ministri populantur, d. h. „auch den Priestern und den Schreibern des Königs kommen gewisse Theile zu (von den Weihrauchladungen). Ausserdem werden sie aber noch von den Wächtern, Trabanten, Thürstehern und Dienern gebrandschatzt“. Ein treues Bild von orientalischer Staats- und Finanzwirtschaft, wie es sich mutatis mutandis bis auf den heutigen Tag in unsrer allernächsten Nähe erhalten hat; man braucht nur die ostiarii, scribae, custodes des Plinius mit Kapudji, Kiatib, Agha u. s. w. zu übersetzen. Der Erfolg dieses Raubbausystems war in beiden Fällen derselbe: der Ruin und schliesslich der Untergang eines mächtigen Culturstaates.

### III.

Plinius H. N. VI §. 153 sagt: Gebbanitae pluribus oppidis, sed maximis Nagia et Thomna templorum LXXV. haec est amplitudinis significatio, d. h. „die Gebbaniten mit vielen Städten, unter denen Nagia und Thomna mit 75 Tempeln die grössten sind. Dies ist ein Massstab ihrer Grösse“, und wenige Zeilen darauf von Sabota, der Capitale von Hadhramaut, dass sie 60 Tempel in ihren Mauern einschliesse (Atramitae quorum caput Sabota LX templa muris includens). An diese Worte des Plinius erinnert man sich lebhaft, wenn man die Beschreibungen Arnaud's und Halévy's von den süd-arabischen Ruinenstätten mit ihren Tempeltrümmern und dann die Inschriften liest, die von den zahlreichen Göttern reden, deren Verehrung sie geweiht waren. In der That lässt sich schon eine erkleckliche Anzahl der letzteren zusammenstellen, mehr vielleicht, als dem Ausleger lieb ist, der in Verlegenheit geräth, wo er diese wesenlosen Namen unterbringen soll.

Es ist nicht meine Absicht noch einmal zu wiederholen, was

1) Diese „Schreiber“ kommen auch noch Os. 35 l. Z. vor: כל | שֹׁטְרִים | צִיִּרִים | סֹאֵר | סֹאֵר | „jeder Schreiber, gross und klein“ (vgl. H. E. S. p. 170). Auch bei den Arabern hat sich eine Erinnerung an sie erhalten; Abu 'Amr († 154 d. H.) bei Fresnel J. A. 1836 II S. 509 erzählt: „Tout ce que j'ai pu recueillir c'est qu' avant cette journée [de Khazas] les gens du Yaman envoyaient chez le peuple de Nexar — un homme accompagné d'un scribe, et muni d'un tapis sur lequel il s'asseyait pour recevoir les tributs que le Yaman levait alors arbitrairement sur la postérité de Nexar, et les faire enregistrer par le scribe“.



von Osiander und anderen Gelehrten auf dem Gebiete der Mythologie der Inschriften vorgearbeitet worden ist. 'Attâr, Schama, Almaqah, Sin, Du Samawi, Nasr u. A. sind bereits genügend bekannt und auf dem Feld der semitischen Studien, so zu sagen, populär geworden; über ריט | רמלב ist im XXX. Bd. d. Ztschr. S. 25 ff. gehandelt, und, indem ich die Besprechung von אל, אלו, und אלה einer späteren Gelegenheit aufspare, erübrigt es noch einige bisher nicht recht erkannte oder übersehene di minorum gentium zu erörtern, in der Hoffnung, dass vielleicht Andere mir unzugängliches Material zu weiterer Erläuterung beibringen werden.

מחבנטין ist der Name einer Gottheit, welcher fast ausschliesslich in den Inschriften der Benât 'Ad-Stelen von Medinet Haram, مدينة هرم, erscheint, vgl. die Beschreibung der Ruinen bei Halévy Rapport etc. S. 29 und im Bulletin de la Société de Géographie 1878, 2 S. 582 ff. Die Inschriften sind fast sämtlich gleichlautend; ich gebe sie nur in Uebersetzung:

Hal. 144: „Aus S. des 'Ausil vom Volk von Raimân (ريمان), Gefährte des Îl und 'Attâr, Knecht des Jadmurmelek und Witril hat [dies] geweiht dem אבשעק | מחבנטין im Namen des Wadd und Jeda'samah und der Götter von Haram“.

Hal. 150: „Îl aus S. d. Jefa'îl vom Volke Raimân, Diener des Jadmurmelek und Witril und Îl und 'Attâr von Ba'sân und Haram hat dies geweiht dem אברצו | מחבנטין, am Tage da er . . . . in Verehrung des Jeda'samah und מחבנטין und Jadmurmelek und Witril.“

Hal. 148. „Lahm S. des Jiftahîl, Vater des Habrarîl und Haqâmîl und Abûkarîb vom Volk אבמעחר weihete dem אבשור | מחבנטין am Tage da er dem מחבנטין das Opfer قَرع schlachtete, (s. Freytag s. v.) Becher (?) (מקדחם) an Zahl 50 . . . . .<sup>1)</sup>“.

Hal. 145. „Halakjafa' S. des 'Am'ahar vom Volke Hârît (חרת) S. k. t. n hat geweiht dem צורעדן | מחבנטין in Verehrung des מחבנטין und der Götter von Haram am Tage des Jadmurmelek und Witril“, ebenso in der mir gänzlich unverständlichen Inschrift 151, wo ich nur das Opfer von dre Lämmern (חרסם = خروف) Z. 9 f. erkenne.

Hal. 146. Gleichlautend mit 145, nur statt צורעדן " steht מ" אלוה.

1) Die كنية ist in den Halévy'schen Inschriften nicht selten ausser an den hier übersetzten Stellen (148, 2; 151, 2; 153, 2; 154, 1—2; 159, 2) noch 192, 1; 208, 2; 399, 1 (so st. שור zu lesen). Auch Onkel findet sich ebenso gebraucht 399, 1—2; 630, 3.

Hal. 158. „Jadkuril S. des H. h. w. d, Vater des Ma'dân, vom Volk אביר hat geweiht dem זדור | זדור in Verehrung des Jeda'samah und im Namen des מזבנזין und des Wadd am Tage des Jadmurmelek und Bi'attâr.

Hal. 154. „Hanbaš<sup>1)</sup> S. des Halw, Vater des Natan [und] Šadaqjafa, vom Volk Nu'man, hat geweiht dem זדור | זדור als etc.“ zum folgenden vgl. Praetorius Z. D. M. G. XXVI S. 747; Z. 22 ff. „und da er dem [Gott] von Qabdh und Wadd ein . . . . opferte, in Verehrung Almaqah's und des מזבנזין und des Jadmurmelek und des Bi'attâr und [der Stadt] Haram und Umunbiš etc.“

Hal. 159 „ . . . . hat geweiht dem מזבנזין | אביר im Namen des Attâr und des Wadd und Jeda'samah und der Götter von Haram und des Witril und [der Stadt] Haram“.

Hal. 155, 156 und 158 sind identisch bis auf den Namen der Gottheit, der die Stelen gesetzt sind; die Inschriften sind zwar arg verstümmelt, doch ergänzen sie sich gegenseitig vollständig:

„Am'ânis S. des Kalb, ein Grosser von מזרן | זדור (vgl. d. Ztschr. XXX S. 293, N. 15), Knecht des Witril hat [dies] geweiht dem:

155, 4: א . . . י

155, 5: א . . . י | אביר } zu ergänzen אביר

Hal. 159, 5: א . . . . י | אביר, wahrsch. זדור zu ergänzen „im Namen der Dât-Himâ und des Attâr von Ba'sân und der Götter von Haram und in Verehrung des Witril und Haram“.

Hal. 160 und 161: „Witril זדור Sohn des Jadmurmelek, König von Haram hat dies geweiht dem מזבנזין“.

Hal. 162, 163 und 359, 5 (letzte Inschrift aus es-Sûd nennt Z. 2 „unsere Stadt Haram“, Z. 5 den König von Saba, gehört also ihrem Charakter nach zu den sabäischen Texten von Haram) wird מזבנזין angerufen.

Dieser wunderliche Name muss ein Compositum sein, da es eine semitische Wurzel בנז nicht giebt; und dies bestätigt sich sofort, durch Vergleichung von 189, 1: ומזבנזין | ומזבנזין „in Verehrung des Wadd und N. k. r. h. und M. t. b. q. b. t. (ähnlich 202, 1, wahrscheinlich auch 240, 1), letzterer Name ist, wie der Zusammenhang ergiebt, der einer Gottheit; ein ganz ähnlicher ist Hal. 344, 2: ומזבנזין, allerdings sind zunächst auch diese für uns unbekannte Grössen, deren Vergleichung indess zeigt, dass hier Composita mit מזב vorliegen, vielleicht darf man hierfür auch noch die Worte: זדור | קבט | זדור (Hal. 381, 2) „opferte dem K. b. t. und dem Wadd“ anführen. Ich trenne also מזבנזין in מזב und נזין. Was bedeutet aber dies und die beiden andern Composita? Darüber kann ich gar keine Auskunft geben; ob der

1) Ein höchst interessanter Name, s. Sprenger Alte Geogr. Ar. S. 180 f.

erste Theil derselben appellativ ist, oder ebenfalls ein Göttername ist, oder ob der zweite Theil geographische Namen enthält, dass es also Namen wie בעלזון, דהרן, דערן u. s. w. wären, die mit der Zeit selbständig geworden sind (wogegen freilich das קבט von 381, 2 spricht), das lasse ich noch unentschieden; denn weder die geographischen Lexica noch die Wörterbücher geben irgend wie den geringsten Anhaltspunct. Klarer sehe ich in Betreff der Epitheta, die auf מתבונן folgen, nämlich אבשור, אבשוק, אבחמי, אבחי, אלהל, הדון, צורעדן, אביר. Es springt in die Augen, dass die ersten vier Composita mit אב „Vater“ sind, und ich übersetze sie ziemlich sicher „Vater des Mitleids, des Rathes, des Schutzes, der Gnade“, Namen, deren biblischer Klang mit Recht in Erstaunen setzt. Ein Umstand erregt mir allerdings Bedenken; nach dem Fehlen der Mimation würde man (die Namen für sich betrachtet) im zweiten Theil nur an Verbalformen denken. צורעדן wird man kaum von הדון trennen wollen; was ist das zweite aber für eine grammatische Form? Es kann nur eine Ableitung der

4. Conjugation sein, und zwar, wie ich vermuthe, von עָד; um das zu übersetzen wüsste ich keinen rechten äquivalenten Ausdruck, etwa „der Ordner, der Gott, der die Dinge lenkt“; צוֹרֵר =

„Bild der Zeit“, ein Ausdruck, der an das in letzter صور عتدان

Zeit viel besprochene hebräisch - phöniciſche  $\text{סך}$  erinnert; oder ist  $\text{סור}$  zu lesen? wer weiss was für ein Stück ſabäiſcher Theologie in dieſen Ausdrücken ſteckt, wenn nicht vielleicht nur die Phantafie, des Auslegers dieſe Dinge ſchaut. Vgl. indess auf einer Palmyreniſchen Inſchrift bei Vogué Inscr. Sem. S. 53  $\text{סרנא סבא}$  =  $\text{Ἀγαθὴ Τύχη}$ . Soviel geht mit Sicherheit aus dieſen Ausdrücken hervor, daſs  $\text{סרנא}$  eine männliche Gottheit bezeichnet;  $\text{סבא}$ , wenn nicht verſchrieben, kann nur ein Compoſitum mit  $\text{סב}$  ſein, „Gott des Schreckens“? <sup>1)</sup> Das Wichtigſte aber iſt  $\text{סר}$ ; dieſes iſt offenbar das biſlang vergebens geſuchte Wort, welches in zahlreichen zuſammengeſetzten Eigennamen erſcheint, und gewöhnlich als Abkürzung von  $\text{סרור}$  genommen wird; H. Leuormant hat ſich dagegen erklärt, wie ich aus Praetorius Beitr. 2 H. S. 2 erſehe, ohne, wie es ſcheint, dieſe Stelle gekannt zu haben; er zieht den aramäiſchen  $\text{סר}$  zur Vergleichung herbei, und die Lautverſchiebung wäre ganz regelmäſſig wie  $\text{סרר}$  zu  $\text{סר}$ . Allein der Umſtand, daſs dieſe Eigennamen ſo zahlreich ſind, erregt gerechte Bedenken, wogegen der  $\text{סרר}$  bekanntlich am häufigſten

1) Vgl. was Freytag s. v. *هولة* über altarabische Gebräuche beim Schwören hat.

genannt wird; ich halte das עֶזְרָה in den Eigennamen wie hier, wo es allein steht, für eine Abkürzung von עֶזְרָתָהּ; diese vollere Form kommt bis jetzt nur in zwei Zusammensetzungen vor, nämlich עֶזְרָתָהּ אֱלֹהֵי auf der von Levy, Gemmen und Siegel etc. unter Nr. 3 nach Lenormant bekannt gemachten Gemme, und in dem wahrscheinlich verschriebenen אֱמִינָהּ 148, 4, vgl. אֱמִינָהּ Gen. 10, 28. Wir wären somit berechtigt den מִזְבֵּחַתָּהּ und 'Altar für ein und dieselbe Gottheit zu halten; es spricht nicht dagegen, wenn neben מִזְבֵּחַתָּהּ auch noch עֶזְרָתָהּ angerufen wird wie eine verschiedene Gottheit; für diesen Gebrauch lassen sich Analogien aus den Inschriften anführen, und die Geschichte aller polytheistischen Religionen hat Beispiele für diese zum Theil in historischer Zeit stattfindende Abzweigung neuer Göttergestalten aus den alten, die dann oft in Vergessenheit gerathen; ich erinnere nur an den ägyptischen Serapis, an Harpocrates, Harwer u. a. m., um von den Resultaten der indogermanischen Mythenforschung zu schweigen. Ist diese Vermuthung richtig, so könnte man Hal. 417, 2 מִזְבֵּחַתָּהּ | מִזְבֵּחַתָּהּ resp. מִזְבֵּחַתָּהּ ergänzen.

resp. *אֱלֹהֵי הַיָּם* *אֱלֹהֵי הַיָּם*. קִינָן. Hal. 4 aus Šanʾa Z. 2: אֱלֹהֵי קִינָן | אֱלֹהֵי הַיָּם „ihren Gott Qainân . . .“. Prid. 6 = Praet. Z. D. M. G. XXVI n. 9 „מִגְדֵּי הַבָּנִי מִיִּזְפָּרִיּוֹן hat [dieses] dargebracht seinem Gotte (אֱלֹהֵי הַיָּם) sic, wohl Versehen des Steinmetzen st. אֱלֹהֵי הַיָּם Qainân, dem Herrn von Autân für ihre Erhaltung“. Praetorius' Auffassung weicht in mehreren Punkten ab, aber קִינָן kann appellativ nur „unser Knecht“ bedeuten; ebensowenig kann ich Prideaux' Deutung von אֱלֹהֵי הַיָּם als appellativ = אֱלֹהֵי הַיָּם (a. a. O. S. 338) beitreten. Man vergleiche den hebr. קִינָן.

תָּוֹן. Der Name שְׂדֵרְתָּן Hal. 43, 1 und Inschrift von Zafar Z. D. M. G. XIX S. 180 A. Z. 3 enthält nach der Analogie von שְׂדֵרְתָּן, שְׂדֵרְתָּן u. s. w. im zweiten Theile einen Götternamen; der Name אִמְתָּן in der soeben besprochenen Inschrift „deren Mutter die T. w. n. ist“, vgl. phöniciisch אִמְעִשְׁתָּרִת, würde beweisen, dass תָּוֹן eine weibliche Gottheit ist.

חַסֵּד | בְּרִינָה | וְשִׁמְדָּו | Hal. 24 (Ghaimán): חַסֵּד | חַגֵּר | קָהָם  
קָהָם | חַגֵּר | „im Namen der Dât Ba'dân und ihres Herrn des Hagr  
??

Qâch“; 29, 2 so zu lesen statt קה | חלים; 35, 2, 39 und 41 sind Bruchstücke und enthalten dieselben Worte wie 24. Cruttenden San'âens. 1, 8: ”[ח]נאם וגו' | שפסם | ר[ם] | אהמ[ר] | חגרם | חדרמו | ש[כ]דרמו“. An den parallelen Stellen aus den Osianderschen Inschriften z. B. 11, 6 steht da, wo wir hier חגרם lesen, אלמקד; ich übersetze also die angeführten Worte „und weil Hagr sie beglückt mit reichlichen, gesunden Früchten u. s. w.“ Was aber der Zusatz חם bedeuten mag weiss ich nicht; vgl. חאלב | רימם. Bei Krehl Vorisl. Rel. S. 73 finde ich: „Auf Steincultus lässt auch der bei Ibn Doreid S. 237, Z. 4 v. u. vorkommende Name عبد الحاجر schliessen“. Bei Sprenger, Leben und Lehre des Mohammad 3. 510





vor; an letzterer Stelle scheint es wirklich, vgl. בור aus בור, aus אשם entstanden. לואל ist nach dem Qâmûs (s. Osiander a. a. O. 499) Idol der Banu Taghlib und der Bekr b. Wâ'il; Osiander macht auf die in Ortsnamen enthaltenen Götzennamen, wie z. B. in ذات الحام aufmerksam; vgl. רִכְרִכַּל Os. 27, 1?

#### IV.

Die ersten Copien himjarischer Inschriften, welche nach Europa gelangten, sind bekanntlich die Seetzen'schen, welche im zweiten Bande der Fundgruben des Orients publicirt wurden (s. Wellsted's Reisen von Rödiger II S. 369). Jetzt sind sie, wie es scheint, wiederum der Vergessenheit anheimgefallen, obgleich sie, abgesehen von dem Werth der Curiosität, den sie besitzen, auch noch aus andern Gründen unser Interesse in Anspruch nehmen.

Dieselben sind nämlich, soviel ich sehe, die einzigen Inschriften, die man bisher aus Zafâr und Mankat, den beiden alten Metropolen des himjarischen Reiches, kennt; nach Seetzen hat, was sehr zu bedauern, kein Reisender wieder diese Gegend besucht. Auf unbekanntem Wege gelangte Subhi Pascha in den Besitz noch einer Inschrift von Zafâr; eine an Osiander geschickte Abschrift ging verloren und da auch Subhi Pascha die seinige nicht wieder finden kann, so ist man auf die d. Ztschr. XIX S. 180 gegebene Transcription beschränkt. So klein sie ist, so ist sie doch nicht unwichtig durch die Nennung des „Herrn Karibael“: *Χαριβαήλ* nennt der Periplus den König, der zu seiner Zeit in Zafâr residirte.

Von den Seetzen'schen Inschriften ist leider nur eine einzige brauchbar; ausser dem Wort שרר sind in N. I nur einzelne Buchstaben als himjarische zu erkennen; N. II besteht aus fünf Monogrammen, von denen eines sich deutlich als קשב (vgl. קשבר Eigenname Os. 20, 2) auflöst; N. V besteht aus den Buchstaben קכר, womit ich indess nichts anzufangen weiss; N. IV kaufte Seetzen an, und das Facsimile, welches davon a. a. O. publicirt ist, ist recht sorgfältig angefertigt; nur hielt Seetzen, der von himjarischer Schrift Nichts wusste, die Höhlungen für die Buchstaben, und fertigte demnach die Zeichnung an, auf der einem diese Höhlungen als schwarze Buchstaben entgegentreten; auf dieser Zeichnung erkennt man in Folge dessen nur einzelne Charaktere. Schlägt man indess das umgekehrte Verfahren ein, d. h. zeichnet man die Buchstaben schwarz, so erhält man eine vorzügliche Copie der Inschrift, auf der sogar die kleinsten Buchstabenfragmente erkennbar sind.

Man liest ohne Anstoss:

. . . . . י נים | מ . .  
. . . . . ת | ינה | מלך  
. . . . . ש | רחבאל | יכה | מ .  
. . . . . ודקשבן | וחר .  
. . . . .

Die Ergänzung Z. 2 E. מלך scheint mir ziemlich sicher: das ihm vorausgehende ינק erscheint in den Inschriften als Beiname dreier Samah'alis, nämlich:

1) שמדעלי | בן | דמרעלי Fr. XII, XIV, XLIII, XLVI, XLIX Hal. 673. 674;

2) שמדעלי | ינק | בן | ידעמר H. 45, 1;

3) שמדעלי | ינק | בן | ידעאל | דרח H. 338. 339;

unbestimmt welcher, H. 665; vielleicht auch noch Reh. III, 1<sup>1</sup>).

In der Ueberlieferung kommt dieser Beiname ebenfalls vor. Der Vorgänger des Du Nuwās heisst bei Ibn Chaldūn (ed. Bulāq II S. 54) *خنيعة وقيل*, wozu am Rande bemerkt wird:

اسمه خنيعة بن ينف وهو في القاموس قاله نصر  
*خنيعة تنوف* aus der hist. imp. vetust. Joctan. p. 102, und bemerkte, dass statt dessen *خنيعة بن ينف* zu lesen sei; I. Ishāq steht mir nicht zu Gebote<sup>2)</sup>. Auch Osiander Z. D. M. G. XIX, 263 spricht hierüber.

In der That scheint es, dass statt *بن ينف* jedenfalls *تنوف* zu emendiren ist; sollte nicht in dem *خنيعة*, *خنيعة*, *خنيعة* der Ueberlieferung ein *לחיצות* (vgl. Z. D. M. G. XXX S. 676) stecken? Der Zufall will, dass in unsrer Inschrift dem ינק ein ך noch vorausgeht, und wer weiss, ob nicht ein missgünstiges Geschick hier einige historische Namen vernichtet hat. — In den Genealogien der süd-arabischen Sage finde ich noch „Nōfan“, „Nūf (Jerūf)“, Anuf (v. Kremer S. 77, 95, 101), von denen der zweite wohl identisch mit *بن ينف* ist.

Endlich der Name *שרובאל*, der in der Sage so häufig uns begegnet, findet sich hier erst zum zweiten Male wieder; die andere Stelle, an der er vorkommt, ist die grosse Inschrift von Ḥiṣn Ghurāb Z. 1.

ינק Z. 3 ist *ἀναξ λεγόμενον*; ebenso *דקשבן* Z. 4 (— die Lesung ist nicht ganz sicher —); vgl. *קשבר* Os. 20, 2.

1) Auch in den Lenormant'schen Inschriften von Abjan kommt der Name ינק mehrfach vor; doch kommen diese für mich nicht in Betracht.

2) Derselbe hat *خنيعة ينف* (S. 19, Z. 9 Wüstenf.). D. Red.



## Mythologische Miscellen.

Von

Dr. J. H. Mordtmann jr.

### I.

#### Ammudates Elagabalus.

Commodianus aus Gaza in Palästina gebürtig schrieb um die Mitte des dritten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, nachdem er zum Christenthume übergetreten war, zwei metrische Streitschriften gegen Heiden und Juden, die nicht nur für Theologen durch ihren Inhalt und für Metriker durch die Behandlung des Hexameters in der Manier Fischarts wichtig sind, sondern auch für die Geschichte der heidnischen Religionen in jener Zeit sonst unbekannte Daten liefern; dass der Verfasser um diese Zeit gelebt und in Palästina, wird mit sehr triftigen Gründen angenommen, gegen die ich nichts einzuwenden hätte (Teuffel R. Literaturg. 361; Ebert Abb. der K. Sächs. Ges. d. W. 5, 386 ff. und 414). Das erstere Werk, die Instructiones, besteht aus kürzeren oder längeren Gedichten mit acrostichischer Anlage und handelt zum Theil von verschiedenen Gottheiten, deren Verehrung es in der gewöhnlichen Manier der Apologeten lächerlich zu machen sucht; darunter befindet sich eins, welches auf ganz unerwartete Weise Licht bekommen hat und für altarabische Religion nutzbar geworden ist; ich meine das achtzehnte, überschrieben de Ammudate et Deo magno; ich setze es hierher:

- Diximus iam multa de superstitione nefanda  
 et tamen exequimur, ne quid praeterisse dicamur  
 Amudantemque (l. Ammudatemque) suum cultores more colebant.  
 magnus erat illis quando fuit aurum in aede  
 5 mittebant capita sub numine quasi praesenti.  
 ventum est ad summum ut Caesar tolleret aurum  
 defecit numen aut fugit aut transit in ignem  
 auctor huius sceleris constat, qui formabant (l. formabat) eundem.  
 tot viros et magnos seducit false prophetans  
 10 et modo reticuit qui solebat esse divinus.

- erumpebant enim voces quasi mente mutata  
 tamquam illi deus ligni loqueretur in aurem.  
 dicite nunc ipsi si non sunt numina falsa  
 ex eo prodigio quod perdidit ille propheta?  
 15 Oblitus est iste prophetare qui ante solebat  
 monstra adeo ista ficta sunt per vinivoraces.  
 audacia quorum damnabilis numina fingit.  
 gestabant enim et aruit tale sigillum.  
 nam et ipse silet nec ullus de illo prophetat  
 20 Omnino sed vos ipsos perdere vultis.

Es ist wirklich ein Wagniss, diesen barbarischen Text, den der naive Herausgeber mit allen Fehlern der Handschrift hat abdrucken lassen (mir steht nur die Ausgabe von Schurzfleisch a. 1706 zu Gebote), zu übersetzen und zu verbessern zu suchen; aber ein Verständniss ist sonst unmöglich.

„Wir haben schon Viel vom schändlichen Aberglauben geredet, und doch wollen wir es zu Ende führen, damit man nicht sagt, dass wir etwas übergangen. Auch ihren Ammudates verehrten die Verehrer nach Gebrauch (? Ammudatem, quem suo etc.?). Er galt für sie als grosser Gott, so lange er als goldne Bildsäule im Tempel stand(?). Sie neigten ihr Haupt, wie vor einer gegenwärtigen Gottheit. Es dauerte so lange, bis der Kaiser das Gold (die goldne Bildsäule?) wegnahm. Die göttliche Kraft hat aufgehört oder ist gewichen oder ins Feuer gegangen. Urheber des Frevels, war der der ihn bildete(?). So viele und grosse Männer hat er durch Lügenprophezeiungen verführt und eben schweigt er still, der ein göttlicher Weissager zu sein pflegte. Denn es ertönten Stimmen wie im Wahnsinn, als ob ihm der hölzerne (? da aber dieser von Gold war, so ist wohl lingua „mit seiner Zunge“ statt ligni zu lesen) Götze ins Ohr redete. Sagt nun selbst, ob es nicht falsche Götzen sind nach jenem Wunder . . . . . Er, der es vorher pflegte, hat das Prophezeien verlernt; so sehr sind jene Ungeheuer von den Weinsäufern erlogen, deren verdammungswürdige Frechheit die Götzen erdenkt . . . . .<sup>1)</sup>. Jetzt (l. nunc st. nam?) schweigt er selbst und keiner prophezeit von ihm überhaupt; aber ihr wollt selbst euer Verdeckten“.

Aus dem Gedichte geht Nichts über die Heimath des Gottes hervor, aber es lässt sich von vorn herein erwarten, dass es einer von den syrischen Göttern war, die um diese Zeit überall im römischen Reich eifrige Verehrer fanden, wie der Juppiter Dolichenus, die Diasura, der *Zeus Btλoç* von Apamea u. s. w.; sein Priester betrieb ein schwunghaftes Orakelgeschäft, wie ähnliches von der Venus

1) In Ermangelung eines Besseren vermute ich vs. 18: gestabat enim et habuit tale sigillum „er (d. h. der Priester) trug und führte ein solches sigillum bei sich“, sigillum bezeichnet ein Miniaturgötterbild; ich kann nicht umhin an die Urim und Tummim zu erinnern.

Aphacitis, dem Juppiter von Heliopolis und dem Mondgott von Carthae berichtet wird. Irgend ein Kaiser, vielleicht Macrinus, schickte seine goldene Statue in die Münze und damit hatte die Weissagerei ein Ende.

Ungefähr aus derselben Zeit wie das Gedicht des Commodianus stammt eine am entgegengesetzten Ende des römischen Reiches, zu Szöny an der Donau in der ehemaligen Pannonia Superior, aufgefundene Inschrift, Corp. Inscr. Lat. III 4300; sie ist nicht mehr vorhanden, und ihr Gewährsmann hat sich noch dazu den Spass gemacht, ihr einen unechten Schluss anzuhängen; aber der erste Theil ist unzweifelhaft echt, er lautet:

DEO SOLI ALAGABA[lo  
AMMV DATI MILLEGIAD  
BISPFCON . . . . .

„Dem Sonnengott Alagabalus Ammudates der Soldat der Legio prima Adiutrix bis pia felix . . . .“

Die Wichtigkeit dieser Inschrift leuchtet sofort ein, denn über den emesenischen Gott Elagabalus sind wir von anderer Seite genügend unterrichtet.

Im J. 218 wurde Macrinus, der Mörder und Nachfolger des Caracalla, als er sich in Antiochia nach dem schimpflichen Ausgange des Partherkrieges aufhielt, durch einen Militäraufstand, erregt von den zurückgesetzten Verwandten seines Vorgängers, gestürzt; sein siegreicher Gegner, der Priester des emesenischen Sonnengottes, wurde unter dem Namen des M. Aurelius Antoninus <sup>1)</sup>, dem Namen seines angeblichen Vaters Caracalla, als Kaiser vom Heer und dem Senat anerkannt. Aber die Geschichte kennt ihn meist nur unter seinem Spitznamen Elagabalus oder Heliogabalus. Woher dieser stammt, darüber lassen uns die Historiker nicht in Zweifel.

Vita Heliogab. 1: „Heliogabalus war der Priester des Sol Heliogabalus oder Juppiter Heliogabalus“ und gleich darauf „er hiess vorher Varius, hernach Heliogabalus, weil er Priester des Heliogabalus war, den er aus Syrien mitgebracht und dem er in Rom einen Tempel baute“. Victor de Caesar. c. 23: „es kam auf den Thron M. Antoninus, Sohn des Bassianus, der nach dem Tode seines Vaters aus Furcht vor Nachstellungen in das Heiligthum des Sol, den die Syrer Heliogabalus nennen, als Asyl geflohen war und davon Heliogabalus hiess“; vgl. auch epit. c. 23; danach die Historia Miscella p. 228 ed. Eyssenhardt.

Also hiess der Kaiser so nach dem Gotte, und zwar war es ein Spitzname (vgl. vit. c. 10 cum hic Varius et Heliogabalus et ludibrium publicum diceretur), der seinen Weg von der Gasse in die Literatur genommen, und aus den Schriften der plebeischen

1) Seine Namen vor der Thronbesteigung waren Varius Avitus Bassianus.

Scriptores Historiae Augustae, in die Geschichte<sup>1)</sup>; Dio Cassius, der feingebildete Senator, nennt ihn, wohl noch unter dem frischen Eindruck der von ihm erlittenen Beleidigungen, Sardanapal, Pseudoantoninus u. s. w. Schon etwas correcter nennen ihn Herodian, Victor, Cedrenus, Zonaras: Bassianus Aurelius Antoninus Varius Avitus; allein richtig Entropius, Cassiodor, Orosius und Zosimus: M. Aurelius Antoninus; und so heisst er auf allen officiellen Schriftstücken, Münzen, Inschriften u. s. w., die wie billig weder seine Privat- noch seine Spitznamen nennen.

Was die Schriftsteller von seinem Gotte und dessen Cult zu berichten wissen, beschränkt sich auf Folgendes.

Elagabalus hiess mit seinem einheimischen (phönicischen sagen Herodian 5, 3, 4; Vita Macr. c. 9; Victor de Caess. 23; syrischen Victor epit. c. 23) Namen der in Emesa hoch verehrte Sonnengott (so Dio Cass. 78, 31; Herodian 5, 3, 4; Vita Macr. c. 9; Victor de Caess. 23 und Epit. c. 23; vita Heliog. c. 1: fuit autem Heliogabali vel Jovis vel Solis sacerdos; c. 17: praeter aedem Heliogabali dei quem Solem alii, alii Jovem dicunt); nicht nur die Eingebornen verehrten ihn, sondern auch die Satrapen und Könige des benachbarten Partherreiches weihten ihm jährlich kostbare Weihgeschenke (Herodian ibid.). Sein Tempel strotzte von Gold und Silber und Edelsteinen, und der weithin sichtbare Giebel desselben überragte die Berghäupter des Libanon (Rufus Festus Avienus 1089f); das Bildniss des Gottes aber glich nicht den griechischen und römischen Götterbildern, sondern war ein anikonischer kegelförmiger Meteorstein von schwarzer Farbe (Herodian). Sein Priester umtanzte dasselbe in seidene oder Purpurgewänder gekleidet, geschmückt mit Stirnbinde und Tiara, und sang zum Klange von Flöten und Springen „barbarische“ Oden (Herodian 5, 3, 5; 5, 3 ff.; 5, 6 ff.; Dio 79, 12). Nach dem Tode des Caracalla hatten sich Avitus und Alexander Severus, die beiden späteren Kaiser, zum Schutz vor Nachstellungen in den Tempel geflüchtet, und dienten dort dem Gotte als Priester, wie es ihr Urgrossvater Bassianus gethan (Herodian 5, 3, 4; vit. Heliog. c. 2: Victor de Caess. 23 u. ep. 23), bis die meuterischen Soldaten des Macrinus den Heliogabalus auf den Thron erhoben: die Orakelsprüche des Gottes hatten den günstigen Erfolg schon vorausgesagt (Dio 78, 31). Jetzt begannen goldene Tage für den emesenischen Fetisch; schon von Nicomedien aus, wo er die Orgien desselben in ausschweifendster Weise feierte, schickte der neue Kaiser dem Senat eine Abbildung, die ihn darstellte, wie er dem Gotte opferte, und den Befehl, denselben von jetzt an vor allen andern Göttern anzurufen (Herodian 5, 5, 6 ff.; Dio 79, 11). In

<sup>1)</sup> Ausser den im Texte angeführten Schriftstellern nennen ihn Ammianus Marcellinus: Antoninus Heliogabalus p. 361 Val., die Paschalchronik (1, 493 ed. Bonn), die vita Heliog. c. 17, 4 und vita Alex. Sev. c. 1: Varius Heliogabalus; andere: Aurelius Antoninus Heliogabalus (Cedrenus I 445).

Rom angelangt, baute er ihm gleich verschiedene Tempel, auf dem Palatin und sonst, auch wurde das Heiligthum der Faustina in einen solchen verwandelt (vita Heliog. c. 1 u. 3; vit. Ant. c. 26, 9). Er vermählte ihm die Vesta und die Astarte von Carthago (Herodian; Dio 79, 12) und zwang Senat und Ritterschaft den Opfern beizuwohnen, bei denen er selbst als Priester fungirte und wobei Hekatomben von Stieren und Amphoren des kostbarsten Weines dem Gotte zum Opfer fielen (Herodian ib.). Den Meteorstein der pessinuntischen Göttermutter und das Palladium, sowie ähnliche anikonische Götterbilder vereinigte er im Heiligthum des Elagabalus (vita Heliog. 3, 4; 7, 5). Das Hauptfest aber war die Ueberführung des Gottes vom Palatin nach dem Tempel in der Vorstadt (Herodian 5, 6, 6 ff.), die um die Mitte des Sommers (*ἀρμυζοντος θέρους*, also wohl um die Sommersonnenwende) gefeiert wurde. Der Gott fuhr auf einem von sechs Schimmeln gezogenen Wagen, beladen mit allen möglichen Kostbarkeiten, und der Kaiser selbst lenkte ihn, während das Volk durch Geldspenden und Schauspiele belustigt wurde. Auch noch andere Ungeheuerlichkeiten werden vom Kaiser berichtet, die er als Priester seines Gottes vornahm<sup>1)</sup>. Sein Schicksal entschied auch das des letzteren; er wurde überall „hinausgeworfen“, wie Dio sagt (79, 12), und musste in seine Heimath zurückkehren, wo wir ihn noch später wiederfinden werden.

Die gleichzeitigen Denkmäler bestätigen die Berichte der Schriftsteller vollkommen; auf den Münzen (Eckhel D. N. VII 253 ff.) nennt sich der Kaiser *SACERD(os) DEI SOLIS ELAGABAL(i)* (Cohen t. III Él. 116—119, 222 u. 223 Suppl. n. 8), *INVICTVS SACERDOS AVG* (36—38 166 u. 167 Suppl. 2) und *SVM-MVS SACERD AVG* (n. 134 Suppl. 12); die Abbildungen dazu sind höchst merkwürdig, der Kaiser erscheint sehr häufig gehöhrt und mit einem Cypressenzweige in der Hand (n. 36, 116 ff. und die Berichtigung von n. 223 unter den Zusätzen); letzteres Attribut erinnert gleich an die Bedeutung der Cypresse im orientalischen Cult, vgl. F. Lajards berühmte Abhandlung; andere meist mit der Umschrift *SANCT(o) DEO SOLI ELAGABALO* oder *CON-SERVATOR AVG* zeigen den kegelförmigen Stein auf einem Viergespann, welches mit vier Sonnenschirmen (nach Cohen: „*IV perticae, quarum singulis impositus lapis conoidicus minor*“ Eckhel) geschmückt ist; vor ihm ein Adler (n. 7, 15, 126—129 suppl. 9). Auf einer Ferentiner Inschrift nennt sich der Kaiser *sa[cerdos] a[mp]lissimus invicti Solis Elagaba[li]* (Orelli 7414 a, Bd. 3. S. 497) und ebenso auf einem Militärdiplom (Corp. I. Lat. 3 S. 892).

Vermuthlich in die Zeit des Elagabalus fallen die Inschriften

1) Dio erzählt es als etwas Unerhörtes *ὅτι τὸ αἰδοῖον περιέμενον καὶ ὅτι χοιρίων κρεῶν ὡς καὶ καθαρώτερον ἐκ τούτων θρησκυνέων ἀπέχετο* (79, 11); Herodian berichtet 5, 6, 9 *τούτων (d. i. χοίρων) ἀπέχετο Φοινίκων νόμον*.

Or. 2161 gesetzt dem Ti. Julius Balbillus, Priester des Sol Alagabalus und Or. 1940, eine Weihinschrift an den Gott. Aus der vita Heliog. c. 17, 8 scheint zu folgen, dass zur Zeit ihres Verfassers (Anf. des 4. Jh.) noch ein Tempel des Elagabalus stand. Das Fehlen aller sonstigen Denkmäler bestätigt die Angabe des Dio, dass mit dem Sturze des Kaisers der Cultus desselben überall verschwand; dass er aber in Emesa, wohin man den Stein zurückgebracht haben muss, fortblühte, beweisen folgende That-sachen.

Unter Alexander Severus erhob sich in Emesa ein Gegenkaiser L. Julius Aurelius Sulpicius Uranus Antoninus, ein Mensch von niedriger Herkunft, der aber doch sich so lange behauptete, dass er Münzen schlagen konnte, von denen einige auf uns gekommen sind; die mit griechischer Umschrift (Eckhel VII 288 f. Mionnet V 230) zeigen auf dem Rev., 1. mit der Umschrift *ΕΜΙCΩΝ ΚΟΛΩΝΙ* AC einen sechssäuligen Tempel, in welchem sich ein kegelförmiger Stein befindet, 2. mit der Umschrift *ΑΗΜΑΡΧΕΥΟΥ* CLAC *ΕΜΙCΑ* einen Adler mit ausgebreiteten Flügeln, einen Kranz im Schnabel. Noch wichtiger sind die lateinischen von Cohen publicirten (Bd. IV und Bd. VII 241); den Rev. der einen mit der Umschrift *CONSERVATOR AVG* (abgeb. pl. III) beschreibt derselbe wie folgt: „Pierre conique entourée de draperies; en dessous, un objet qui paraît être la représentation des parties sexuelles extérieures de la femme [sehr zweifelhaft]; de chaque côté, un parasol“; den einer zweiten mit gleicher Umschrift „Quadriga au pas à gauche, sur lequel est la pierre conique Elagabal, ornée d'un aigle et flanquée de deux parasols (also ganz wie auf den Elagabalmünzen, die syrischer Fabrik sind). Die Abbildung auf der ersten Münze ist die deutlichste und schönste, besser als auf den Münzen des Elagabalus; es geht aus ihr und der ersten griechischen, wie mir scheint, mit Sicherheit hervor, dass der Adler nicht als eine auf dem Stein befindliche Sculptur zu fassen ist (wie Hr. Cohen es zu thun scheint), sondern davon getrennt war, wie er auch für sich auf der zweiten griechischen Münze des Uranus erscheint. Auch Mionnet (V 227) scheint der Ansicht zu sein, wenn er den Rev. einer Münze von Emesa (n. 592 ebenso 593—96, 608 und 609) folgendermassen beschreibt: „Aigle sur une pierre de forme conique ayant dans son bec une couronne“ und 607 „Temple hexastyle dans lequel est un aigle éployé devant une pierre de forme conique“. Die Münzen stammen aus der Zeit des Antonin und Caracalla. Dann erzählt noch einmal Vopiscus im Leben des Aurelian c. 25, dass derselbe nach der Schlacht bei Emesa zum Tempel des Heliogabalus eilte, um dem Gotte Gelübde zu lösen; „verum illic eam formam nummis repperit quam in somno sibi faventem vidit“.

Mitten zwischen diesen Berichten steht der Zeit nach das Gedicht des Commodianus, von dem zu bedauern ist, dass sein Werth

durch die Dunkelheit der Sprache und die Verderbniss des Textes bedeutend vermindert wird. Wenn ich vermuthete, dass mit dem aurum eine goldne Bildsäule gemeint war, so steht dem nicht entgegen, dass das eigentliche Bild des Gottes eben jener schwarze Stein war; denn manchmal erscheint statt dieses die Statue des Sol in der damals üblichen Auffassung (z. B. Cohen El. 9). Die Weissagungen des Ammudates fanden wir auch bei dem Elagabalus (Dio 78, 81). Was die Hauptsache anbetrifft, dass ein Kaiser jene Bildsäule entfernte und die Priester, nachdem jenes aurum verschwunden war, nicht mehr orakelten, so muss ich gestehen, dass ich in diesem ganzen Zeitraum keinen rechten Anhaltspunct für ein solches Ereigniss finde; höchstens lässt sich auf Macrinus rathen, denn den aus Emesa stammenden Kaisern, die vor und nach ihm regierten, ist dies doch nicht zuzutrauen.

Was nun den Namen des Gottes betrifft, so kommen die Formen bei den Schriftstellern (Heliogabalus, resp. Haeliogabalus die lateinischen Autoren mit mannigfachen Verunstaltungen; *Ἐλαγὰβλος* Herodian, *Ἐλαγέβαλος* Dio Cassius, *Ἐλεγάβαλος* Zonaras, *Ἠλιογάβαλος* Cedrenus 1, 149) gegenüber den inschriftlich beglaubigten Schreibungen Elagabalus (so die Münzen und Or. 7414 a C. I. L. III, S. 892), Alagabalus (Or. 1940, 2161, C. I. L. III 4300) nicht in Betracht. Es kann mir nicht einfallen, die bisher aufgestellten Etymologien durch eine neue zu vermehren (vgl. Vogüé Inscr. Sémi. S. 104; Blau Z. D. M. G. XXV, 534), ich will nur bemerken, dass Hr. Blau's Etymologie sich von vornherein als unstatthaft erweist, wenn derselbe, wie es scheint, den Namen als Personennamen bezeichnet; es mag immerhin der Artikel darin enthalten sein, aber wahrscheinlicher ist mir die Vermuthung, dass es — מלכיהל sei. Deutlicher ist das Epitheton Ammudates<sup>1)</sup>, dessen Schreibung bei Commodianus durch das Acrostichon, und ausserdem durch die Inschrift gesichert ist; man kann es arabisch

nur عمود transscribiren. Form und Gebrauch finden ihre Analogie in dem *θεὸς Οὐασαυδοῦ πατρὸς Θεάνδριος* oder ohne den Zusatz einfach *θεὸς Οὐασαυδοῦ* von Atil (Wadd. 2374 und 2374 a = C. I. G. 4609); es liegt sehr nahe bei der Gestalt des Götterbildes (die natürlich nur ganz ungefähr der mathematischen Kegelform entspricht) an eine Etymologie von עמוד, عمود zu denken. Wie man dazu kommen konnte, die Sonne als Säule sich vorzustellen, zeigt das, was Agatharchides (vgl. Geogr. Gr. Min. 1, 192) über den Sonnenaufgang im rothen Meer berichtet.

Vogüé a. a. O. hat die Aehnlichkeit des Elagabalus mit dem

1) Ich möchte beinahe vermuthen, dass dies Wadd. 2574 in dem corrupten *Θεὸς μεγάλος ΚΑΛΑΟΤΝΤΩ ΕΝΕΟΤΑΡΕΙ* (vgl. Commod. de Ammudate et Deo Meghe) steckt, vielleicht auch im Deo Marti . . adato? eines Mainzer Münzk. (U. I. Rhein. 1265).

in Seleucia Pieriae verehrten Zens Kasios מלך קציר, der ebenfalls unter der Gestalt eines Conus verehrt wurde, und den Zusammenhang der Anbetung von Aërolithen mit der des Donnerkeils hervorgehoben. Eckhel (III, p. 324 ff.) führt weitere Belege an, denen ich den *Ἀβεδράγας* (C. I. G. 4463 und 4464 „Frikey prope Maarreh“ Pococke, wohl = فريكة bei Burckhardt Travels p. 180) = עבר רצסא (vgl. Vogüé Mél. p. 81; Euting Sechs Phönik. Inschr. S. 7) hinzufüge. Dass der Gott von Emesa zunächst als Sonnengott galt, dafür sprechen nicht nur die angeführten Münzen und Inschriften, sondern auch Festus Rufus Avienus, der den Sonnencult von Emesa besonders hervorhebt, und die Namen *Σαμψιγέραμος*, שמשנרם, der sich hier häufig findet (vgl. ausser dem bekannten Fürsten zu Pompeius Zeiten, Wadd. 2564, 2567 = C. I. G. 4511 und den Priester der Venus bei Malalas p. 296 ed Bonn.) und *Ἀβδασάμσου* Wa. 2569, endlich die *Ἥλια Πύθια* auf den Münzen von Elagabalus (Eckhel 3, 312).

Nach dem, was Blau Z. D. M. G. XXV S. 534 über die Bevölkerung von Emesa bemerkt, das seit den Zeiten des Sinkens der seleucidischen Herrschaft stets von arabischen Stämmen besetzt war, scheint es, dass Ammudates Elagabalus ein arabischer Gott war; wenn die Schriftsteller ihn einen syrischen nennen, so ist dies wohl nur im geographischen Sinn zu fassen. Seine Verehrung in Gestalt eines Steines erinnert an den nabatäischen Dusares und an die Kaaba.

Es sei mir erlaubt, im Anschluss an den Elagabalus über einen emesenischen Namen zu reden, der häufig mit ihm zusammen genannt wird, ich meine den der Soaemias, der Mutter des Kaisers; das arabische Etymon desselben hat Blau Z. D. M. G. XXV S. 534 richtig erkannt, ich glaube nur, dass es eine Nisbebildung ist. Merkwürdig aber sind die Formen, die bei den Historikern sich finden.

Die echte Orthographie steht ganz unzweifelhaft fest; auf dem Grabstein ihres Gatten zu Velitri (C. I. G. 6627 = Or. 946) nennt sie sich *IOVAIA COAIMIACBACOLIANH*, und dem entsprechend wird auf den römischen Münzen stets *SOAEMIAS* geschrieben (Cohen III 554 ff.); diese Schreibung ist zwar auf den Münzen mit griechischer Umschrift die gebräuchlichere, daneben aber findet sich *COAIMIAA* (accus. Side), *COVAIMIAC*, *COVAIMIC* (Nysa Cariae Mionnet III S. 367 n. 387, Eckhel VII 265) und *CEMIAC* (Tripolis Phoen. Mionnet III 407 n. 464–467); wir haben hier also Beispiele verschiedener Aussprachen und Umschreibungen der arabischen Deminutivform, von der ganz genauen mit Wiedergabe des u- und ai-Lautes *Σοαυμίας*, *Σοαυμῖς* <sup>1)</sup>, der üblichen durch

1) Es ist das einzige mir bekannte Beispiel dafür; man scheute sich wohl den kurzen U-Laut durch den Diphthong *ou* wiederzugeben, und wählte daher Omikron; ganz ebenso verfuhr man ja bei der Transcription lateinischer Wörter.



*Σοαυίης* *Σοαυίς*, und der der heutigen sich nähernden durch *Συλας*, man vgl. in den palmyrenischen Inschriften Formen wie *Ζαββίδας*, *Χετίλος*, *Ὀβίδος* u. s. w.

Herodian schreibt *Σοαυίς* (5, 3, 3) *Σοαυίδα*, *Σοαυίδος* (5, 8, 8 u. 9) und ebenso Dio Cassius (z. B. 78, 30, 2; 38, 4; 79, 6, 2 u. s. w.); Zonaras, der aus Dio schöpft, schreibt ebenso (XII 18); die Scriptores hist. Aug. Macr. 9, 2 Symiamyra (so die beiden Haupthandschriften B und P); Hel. 2, 1 Symiamirae und ebenso 4, 4; 14, 4; 18, 2; Victor epit. 28 Soemea; Eutropius VIII 22 Semiasera, Suriasera, Sinuasera, Semiamyra, Syriasira, Symia, Surias, Suria Seria, Semia Syra, Simia Serena nach den Handschr.; Pacanius *Συμλα Σουίρα*; Historia Misc. p. 233 Semea und an einer zweiten Stelle Suria sera (cod. Bamb. 513) oder suas risera (cod. Bamb. 514): woraus der Herausgeber mater sua misera gemacht und in den Text gesetzt hat. Diese Nebenform ist, so seltsam sie auch scheint, doch kein Versehen der Abschreiber und ebensowenig von dem echten Namen zu trennen; ein Versuch, sie zu erklären, ist mir nicht bekannt. Ich weiss nicht, ob folgender Einfall das Richtige trifft. Für das Prototyp halte ich eine Form Symiasyra, bez. Semiasura, deren erster Theil die durch die Münzen bezeugte Schreibung des Namens *Σοαυίς*, oder noch lieber *Συλας* ist; der zweite aber kann nur Syra, Sura „die Syrerin“ sein. Dies Compositum Semiasura hat einen Nebengeschmack; es erinnert an Diasura, Deasura, wie die Vulgärform um diese Zeit für die dea Syria ist (s. Jordan im Hermes 6, 314 ff.); wie Heliogabalus der Spitzname des Kaisers war, nach seinem barbarischen Götzen, so machte der platte Volkswitz aus seiner Mutter Soemias eine Semiasura, eine Verdrehung von dea Syria in der Manier des Aristophanes.

## II.

### Gad-Tyche.

Jacob von Serug in seiner von Martin übersetzten Homilie über den Sturz der heidnischen Götter, s. d. Ztschr. XXIX S. 107 ff., sagt unter andern p. 138: „Désormais, sur la cime des montagnes, on bâtit des monastères au lieu de Beith-Gad é; sur les collines, on construit des sanctuaires à la place des temples des dieux et sur les sommets déserts les solitaires établissent leur demeure“. Aus dem Zusammenhang ergibt sich sofort, dass Beit-Gade eine Art heidnischer Heiligthümer bezeichnen muss, und es ist zu verwundern, dass der Herausgeber nicht gesehen, welche gemeint sind. Schon Lagarde Ges. Abh. S. 16, 24 sagt „גד ist im Syrischen *Τύχη* oder das grosse Glück“, und citirt dazu in der Anmerkung „Analogie 147, 15; 157, 27; 176, 21 reliqq. Gr. XXII, hebr. Gen. 22, 14 vgl. Selden Syntagma § 1“, und ebenso erklärt Nöldeke



*Αἰβαν.* ist sie abgebildet als „mulier turrita sedens, dextra signum militare, sinistra caput humanum, pede icunculam calcans“ (Eckhel doct. III, 387); auf Münzen von Adraa (Edreʿi) erscheint sie als *Τύχη Ἀδραηνῶν* <sup>1)</sup>. Solche, denen die numismatische Literatur zu Gebote steht, werden diesen beiden Beispielen noch weitere Belege hinzufügen können. Nun kennt man zwar auch in der kleinasiatischen Numismatik mehrere Stadttychen, z. B. die der Ephesier, von Tarsus u. s. w., doch scheint mir die immerhin mögliche Vermuthung, dass die syrischen Gemeinden nach diesem Beispiele ihren eigenen Glücksgenius personificirt haben, unwahrscheinlich.

Eine hierhergehörige Notiz findet sich noch in den Acten des im J. 421 verstorbenen h. Porphyrius (AA. SS. 26. Februar) c. II „erant autem in civitate [nämlich Gaza] simulacrorum publica templa octo: nempe Solis et Veneris et Apollinis et Proserpinae et Hecates et quod dicebant Hierion seu sacerdotium et Fortunae civitatis, quod dicebant Tycheon et Marnion quod dicebant esse Critae generis [l. Cretagenis] Jovis etc.“

Mit diesen zerstreuten und verzettelten Angaben der Schriftsteller und Denkmäler müssen wir uns vorläufig begnügen; in welchem Verhältniss die Gad-Tyche zur Dea Syria, der Astarte, Al-lât etc. stand, darüber lässt sich natürlich aus dem dürftigen Material wenig oder gar Nichts feststellen. Dass sie aber mit der syrischen Universalgöttin sich nahe berührte, zeigt das merkwürdige Epigramm C. I. L. VII, 759 aus Carvoran (bei York), welches ich, da es nicht allzubekannt sein dürfte, hierher setze:

imminet Leoni Virgo caelesti situ  
spicifera, iusti inventrix, urbium conditrix  
ex quis muneribus nosse contigit deos.  
ergo eadem mater divum, Pax, virtus Ceres  
Dea Syria lance vitam et iura pensitans.

Die letzten Worte und das urbium conditrix passen recht gut zur syrischen Stadtgöttin.

---

1) ad vocem Adra'a möchte ich fragen, warum man jetzt die Schreibung der Tab. Pent. Adraha vorzieht? — Der hebr. Form sehr nahe kommt das Ethnicon *Ἀδραηνοί* (as. codd. *Ἀδραηνοί*) bei Steph. Byz. s. v. *Ἀβασσηνοί*;

## Der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keilschrift.

Von

W. Deecke.

Mit 2 autographirten Tafeln (von Deecke u. Euting).

Man hat bisher, in Uebereinstimmung mit der bekannten Stelle des Tacitus (Ann. XI, 14), gewöhnlich angenommen, das altsemitische Alphabet (so will ich es der Kürze wegen nennen) sei aus der ägyptischen Bilderschrift durch phöniciſchen Erfindungsgeist entwickelt worden. Dabei jedoch sind die Forscher keineswegs zur Einigung gekommen, aus welcher Art jener Schrift es seinen Ursprung genommen: während Lenormant (*Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien* etc. I, 85 ff.), nach de Rougé's Vorgang (*Comptes rendus de l'Acad.* 1859, III, p. 115), es aus den hieratischen Formen ableitet, geht Halévy (*Revue archéol.* XXIV, 187, 246 u. *Mélang. d'épigr. et d'archéol. sem.* Paris 1874, p. 168) direct von den Hieroglyphen aus. Alle vorgeschlagenen Identificationen aber lassen so grosse Lücken an Vermittlungsformen, dass wohl die meisten Kenner mit mir das Gefühl vollkommenster Unsicherheit getheilt haben. Da entdeckte ich gegen Ende vor. J., bei Wiederaufnahme meiner kyprischen Studien, die Entstehung der kyprischen Sylbenschrift aus der neuassyrischen Keilschrift, und in unmittelbarem Anschlusse daran, angeregt durch eine von Dr. Euting auf's sorgfältigste ausgeführte vergleichende Tafel aller semitischen Schriftformen, wurde mir auch der Ursprung des altsemitischen Alphabets aus der mesopotamischen Keilschrift klar. Historische Gründe sprechen nicht dagegen, eher dafür. Mit Ausnahme des Mesasteines kommen die ältesten Formen jenes Alphabets auf assyrischen Siegeln und Gemmen vor. Nachdem schon Tiglath Pileſar I um 1100 auf seinen Eroberungen bis an die grosse See des Westlandes vorgezogen war, setzten sich die Assyrer seit Assurnasirpal d. h. seit etwa 900 dauernd in den Ländern Aram und Chatti fest und führten mit den Syrern, Phöniciern, Israeliten eine ganze Reihe

Keilschrift					alt-semitisch				
ass.-bab.-nec.-arm.			kypr.	suppon. Formen	Mesa. 1850a. f.	assyrl. Gew. 8-6 Sec.	ass. Sgl & Gew. 7-3 Sec.	cili. Münz 4. Sec.	altgriech.
ursp.	Var.	hier.							
1	𐎗		𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	K K	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Α
2	𐎗	𐎗	𐎗		𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	Β
3	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>		𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Γ
4	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Δ
5	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Ε
6	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>		𐎗	𐎗	Ζ
7	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Η
8	𐎗		𐎗	𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Θ
9	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Ι
10	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Κ
11	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Λ
12	𐎗	𐎗		𐎗	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗 <sup>n</sup> 𐎗 <sup>m</sup>	𐎗	Μ



N. assyri. Wörth	Keilschrift					alt-semitisch				
	ass.-babyl.-med.-arm.			hypr.	suppon. Formen	Mesa. 850. c.	assyri. Gewr. 8-6. Sec.	ass. Spil 4. Göt. 7-5. Sec.	cili. Münz. 4. Sec.	altgriech.
	ouly.	lar.	kier.							
12. la						<sup>b</sup> ll	<sup>Al</sup> ll	ll	l	λ
13. na						<sup>20</sup> nyy	<sup>ny</sup> nyy	nyy	y	ν
14. na						<sup>3</sup> y	<sup>Al</sup> yy	yy	y	ν
15. su						<sup>10</sup> ff	<sup>Al</sup> ff	ff	f	ϕ
16. = 5.						<sup>1</sup> o	o	oo	ov	o
17. par bar						<sup>3</sup> ff	<sup>Al</sup> ff	ff	f	ρ
18. sal sal						<sup>3</sup> ff				μ
19. ki						<sup>p</sup> φ	<sup>Al</sup> φ		φ	φ
20. = 4.						<sup>1</sup> q	<sup>Al</sup> q	q	q	q
21. sa						<sup>w</sup> w	w	we		z
22. tar						<sup>1</sup> x	<sup>Al</sup> x	xx	xx	τ





heftiger Kriege, zwischen denen offenbar längere Zeiten regen friedlichen Verkehrs lagen (Duncker Gesch. d. Alt. II<sup>4</sup>, p. 27—8 u. 201 ff.). Die assyrische Cursivschrift ferner, deren Existenz bei der Entstehung des altsemitischen Alphabets voranzusetzen ist, findet sich in ihren Anfängen schon in den Inschriften der Könige von Kaleb Schergat (um 1330) und ist zur Zeit jenes Tiglath Pileasar, der zuerst das Westland berührte, bereits vollständig entwickelt. Endlich hatte auch schon die Keilschrift ihre, meist aus Altbabylonische angelehnten hieratischen Formen, deren lineare Figuren mehrfach eine wichtige Parallele zu den altsemitischen bieten.

Hr. Prof. Schrader in Berlin hat die Güte gehabt, mich brieflich in den verschiedenen Arten der Keilschrift und in der assyrischen Literatur zu orientiren; Hr. Dr. Euting hat von Anfang an mir für das Semitische mit Rath zur Seite gestanden und endlich die Güte gehabt, auf den von mir autographirten Tafeln die altsemitischen Formen selbst einzutragen: so wage ich auf diesem mir fremden Gebiete die ersten Schritte, wohl fürchtend, hin und wieder zu irren, aber überzeugt, dass hier eine Entdeckung von unübersehbaren Folgen vorliegt, die ich nicht zurückhalten durfte.

Bei meinen Identificationen habe ich vorläufig von den bekannten phöniciſch-griechischen und hebräischen Buchstabennamen ganz abstrahirt und nur Form und Lautwerth ins Auge gefasst. Dabei ist aber zu bemerken, dass das assyrische Keilschriftsystem die weichen Gutturale א, מ, ש nicht kennt; ebensowenig ein consonantisches ו oder ו; dass es ferner die verwandten Arten und die Stufen der Mutā nur unvollkommen unterscheidet und vielfach vermengt, also d, t (tet) und t; g, k, q (koph) und h (chet); b und p; endlich auch die Zischlaute in einander überfliessen lässt, z, š (šamekh), š (šade) und s. Ausserdem gelten eine nicht kleine Zahl von Zeichen für geschlossene Sylben auch für die offene Sylbe mit abgestossenem Consonanten, z. B. mak = ma, mal = ma, qum = qu, sem = se, sud = su, pam = pa, ner = ne, num = nu (Halévy Recherches critiques p. 158); ferner gur, gu; pur, pu; hig, hi; tuk, dū; dun, du; lam, lā; lim, lī u. s. w. Rechnet man dazu noch die Verschiedenheit des inhärenden Vitals, so scheint es, der Erfinder des semitischen Alphabets habe eine fast unbegrenzte Reihe von Zeichen für jeden einzelnen Buchstaben zur Auswahl gehabt. Allein, da die meisten Zeichen sehr complicirt sind, während er nur die einfachsten brauchen konnte, so verringerte sich die Zahl der Möglichkeiten ausserordentlich, und in der That war seine Wahl eine meist sehr beschränkte. Dasselbe war beim Schöpfer des kyprischen Syllabars der Fall, und ich glaube in meiner Schrift darüber nachgewiesen zu haben, dass derselbe, nach Festsetzung seines Zieles, meist gar nicht anders wählen konnte, als er gewählt hat. Im Uebrigen mögen die Tafeln für mich reden: ihre Evidenz ist im Ganzen noch grösser, als beim Kyprischen.

Am Schlusse werde ich noch einige Bemerkungen über die Buchstabennamen anfügen, die durch zum Theil blendendes Licht eine glänzende Bestätigung meiner Resultate liefern, während ich freilich gerade da, den besseren Kennern der semitischen Sprachen viel überlassen muss.

### Analyse der Tafeln.

Zur Rechtfertigung der Keilschriftformen verweise ich auf folgende Werke, die mir zu Gebote standen:

- Mén.** = J. M<sup>é</sup>nant *Le Syllabaire Assyrien*, in den *Mémoires présentés à l'Académie u. s. w.* Sér. I, t. VII, 1 u. 2. Paris 1869 u. 1873. Enthält im ersten Bande p. 180—237 das anarische Syllabar von 107 einfachen und 335 geschlossenen Sylben für die hieratische, alt- und neubabylonische, alt- und neuassyrische, alt- und neusussische, armenische und scythische (medische) Form.
- Cho.** = Ed. de Chossat *Classification des caractères cunéiformes babyl. et ninivites*. Paris 1874 (ganz autographirt). Giebt die altbabylonische, altninivitishe (d. h. -assyrische), neubabylonische, neuninivitishe und hieratische Form in 1214 Nummern.
- Ha.** = J. Halévy *Recherches critiques sur l'origine de la civilisation babylonienne*. Paris 1876. Giebt p. 178—220 ein Syllabar von 541 Nummern.
- Sa.** = A. H. Sayce *An elementary grammar of the Assyrian language*. London 1875. Enthält p. 1—45 ein Syllabar von 522 Nummern.
- Schr.** = Eb. Schrader *Die assyr.-babyl. Keilschriften*, in Bd. XXVI dieser Zeitschrift p. 1—392. 1872. Enthält p. 64—78 ein Syllabar von 261 zusammengesetzten Sylbenzeichen; p. 106—114 ein Verzeichniss der 103 gebräuchlichsten Polyphone; am Schlusse eine Tafel (t.) der einfachen Sylben (96), dem hebräischen Alphabet eingeordnet.
- No.** = Edw. Norris *Assyrian dictionary*. 3 Bde (bis n inclus.). Lond. 1868—72. Im ersten Bande vorn table of characters, und zwar ordinary alphabet (t. ord.) von 106 Nummern, und compound syllables (t. comp. syll.) von 142 Nummern. Zu Anfang des zweiten Bandes Corrections (corr.).
- Len.** = Franç. Lenormant *Étude sur quelques parties des Syllabaires Cunéiformes*. Paris 1877.

Die Phonetic Values von G. Smith habe ich leider nicht gehabt.

Für das Kyprische citire ich:

**Schm.** = Moriz Schmidt *Sammlung kyprischer Inschriften in*

epichorischer Schrift. Jena 1875. Enthält XXII Tafeln, auf der letzten ein kurzes Syllabar.

Deecke Urspr. = W. Deecke Der Ursprung der kyprischen Sylbenschrift. Strassburg, Trübner. 1877, mit vier autographirten Tafeln.

Für die semitischen Formen verlasse ich mich auf Dr. Euting's bewährte Sachkenntniss und Geschicklichkeit. Das kleine Ab. über einigen Formen bezeichnet den Löwen von Abydos (de Vogüé *Mélanges* p. 179 ff.).

Die altgriechische Spalte ist wichtig, da, mit Ausnahme des Mesasteines, wenige Denkmäler semitischer Schrift über die ältesten griechischen Inschriften (620 v. Chr.) hinausgehen. Jedenfalls haben sie uns die ältesten phönicischen Formen aufbewahrt.

### Tafel I.

1) *Mén.* I, p. 180—1, n. 1; p. 250—6, unter  $\aleph = a$ ; *Cho.* p. 37, n. 53 =  $a$ ; *Ha.* p. 213, n. 440 =  $a$ , seltner  $e$ ; *Sa.* p. 38, n. 437 = ' $a$  ( $\aleph$ ),  $e$ ; *Schr.* t.  $\aleph = a$ ,  $ha$ ; *No.* I, t. ord. n. 1 =  $a$ ; p. 1 =  $a$ ,  $ha$ . Medisch schwankt der Laut zwischen  $a$  und  $i$  (*Mén.*). In persischen und griechischen Namen vertritt das Zeichen den Vocal  $a$ , in semitischen Wörtern regelmässig  $\aleph$  mit inhärendem  $a$ , aber auch  $\gamma$ ,  $\gamma$ ,  $\eta$ , selbst  $\eta$  und  $\vartheta$  mit verschiedenen, besonders hellen Vocalen. Die erste Form ist alt- und neubabyl., neuassy., neusussisch, armenisch; die zweite, lineare, Form hieratisch; in ihr sind die Strichelchen rechts gleich lang. Die altsemitische Form entstand, wie die supponirten Formen zeigen, durch Schräglegung dieser Strichelchen und Durchziehen durch den senkrechten Mittelkeil bis zum Schneidepunct. Beides begegnet in Keilschriftvarianten ausserordentlich oft, wenn es auch speciell bei diesem Zeichen noch nicht nachgewiesen ist: dagegen scheint ganz analog die Entwicklung des kyprischen  $a$ , nur fällt der Durchschnittspunct in den Mittelkeil selbst und beide Linien sind noch jenseits symmetrisch verlängert, was gleichfalls in der Keilschrift häufig vorkommt. Eine etwas abweichende Erklärung in Deecke Urspr. p. 9; t. I, 1. Die erste Form auf Steininschriften von Paphos, die zweite vulgär. Das griechische Zeichen ist stärker entstellt.

2) *Mén.* I, p. 180—1, n. 2; p. 258—61, unter  $\beth = ba$ ; *Cho.* p. 52, n. 94 =  $ba$ ; *Ha.* p. 186, n. 107 =  $ba$ ; *Sa.* p. 11, n. 103 =  $ba$ ; *Schr.* t.  $\beth = ba$ ; *No.* I, t. ord. n. 2 =  $ba$ ; p. 62 =  $ba$ . Die erste Form ist neubabyl., alt- u. neuassy.; die zweite altbabyl.; die dritte altsussisch; die vierte, lineare, hieratisch. Die Entstehung der altsemitischen Formen ist ohne supponirte Form klar; die Oeffnung oben ist secundär. Die altgriechische Form entspricht genau der altbabylonischen.

3) *Mén.* I, p. 196—7, n. 23; II, p. 48 =  $gam$ ; *Cho.* p. 16, n. 22 u. 25 =  $gam$ ,  $gu$ ;  $gar$ ,  $gur$ ; *Ha.* p. 210, n. 395 =  $gam$ ,

gu; Sa. p. 34, n. 396 = gam (gū); gur; Schr. p. 65, n. 25 = gam; No. I, t. comp. syll. n. 96 = gum; p. 155 = gu, gam. Die erste Form ist bis jetzt neubabyl. und neuassyrl. nachgewiesen; die zweite altbabyl. (Cun. Inscr. of West. Asia III, pl. 43, col. IV, lin. 5). Die altsemitischen Formen lehnen sich, wie die supponirten zeigen, entweder an eine gemischte Form an, wobei die Umwendung des oberen Häkchens vorausgesetzt wird, oder der Vorderkeil ist nach unten gebogen.

4 u. 20) Mén. I, p. 206—7, n. 107; II, p. 109 mit keinem der auf der Tafel angegebenen Werthe; dagegen in den Syllabaren II, p. 303 u. 317 = du; p. 311 = ru; Cho. p. 33, n. 38 = da (mehrfach belegt); du, ru; Ha. p. 189, n. 136 = ru, dū, auch im Syllab. p. 133, n. 565—6 = du, ru; p. 150, n. 21 = dū; Sa. p. 13, n. 138 = rā (ra), dū; Schr. p. 42, n. 565—6 = du, ru; No. II, Corr. t. comp. syll. n. 65 = da (mit Belegen). Woher Sayce den Werth ra hat, weiss ich nicht; er ist aber wahrscheinlich, da auch das gewöhnliche Zeichen für du den Werth ra hat (Syllab. bei Mén. II, p. 310 unten). Die erste Form ist neubabyl. und armenisch; der obere Strich ist oft eingertickt und kürzer; die zweite Form ist altassyrisch. — Schon das altsemitische dalet verlängert mehrfach den schräggelegten Oberstrich nach unten und dreht das Zeichen halb rechts; beim resch ist dies von Anfang an der Fall, doch behaupten beide Buchstaben durch alle Phasen der Schrift ihre Aehnlichkeit, die also auf der Differenzirung aus einer gemeinsamen Grundform beruht. Das Altgriechische zeigt wieder im δέλτα Anschluss an die älteste semitische Form; auch das ρω hat das Dreieck treu bewahrt und nur die Verlängerung des rechten Seitenstrichs als Unterscheidungsmerkmal.

5) Mén. I, p. 182—3, n. 21 unter r = hi; p. 292—4 = hi, ha, doch entspricht der Anlaut dem iranischen h in hi-in-du-u = „Hindu“; Cho. p. 82, n. 200 = hi, ha; Ha. p. 211, n. 414 = hi, hig; Sa. p. 36, n. 414 = khi, khig; khā (kh = r); Schr. t. r = hi; No. I, t. ord. n. 34; II, p. 394 = hi; kyprisch = γε, xe, xe und γη, xη, xη. — Die erste Form ist neubabyl. und neuassyrl.; die zweite armenisch, aber ähnlich auch schon mesopotamisch, s. Chossat. Im kyprischen Zeichen ist nur der unterste Querkeil durchgezogen, um Verwechslung mit dem Zeichen für ri zu vermeiden: die erste Form stammt von paphischen Steinen, die zweite ist vulgär (Deecke Urspr. p. 12; t. I, 7). Der Uebergang der Formen ins Altsemitische und von da ins Altgriechische ist klar. Da das Assyrische kein h kennt, so konnte der Schöpfer des altsemitischen Alphabets nur den nächstverwandten Gutturallaut h wählen; der inhärende Vocal stimmt zum Kyprischen. — Wie durch Differenzirung aus demselben Keilzeichen auch der altsemitische Buchstabe für den gleichfalls im Assyrischen fehlenden Gutturallaut ʔ gewonnen ist, s. unter n. 16.

6) Mén. I, p. 192—3, n. 107; p. 409—10 = ud, ut; Cho.

p. 40, n. 68 = ud, ut; Ha. p. 210, n. 401 = ud, ut; Sa. p. 35, n. 402 = ud (utu, ut), (u); Schr. t. 7 = ud, ut; No. I, t. ord. n. 20; p. 206 = ud, ut; Len. p. 283 ud, u (par effacement de la consonne finale). Den Werth u hat das Syllabar Ha. p. 144, n. 86; ein anderes bei Cho. p. 41 (Cun. Inscr. of West. As. II, pl. 3, col. I, lin. 432 u. 433) giebt u und uta, wo Ha. p. 131, n. 482 — 3 an erster Stelle sam liest, welches Zeichen mit u polyphon ist. Die erste Form ist neubabyl., neuassyr. und medisch; die zweite neusuisch und armenisch. Da das Assyrische kein anlautendes r kennt und im Inlaut und Auslaut statt dessen m setzt, so wählte der Schöpfer des altsemitischen Alphabets eins der Zeichen für u. In den erhaltenen Formen ist der untere Querstrich weggefallen, wenn nicht die dritte Form (assy. Sigel und Gemmen) auf einer Umkehr von links nach rechts beruht; dagegen hat das Griechische, und so auch später das Italische, beide Querstriche voll bewahrt, und zwar grade gestreckt, wie in der zweiten Keilform.

7) Mén. I, p. 226—7, n. 254; II, p. 224—5 = sur; Cho. p. 47, n. 79 = sur; Ha. p. 207, n. 358 = zur, sur; Sa. p. 31, n. 359 = zur; Schr. p. 74, n. 195 = sur; No. II, Corr. t. comp. syll. n. 125a = zur. Die erste Form ist neubabyl. und neuassyr., die zweite altbabyl., auch hieratisch, aber dann linear. Genau denselben Vorgang, wie bei der Entstehung der ältesten semitischen Form, setzt das in der Gestalt identische kyprische Zeichen für ve voraus, aus dem assyrischen für mi (vi) entstanden (Mén. I, p. 186—7, n. 46), vgl. Deecke Urspr. p. 25; t. IV, 48. Da der Laut z im Assyrischen wenig entwickelt war und fast alle mit ihm anlautenden Zeichen auch für den härteren Anlaut s gebraucht wurden und umgekehrt (Mén. I, p. 182—3 u. p. 202—8), so hat die lautliche Identification mit dem Semitischen zain kein Bedenken. Das Altgriechische zeigt wieder die älteste semitische Gestalt am treuesten.

8) Mén. I, p. 204—5, n. 91 = hat; Cho. p. 34, n. 40 = hat, hut; Ha. p. 195, n. 216 = hud, had; hattü; Sa. p. 19, n. 222 = khut, khat; Schr. p. 68, n. 79 = hat; No. I, t. ord. n. 78 = had. Die erste Form ist alt- und neubabyl., -assyr. und -suisch; die zweite, lineare, hieratisch. Die Umwandlung hat die grösste Aehnlichkeit mit der von mir angenommenen des altbabylonischen Zeichens für mu in das kyprische für mo, s. Deecke Urspr. p. 21; t. III, 34; auch dort fällt dann das oben herausragende Stückchen des Mittelkeiles weg. Die endlich noch zur Entstehung der altsemitischen Form vorausgesetzte Aufrichtung des Zeichens durch Drehung um 90° nach rechts oder links findet sich bei einer ganzen Reihe anderer kyprischer Zeichen, vereinzelt auch schon in der Keilschrift selbst (Deecke Urspr. p. 28—9), siehe auch unten n. 22 (tar). — Auch hier hat das altgriechische Zeichen die älteste Form am genauesten bewahrt.

9) Mén. I, p. 206—7, n. 103 = tap; II, p. 106—6 = tap,

in den Syllab. *tip*, in den Texten auch *tib*; ferner I, p. 200—1, n. 55 = *dip*; II, p. 72 = *dip*, *dib*; Cho. p. 137, n. 399 = *dip*, *tip*; auch p. 169, n. 561; Ha. p. 217, n. 499 = *dib(bu)*; Sa. p. 42, n. 484 = *dib (dip)*; Schr. p. 66, n. 51 = *dip*; p. 107, n. 20 = *tib*; No. I, t. ord. n. 48 = *dib*. Die erste Form ist altassyrr. und armenisch, oft mit 3 Querkeilchen; die zweite neubabyl., neuassyrr., neusussisch, oben auch mit Haken oder wagerechtem Keil; die altbabyl. Form hat 2 wagerechte Querkeilchen, von einem dritten durchschnitten, bildet also die Vermittlung; die dritte Form, linear, ist hieratisch. — Hier hat uns das Griechische allein die altsemitische Form erhalten, vollständig der hieratischen gleich auf einer böotischen Inschrift (Keil zur Sylloge böot. Inschr. p. 533, n. XXXI), meist, wie auf der Tafel, abgerundet; doch steht das innere Kreuz mitunter auch grade (C. I. Gr. I, n. 8; 17; 40 u. s. w.) und die äussere Hülle ist eckig schräg. Die gegebene phöniciſche Form gehört dem 4. Jahrhundert an.

10) Mén. I, p. 184—5, n. 30; p. 306—7, unter *v* = *i*, *e*; Cho. p. 97, n. 232 = *i*, *e*; Ha. p. 197, n. 231 = *e*; Sa. p. 21, n. 239 = *e*; Schr. t. *ī* = *ȳ*, *ȳ*, *ȳ*; No. I, t. ord. n. 72 = *e*. Da das *e* sich im Assyrischen erst allmählich und unvollkommen entwickelt hat, war der ursprüngliche Werth sicher *i*. Die erste Form ist neuassyrr. und armenisch; die zweite neubabylonisch. Im Kyprischen hat das Zeichen den Werth *e* (*α, η*), und zwar findet sich die erste Form auf paphischen Steinen (Schm. VIII, 5; 3 *β γ*); ähnlich, aber linear, auf den goldenen Armbändern von Kurion (ibid. XXI, 10), wobei zu bemerken, dass auch schon assyrisch die beiden Keilchen links mitunter fortfallen, so dass Vermengung mit *a* eintritt (Ha. p. 197, n. 231, vgl. mit p. 213, n. 440). Die zweite kyprische Form ist vulgär, mit vielen Varianten, s. Deecke Urspr. p. 10; t. I, 2. — Die Entstehung der altsemitischen Form ist klar; die griechische, meist stehend, ist stark verkürzt.

11) Mén. I, p. 190—1, n. 77 unter *p* = *ka*; p. 373—4 = *ka*, aber medisch dem persischen *k(a)* entsprechend; Cho. p. 36, n. 44; Ha. p. 180, n. 22 = *qa*; Sa. p. 4, n. 20 = *ka*; Schr. t. *p* = *ka*; No. I, t. ord. n. 78 = *qa*; kyprisch = *γα, κα, χα*, s. Deecke Urspr. p. 6; t. I, 6. Die erste Form ist neubabyl., alt- und neuassyrr., neususs., armenisch; die zweite altsussisch, nach Chossat auch altbabylonisch. Das Altgriechische hat die grade Stellung besser behauptet, als die erhaltenen altsemitischen Formen, von denen sich einige an die vulg. assyr. Form anlehnen.

## Tafel II.

12) Mén. I, p. 186—7, n. 55; p. 342—5; Cho. p. 12, n. 14; Ha. p. 180, n. 25; Sa. p. 4, n. 24; Schr. t. *u* = *nu*; No. I, t. ord. n. 63; III, p. 920. Der gewöhnliche Lautwerth ist *nu*; es ist aber Ideogramm der Negation (Ha. I. I.), und diese lautet la

(Sa.; Schr. p. 376 נב; Len. p. 244). Die supponirten Formen, deren erster assyrische Varianten sich sehr nähern, machen den Ursprung der semitischen Form klar und begründen die gewöhnliche höhere Stellung des Buchstabens. Die gegebene griechische Form ist umgewendet; es kommt aber auch die semitische Lage vor, besonders altattisch (C. I. Gr. I, n. 25, 27 u. s. w.).

13) Mén. I, p. 186—7, n. 45; p. 325—9, unter נ = ma; Cho. p. 51, n. 93 = ma; Ha. p. 201, n. 286 = ma; Sa. p. 25, n. 291 = ma; Schr. t. נ = ma; No. I, t. ord. n. 54; III, p. 709 = ma. Die erste Form ist neubabyl., neuassyr., ähnlich armenisch; die zweite altassyr., neususisch, ähnlich altbabylonisch, mit verschiedenen Varianten, s. auch Mordtmann Bd. XXVI dieser Ztschr. p. 482, z. 7. Die beiden letzten altsemitischen Formen und die ihnen verwandten, wie die der Quadratschrift, lehnen sich vielleicht an diese Variante an, wie die zweite supponirte Form zeigt.

14) Mén. I, p. 186—7, n. 52; p. 336—8, unter נ = na; Cho. p. 22—3, n. 35 = na; Ha. p. 180, n. 28 = na; Sa. p. 4, n. 27 = na; Schr. t. נ = na; No. I, t. ord. n. 61; III, p. 920 = na. Die erste Form ist neubabyl. und neuassyr., die zweite eine der vielen Varianten (neubabyl.), s. Chossat l. l.

15) Mén. I, p. 192—3, n. 94; p. 393—4, unter ש = su; Cho. p. 87, n. 206 = su; Ha. p. 204, n. 313 = su; Sa. p. 27, n. 317 = su, sugab; Schr. t. ש = su; No. I, t. ord. n. 95 = su. Die erste Form ist neubabyl., altassyr. und neususisch; die zweite altbabyl., ähnlich medisch; die dritte Form, linear, hieratisch. Verwandt scheint das Zeichen für šu (Mén. I, p. 188—9, n. 63 u. s. w.). Die vulgäre Form würde, linear, die erste supponirte Form geben. Daraus ist die altsemitische Form entweder direct durch Weglassung eines Querstriches, oder durch die Umbiegung des untersten (s. die zweite supponirte Form) entstanden. Ausserdem sind in den Mesaformen, wie im Altgriechischen, die Querkeile durchgezogen. Im Griechischen fehlen die zugefügten äusseren senkrechten Striche noch oft, mitunter auch der mittlere.

16) Variante zu n. 5, und zwar altbabyl., altassyr., alt- und neususisch (Mén., Cho. dort); dazu die lineare hieratische Form. Auch sonst entspricht assyrisch ḥ semitischem ח, das im Assyrischen fehlt, z. B. in ḥumri = חמרי (No. II, p. 431, Mitte); ḥazatal = חזתל (ibid. p. 415, unten); ḥiṭu zu חטו (ibid. p. 417, z. 1) u. s. w., vgl. auch No. II, p. 412, z. 10. — Die kyprischen Zeichen, wenn auch vielleicht andern Ursprungs (s. Deecke Urspr. p. 26; t. IV, 50), sind wohl nicht ohne Einfluss des Phöniciischen so geformt worden: sie bezeichnen eine Modification des a hinter i, also wohl ja. Die erste Form gehört der Bronzetafel von Idalion an (Schm. t. I), die zweite findet sich z. B. auf einem Stein der Cesnola-Sammlung (Schm. XI, 4).

17) Mén. I, p. 194—5, n. 8 = bar, medisch par; p. 222—3,

n. 230 alt- und neubabyl. und neuassyrl. = par; II, p. 31—2 = bar; p. 209 = par; Cho. p. 10, n. 12 = bar; Ha. p. 183, n. 66 = bar; Sa. p. 7, n. 65 = bar; Schr. p. 64, n. 9 = bar, par; No. I, t. comp. syll. n. 10 = bar; p. 62 = bar, par. Die erste Form ist vulgär, die zweite oft medisch, s. Mordtmann Bd. XVI dieser Ztschr. p. 19, n. 73, wo sie als die regelmässige gegeben ist.

18) Mén. I, p. 220—1, n. 205; II, p. 194—5 = šal; I, p. 230—1, n. 291; II, p. 291—2 = sal; Cho. p. 67, n. 138 = šal, sal; Ha. p. 218, n. 510 = šal, sal; Sa. p. 43, n. 496 = šal; Schr. p. 72, n. 170 = šal; p. 75, n. 220 = sal; No. I, t. comp. syll. n. 120 = sal; Ideogr. n. 100 = šal (§ = σ). Bei dem Wechsel der Zischlaute unter einander kann das Zeichen auch für šal (§ = ʃ) gebraucht worden sein. Der Uebergang der Form in die semitische ist klar: die erste Form ist neubabyl., neuassyrl., neusussisch, armenisch; die zweite neuassyrl., mit mehreren Varianten. Die griechische Form ist n. 21 assimiliert.

19) Mén. I, p. 184—5, n. 83; p. 311—2, unter ɔ = ki; Cho. p. 115, n. 321 und 180, n. 633 = ki; Ha. p. 206, n. 340 = ki; Sa. p. 30, n. 343 = ci (c = ɔ); Schr. t. ɔ = ki; No. I, t. ord. n. 43; II, p. 501 = ki. Die erste Form, auch mit zwei inneren Querkeilen, ist alt- u. neuassyrl., altsus., armenisch; die zweite altbabylonisch, neusussisch, ähnlich neubabylonisch; die dritte, lineare, ist hieratisch. Die altsemitische Form entstand durch Anfügung eines Stieles, vgl. ganz ähnlich die hieratische Form von na mit der altbabylonischen, von unserer Figur fast nur durch die Lage verschieden (Mén. I, p. 186, n. 52; Cho. p. 22, n. 35). Die kleinen inneren Querkeile schwanden, und das Altgriechische hat den leeren Kopf bewahrt, während in den erhaltenen altsemitischen Formen der Stielstrich durchgezogen ist. Ueber den Wechsel von kaph und ʔoph s. oben.

20) s. n. 4.

21) Mén. I, p. 192—3, n. 90; p. 388—90, unter ʔ = sa; Cho. p. 80, n. 199 = sa; Ha. p. 214, n. 458 = sa; Sa. p. 39, p. 447 = sa, sā; Schr. t. ʔ = sa; No. I, t. ord. n. 90 = sa; kypr. = σα (Deecke Urspr. p. 22; t. III, 40). Die erste Form ist neubabyl., neuassyrl., armen.; die zweite neuassyrl. und medisch. An sie schliessen sich die kyprischen Formen an, die erste auf einer Steininschrift von Soloi Schm. t. VIII, 2), die zweite auf paphischen Steinen (ibid. 6; 3 β γ; α). Die altsemitischen Formen dagegen lehnen sich an die erste Keilform an, wie die supponirten Linearformen zeigen. Das Griechische scheint von Anfang an das Zeichen gedreht zu haben, wohl durch Vermengung mit Formen von n. 15. Dieser Buchstabe ist der einzige, der mit gleicher Wahrscheinlichkeit auch aus dem Aegyptischen hergeleitet werden könnte.

22) Mén. I, p. 236—7, n. 330; II, p. 292—3 = tar; Cho. p. 32, n. 37 = tar; Ha. p. 179, n. 5 = tar; Sa. p. 2, n. 5 =



tar; Schr. p. 77, n. 255 = tar; No. I, t. comp. syll. n. 5 = tar. Die erste Form ist neubabyl., alt- und neuassy., ähnlich neu-susisch; die zweite armenisch (Mordtmann Bd. XXVI dieser Ztschr. p. 477, n. 37) und medisch (ders. Bd. XVI, p. 19, n. 72). An sie lehnen sich die kyprischen Formen mit dem Lantwerthe  $\delta\alpha$ ,  $\tau\alpha$ ,  $\vartheta\alpha$  an (Deecke Urspr. p. 15; t. II, 16), die erste auf Steinen von Paphos und Soloi (Schm. t. VIII, 4–6; 3  $\beta\gamma$ ;  $\alpha$ ; 2), die zweite vulgär. Ebenso gehn auf sie die meisten semitischen Formen zurück, bei denen der Querstrich bald durchgezogen ist, bald in seiner Endkrümmung nach unten einen Rest des Hakens erhalten zu haben scheint. Das Altgriechische hat den Buchstaben in der kyprischen Form um 90° gedreht. Die Form des Mesastones könnte auf die vulgärassyrische zurückgehn mit nach oben durchgezogenem Unterkeil, vgl. die Varianten bei Chossat.

### Einige Bemerkungen über die Buchstabennamen.

Bei diesen werde ich einerseits von den üblichen Auslegungen der hebräischen Namen, die zum Theil auf willkürlichster Etymologie und irriger Deutung der Gestalt beruhen, soviel wie möglich abstrahiren; andererseits mich auch im Allgemeinen auf die Deutung des assyrischen Urbildes nicht einlassen, da die Schwierigkeiten dafür noch zu gross sind. Ueberhaupt will ich hier mehr anregen, als Resultate geben.

1) Das Zeichen a ist assyrisch das erste im Namen der grossen Stiere a-la-ap (Mén. II, p. 401, unten), kann also Abkürzung davon sein. Dazu stimmt hebr. aleph. Assy. alap als Name eines Ideogramms für einen stiergestaltigen Dämon bei Mén. Syll. I, p. 125, n. 174; vgl. Sayce p. 2, n. 4c und 4d.

2) ba bedeutet ideogramatisch auch banu = „bauen“ (z. B. Ha. p. 186, n. 107), wovon bit(u) „Gebäude“ (Len. p. 230); dazu stimmt hebr. bet „Haus“. Dass banu und bit(u) auch durch andere Ideogramme ausgedrückt werden, entspricht durchaus der assyr. Polyphonie (Sayce p. 9, n. 79 und 87; Ha. Syll. I, p. 129, n. 364).

3) gam ist das erste Zeichen in gam-ma-lu, gam-mal (Mén. II, p. 399 und 48) „Kameel“, hebr. gimel, griech. mit erhaltenem a  $\gamma\acute{\alpha}\mu\mu\alpha(\lambda)$ . Len. p. 294 giebt noch (als accadisch) gamma „courbé en festons“.

4) Das Zeichen ist auch Ideogramm für sikkatu, nach Sayce p. 13, n. 138 wahrscheinlich „Thür“, also Synonym von dalu(v) „Thür“ (Sayce p. 8, n. 76; Len. p. 233), hebr. dalet, so dass der Lautwerth da davon abgekürzt scheint. Ebenso könnte ra von ras „Kopf“ (Ha. p. 252, neben ris(u); Len. p. 264) abzuleiten sein, hebr. resch. Zu dem Allen stimmt, dass der gewöhnlichste Lautwerth unseres Zeichens, kak (kak, kag, kaḳ, gāk), abgekürzt aus gākku (Ha. Syll. IV, col. 3 p. 150, n. 21), einerseits sich

berührt mit *kāgu*, dem Namen des Zeichens *ka* bei Hal. Syll. IV, col. 4, p. 152, n. 55, verwandt mit *bābu* „Thor“ (Hal. Syll. I, p. 129, n. 365), andererseits sich findet in *kaḫ-ka-di* „Kopf“, *kag-gul-luv* „Schädel“ (Mén. II, p. 109).

5) Die Wurzel *ḥig*, aus der *hi* abgekürzt ist, wird von Len. p. 292 erklärt durch „faire du bien“; dazu *ḥiga* „bon“. So hat das Zeichen die ideogrammatishen Werthe „gut, gnädig, heilig, glücklich, die Legionen des Himmels, der Gott Assur (d. i. der gute Gott)“ u. s. w. Sein Name ist *dūgu* (Mén. Syll. IV, col. 1, p. 147, n. 22—3 und p. 148, n. 67) und scheint „Ueberfluss, Fülle“ zu bedeuten. Als Synonym von *hi* erscheint *ḥuu* (Mén. Syll. III, p. 143, n. 68), wahrscheinlich = *vie, existence*. Ist das räthselhafte hebr. *he* verwandt mit *hājāh* „sein“, also auch Jahveh, und ein alter Gottesname? Dann beruhte die bekannte Erklärung aus haschschem auf späterer Umdeutung.

6) Das Zeichen stellte ursprünglich die Sonne dar (s. die althabyl. und hierat. Form bei Ménant), und sein voller Werth ist *utuki* (*uduki*) = „Sonne, Sonnengott“ (Len. p. 284), abgekürzt *utu, ut, ud*, endlich *u*. Das hebr. *vav* wird als „Nagel, Pflock“ gedeutet. Nun hat der einfache senkrechte Keil assyrisch den Lautwerth *dis* (Sa. p. 37, n. 427), nach Halévy (p. 213, n. 430) wahrscheinlich „cheville, piquet“, aram. *רִיעַץ*, und es fragt sich, ob hier bei der Bildung des semitischen Alphabets nicht eine Vermengung zweier Zeichen stattgefunden hat, zumal mehrere der alten Formen auf der Tafel sich nur so scheinen erklären zu lassen. Nur erinnern will ich an die alte Symbolik der Sonne als Nagel. Die Zeichen n. 5 und 6 gehörten dann als alte Gottesnamen zusammen.

7) Der Lautwerth zur, *ṣur* bedeutet „Glanz, Licht“, hebr. *זָהָר*, *צִדְדִּיר* (Len. p. 260; Hal. p. 207, n. 358); vgl. assyr. *zirritu* „luminaire“ (Hal. p. 236), *zir, šir* „lumière, éclat“ (ibid. p. 180, n. 27); *ṣurru* „pur, éclatant“ (ibid. 250). Hebr. *zajin*, auch wenn die Bedeutung „Waffe“ richtig sein sollte, könnte denselben Begriff enthalten, vgl. arab. *zāna* „schmücken“, *zīn* „Schmuck“; assyr. *zu'nutu* „éclat, splendeur“ (Len. p. 236). Griech. *ζῆτρα*, wenn es nicht an *ῥῆτρα* und *θῆτρα* assimilirt ist, würde auf *zet* „Olive“ zurückgehn, wohl auch „die Glänzende“, vgl. das hebr. n. prop. *Zētān*, das als „der Glänzende, Schöne“ erklärt wird.

8) *ḥat* für *ḥaṭ* ist Abkürzung von *ḥaṭtu* „burin“, Grabstichel, zu aram. und arab. *ḥaṭṭa* „ritzen, graben, schreiben“. Daher ist das assyr. Zeichen mit vorhergehendem Determinativ für „Gott“ Name des Gottes Nabu (Nebo), als Erfinders der Schrift (Hal. p. 195, n. 216). Grade so kommt der Lautwerth *ḥat* (für *ḥaṭ*) des Zeichens *be* bei Hal. p. 179, n. 7 von dem ideogrammatishen Werthe und Namen *baṭtu* (Hal. Syll. IV, col. 3, p. 150, n. 36). Auch Len. p. 167, Note 2 leitet den Werth *ḥat* von *ḥaṭtu* ab, das er aber mit Delitzsch als „Scepter“ erklärt, zu *חַכָּט* (ibid.

p. 133, Note 1, 2 und p. 239). Der Werth *ḥad* ist verkürzt aus *ḥaddu* „vigueur, énergie d'action“ (Len. p. 237, der es zu hebr. חדר stellt), doch eigentlich wohl „joie, lumière“, zu חדר (Hal. p. 195, n. 216); dazu auch *ḥud* „illumination, lever du jour“, von Len. für accadisch erklärt (p. 293). Das hebr. *chet* (= *ḥet*) ist aus dem Aramäischen herübergenommen, da im Hebräischen selbst der Schreibgriffel, mit dem oben *ḥ* berührten Wechsel zwischen ח und ע, *et* heisst.

9) Der Lautwerth *dib* ist abgekürzt aus *dibbu* „Schreibtafel“, ideogrammat. Werth und zugleich Name des Zeichens (Len. p. 232; Hal. Syll. I, p. 133, n. 542). Die Variante *ṭip* findet sich auch im entlehnten hebr. טִפּסָּר = assyr. *dubšar(ru)* „Schreiber der Schreibtafeln, Sekretär, Archivar“ (Hal. Syll. I, p. 130, n. 370; Len. p. 234 und 308). Das hebr. *ṭet*, älter und richtiger *ṭet*, gehört zu ṭī „Lehm“, ist also Uebersetzung von *dibbu* als „Lehm-, Thontafel“. Somit sind *chet* und *ṭet* das mesopotamische Ur-schreibzeug.

10) Das Zeichen *i* bedeutet ideogrammat. auch *kābu* „hohl, Höhlung, Gewölbe, Zelt, Haus“ (Sa. p. 21, n. 239; Hal. Syll. I, p. 130, n. 376); ebenso *qābū* „parler“ (Sa. *ibid.*, Hal. 377). Nach den Gesetzen der Homophonie wird es sonach auch assyr. *kābbu*, *kāb* „linke Hand“, hebr. כַּף vertreten haben (Hal. Syll. III, p. 143, n. 69), das auch wohl dem Stamme nach verwandt ist, urspr. = „Höhlung, hohle Hand“. Dann aber kann *i* ebensogut, wie Abkürzung von assyr. *idu* „Haus“ (Sa. p. 25, n. 290), auch Abkürzung von assyr. *idu* „Hand“ sein (Sa. p. 26, n. 301; Hal. 224—5), woher auch das Sylbenzeichen für *id*, *it* kommt (Hal. p. 202, n. 297). Zwar erklärt Len. p. 282 dies für accadisch, aber es ist hebr. *jad*, als Buchstabenname *jod*.

11) Das Zeichen ist Determinativ des Masses: sein Lautwerth *ka* erinnert daher an hebr. *kaḥ* „Hohlmaass“, von derselben Wurzel wie assyr. *kābu* „hohl“. Auch hebr. כַּף bedeutet „Hohlpfanne, Schale“; vgl. noch assyr. *kababu* „bouclier“ (Len. p. 241) „gewölbter Schild“. Beide Zeichen, n. 10 und n. 11 scheinen also schon assyrisch in ähnlich enger Beziehung gestanden zu haben, wie im Hebräischen, und bilden wieder ein Paar.

12) Ein anderes assyr. Zeichen für *la* (Sa. p. 11, n. 104) hat den ideogrammat. Werth *lamadu* „lernen“, ist also daraus abgekürzt. So wird auch hebr. *lamed* zu *lāmad* „lernen“ gehören. Unser Zeichen heisst ideogrammat. *šalamu* „Bild“ (Sa. p. 4, n. 24) und *zicaru*, das auch „memorial“ heissen kann (*ibid.* n. 27), und es fragt sich, ob die Grundbedeutung von *lāmad* zu einem von Beiden passt.

13) Der Lautwerth *ma* ist aus dem Namen des Zeichens *mamū* entstanden (Hal. Syll. IV, col. 2, p. 149, n. 10), dessen Bedeutung dunkel ist. Doch ist es kaum zu trennen von *mami*, *mame* „Wasser“ (Norr. III, p. 804), der reduplicirten Form von *me*,

mie (Sa. p. 38, n. 406; Norr. *ibid.* p. 715), wozu Len. (p. 247) den seltenen Sing. mū bringt. Hebr. entspricht mēm, neben mai „Wasser“, auch reduplicirt im stat. constr. und vor Suffixen mēmē.

14) Dies Zeichen bedeutet als Ideogramm auch an(n)u (Sa. p. 4, n. 27; Cho. p. 23, n. 35), offenbar nicht bloss in der Bedeutung „dieser“, sondern da es auch = samu „Himmel“ ist (Say. *ibid.*), auch in der Bedeutung „Gott“, besonders An(n)u, *Ἄννυς*, der fischgestaltige Gott der Babylonier. Dazu stimmt, dass das nahe verwandte Zeichen an (Hal. p. 180, n. 28, vgl. mit p. 178, n. 4), als Monogramm ana (oder anna, s. Sa. p. 2, n. 4), gleichfalls den Himmel, Gott, im Besonderen den An(n)u(v) bezeichnet, weshalb auch anu sein „nom conventionnel“ ist (Len. p. 12—13 und p. 256). Im Hebr. entspricht nun „Fisch“; vgl. noch assyr. nun(u) „Fisch“ (Len. p. 250), nun (Hal. Syll. I, p. 128, n. 128) „grand, prodigieux“, nach Len. (p. 315, accadisch) „seigneur“. Es bilden also auch n. 13 und 14 ein Paar zusammengehörender Zeichen: das Meer und der dem Meere entstiegene Gott, an dessen Stelle sein Symbol, der Fisch, trat.

15) Bei diesem Zeichen bin ich am meisten unsicher, zumal sogar die Lesung su jetzt von Len. (p. 311) angezweifelt wird. Hier nur eine Vermuthung. Mehrfach stehen Sylbenwerthe auf -am neben solchen auf -u (durch Vermittlung von av?), so gam neben gu (n. 3), lam neben lu (Deecke *Urspr.* p. 16, n. 21): so könnte auch neben su ein Werth sam gegolten haben, Abkürzung eines dem hebr. šamech entsprechenden Wortes. Dessen Wurzel scheint auch in assyrischen Ableitungen erhalten in den Namen dreier Monogramme: šamak (Hal. p. 192, n. 174), šumuk (ebendort p. 192, n. 173) und šimik (ebend. p. 219, n. 519), abgestumpft aus šimikku (Hal. Syll. II, p. 139, n. 102), von Hal. p. 248 als „appui“ erklärt. Das Zeichen su heisst meistens „Hand“ und scheint auch eine Hand mit ausgestreckten Fingern darzustellen, dann „Kraft, Macht“. Auch hebr. šamakh heisst „seine Hand an etwas lehnen, stützen, Kraft verleihen.“ Griechisch *σῖγμα* (oder *σίγμα*), an *σίλω* „zischen“ angelehnt, ist auf n. 21 übergegangen; *ξῖ* ist eine spätere Nachbildung.

16) Die hier zu Grunde liegende altbabylonische Variante von n. 5 ist identisch mit der altbabylonischen Variante von n. 6, und auch die hieratischen Figuren decken sich; wie denn beide Zeichen in einer tieferen ursprünglichen Verwandtschaft zu einander zu stehn scheinen. Es bedeutet aber das schräge Viereck neben „Legionen des Himmels, Gott Assur, Sonne“ auch inu(v), enu(v) „Auge“, „sehen“ (Sa. p. 35, n. 402; vgl. Len. p. 255). Diesem entspricht hebr. *ajin*.

17) Der Lautwerth par scheint Abkürzung des ideogrammatistischen Werthes parašu „theilen, schneiden, spalten“ (Sa. p. 7, n. 6), hebr. *פָּרַץ*; vgl. noch assyr. uparriru „brisa“ von *פָּרַר* (Hal. p. 249); der gewöhnlichere Lautwerth bar vom ideogrammatistischen Werthe

bāru „halb, Hälfte, fendre, rompre“ (Sa. *ibid.*; Hal. p. 183, n. 66 und Syll. I, p. 134, n. 587). Das hebr. *pe* „Mund“, auch assyr. *pū*, Plur. *pi* (Len. p. 258; Sa. p. 5, n. 39; p. 43, n. 496 b), auch *pē* (Hal. Syll. I, p. 132, n. 477), gewöhnlich von einer Wurzel des „Hauchens, Blasens“ abgeleitet, scheint seiner sonstigen Bedeutungen und mancher Ableitungen wegen, eher ursprünglich „Schnitt, Spalt“ bezeichnet zu haben.

18) Das Zeichen ist Determinativ für „weibliches Wesen“, bezeichnete aber ursprünglich „Beute“, so dass der Lautwerth abgekürzt ist aus *śalatu* „esclave femelle“ (Hal. p. 253—4); vgl. *asululu* „j'enlevai comme butin“ und *sallatis* „comme butin“ (Len. p. 269), hebr. *לל*. Nun könnte hebr. *šade* zu *šūd* „jagen, erbeuten“ gehören, vgl. assyr. *šādu* „chasse“, *šaidu* „chasseur“ (Len. p. 261; Hal. p. 217, n. 495; Sa. p. 42, n. 481).

19) Das Zeichen ist Determinativ für „Ort, Gegend“ und sein Lautwerth *ki* kann, ausser von *kina* und *kikū*, welches Letztere sein Name zu sein scheint (Sa. p. 30, n. 343; Hal. Syll. IV, col. 4, p. 150, n. 11), auch von *kibbu* „district, cercle“ abgeleitet sein, das auch als Sylbenzeichen für *kib* gilt (Hal. Syll. III, p. 143, n. 70). Dazu stimmen auch seine ideogramatischen Bedeutungen (Sa. *ibid.*). Ebenso wird für hebr. *qoph* die Grundbedeutung „Kreis“ angenommen.

20) s. n. 4.

21) Das Zeichen hat den Namen *sana*, woraus der Lautwerth *sa* abgekürzt ist, und bedeutet unter anderm „vier“, wie es denn auch aus vier Strichen besteht, vgl. das ähnliche Zeichen *sana*, *san* (Hal. p. 191, n. 164). Verwandt ist *sanabi* (*sanibi*, Sa. p. 40, n. 458; Hal. p. 215, n. 471), durch assyr. *sīnibu* 40/60 = 2/3 erklärt. Griechisch entsprechen *σάν* und *σαμπή*, hebr. *schin*. Die Bedeutung „Zähne“ ist assyr. noch nicht nachgewiesen, wohl aber die Wurzel *san* = hebr. *שן* „spitz, scharf sein“ (Hal. p. 254).

22) Das Zeichen hat als Ideogramm die Hauptbedeutung „schneiden“ (Sa. p. 2, n. 5), und so stammt sein Lautwerth *tar* von *tāru* „séparer“ (Hal. Syll. I, p. 128, n. 341), vgl. *itarri* „il se sépara“ (*ibid.* p. 256) und *tar* als Lautwerth eines andern Zeichens, das gleichfalls durch *tarru* „se séparer“ erklärt wird (Hal. Syll. I, p. 184, n. 575). Lenormant (p. 301) nimmt ein accadisches *tar* „décider, juger“ an, dazu *gis-tar(u)* „Richterstab“ (*ibid.* p. 138 und 298). Hebr. *tav* wird als „Einschnitt, Kerbe, Kreuz“ gedeutet.

#### Resultate.

Nach der Analyse der Tafeln ist das altsemitische Alphabet aus der neu- oder cursivassyrischen Keilschrift entstanden: doch hat der Erfinder, ebenso wie der des kyprischen Syllabars (Deecke Urspr. p. 34), das ganze bis zu seiner Zeit vorhandene System der Keilschriften gekannt und mehrfach ältere Formen be-

nutzt. Dass diese auch sonst lebendig geblieben waren, zeigt ihre nicht seltene Einmischung in die Cursivschrift, noch bis in viel spätere Zeiten, z. B. auf der Stele Sargon's von Larnaka, jetzt in Berlin (ibid. p. 38). Auch ist zu vermuthen, dass der Erfinder ein Zögling der Priesterschulen Mesopotamiens gewesen ist. — Schon im Assyrischen ferner scheinen einzelne Zeichen eigene Namen gehabt zu haben, „noms conventionnels“ nach Lenormant (p. 175 und sonst), vgl. besonders das Syll. IV bei Hal. p. 146 ff. Ihnen entsprechen nun eine Anzahl semitischer Buchstabennamen, theils genau, theils als Uebersetzungen u. s. w. von gleichem oder ähnlichem Anlaut. Dabei gehn die griechischen Namen mehrfach auf eine phöniciſche Form zurück, die älter war, als die erhaltene hebräiſche. — Erfunden ist das Alphabet wohl in Aram (Syrien), das die Assyrer zuerst erreichten, und von dort kam es erst zu den Völkern Kanaans, vgl. z. B. n. 8. Hierzu vergleiche man die Angabe des Plinius (N. H. VII, 192) „*Literas semper arbitror Assyrias fuisse, sed alii apud Aegyptios, alii apud Syros repertas volunt*“; ferner Diodor (V, 74) *Πρὸς δὲ τοὺς λέγοντας, ὅτι Σύροι μὲν εὗρηται τῶν γραμμάτων εἶσι, παρὰ δὲ τούτων Φοίνικες μαθόντες τοῖς Ἕλλησι παραδιδώκασιν*, und Clemens Alex. (Strom. I, 16, 75) *οἱ δὲ Φοίνικας καὶ Σύρους γράμματα ἐπινοῆσαι πρώτους λέγουσιν*, wobei noch die Vermengung von Assyriern und Syrern bei den Schriftstellern des Alterthums zu erwägen ist (Nöldeke in dieser Ztschr. Bd. XXV, p. 113). Diese Zeugnisse beweisen, dass die richtige Tradition im Alterthum lebendig geblieben war. — Die Zeit der Erfindung fällt in die erste Hälfte des neunten Jahrhunderts v. Chr., denn erst nach 900 setzten sich die Assyrer dauernd in Aram fest, der Mesastein aber stammt schon von c. 850; er hat durchweg sehr alte Formen, doch genügt auch das Altgriechische in dieser Hinsicht für die Sicherheit des Resultats.

Bei der Ordnung des Alphabets ist paarweise Anordnung und lautlicher Anklang mehrfach nicht zu verkennen: sie scheint sehr alt.

Für das Assyrische hat sich herausgestellt, so unsicher vieles Einzelne sein mag, und ich habe nicht Alles bis auf den letzten Grund prüfen können, dass das Zeichenbild eines Wortes für andere gleich oder ähnlich klingende verschiedener Bedeutung gebraucht werden konnte; dass ferner das Bild eines mehrsilbigen Wortes für die Anfangssylbe, ja für den Anlaut stand: also Homophonie und Akrophonie. Beides stimmt zum Aegyptischen. Dass dabei gewisse einschränkende Regeln galten, ist wahrscheinlich. Ueber das Accadische enthalte ich mich des definitiven Urtheils: doch weisen meine Untersuchungen mehr auf eine nur dialectisch verschiedene Sprache hin, die in einem älteren, mehr ideographischen Schriftsystem ausgedrückt ist.

## Die Theologie des Aristoteles.

Von

Fr. Dieterici <sup>1)</sup>.

Die sogenannte Theologie des Aristoteles (كتاب ارسطاطاليس) (الفيلسوف المسمى باليونانية اثولوجيا) ist ein in der Geschichte der Philosophie nicht ganz unbekanntes Buch. Kaum war der Drang nach Wissenschaft in der neuen Akademie in Italien erwacht, als auch schon im Jahr 1517 in Rom, dem Sitz der Heiligkeit, ein Buch erschien: Sapientissimi Philosophi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta <sup>2)</sup>. In dieser Theologie des grossen Philosophen glaubte man den Schlüssel aller Weisheit gefunden zu haben. Die Weisheit des Aristoteles, der in der Scholastik des Mittelalters seit dem 13. Jahrh. auch im Abendland hoch geschätzt wurde, schien hier im vollsten Glanze hervorzutreten. Das Buch ist nur im Arabischen erhalten und wurde von Franciscus Roseus aus Ravenna in einer Bibliothek von Damascus gefunden und lateinisch bearbeitet. Dasselbe fand allgemeinen Beifall, so dass es Paris 1572 von Jakob Carpenterius von Neuem herausgegeben wurde. Beide Bücher sind, da sie nur sehr allgemein den Inhalt wiedergeben, für die philologische Behandlung dieser Theologie von geringem Werth.

Auf der Berliner Bibliothek (Sprenger 741) findet sich dies Buch in einer (1128 d. H.) in Ispahan gemachten, auch revidirten, aber von den Würmern sehr zerfressenen und sehr engen Talik-Handschrift 152 Seiten klein Octav, und möchte dieses Werk eines

1) Nach einem auf der Philologenversammlung in Tübingen am 27. Septbr. 1876 gehaltenen Vortrage.

2) Das secundum Aegyptios möchte wohl darauf hindeuten, dass der Verfasser sich von Aegyptern das Buch erklären liess, da Aegypten mit Italien stets in engem Verkehr stand.

der wichtigsten Bücher für die philosophischen Studien der Araber gewesen sein. — An eine Echtheit dieses Buches, als von Aristoteles abstammend, mochte man im 16. Jahrh. wohl noch glauben, im 19. ist dies ganz unmöglich.

Es ist ja allgemein bekannt, dass von den Heroen der griechischen Philosophie Plato der Lehrer der Theologen, Aristoteles aber der der Philosophen stets gewesen ist; dass vor Allem durch den Neoplatonismus, bei der directen Ableitung eines *κόσμος νοητός* aus dem uranfänglichen wahrhaft seienden *ὄν*, die erste wissenschaftliche Begründung der christlichen Lehre von Origenes gewonnen wurde, und die grossen Kirchenlehrer wie Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz Neoplatoniker wurden. Wohingegen erst seit dem 12. Jahrh. in dem Aufblühen der Scholastik, als Aristoteles durch die Araber im Abendlande bekannt geworden war, die Philosophie desselben für das Dogma nutzbar gemacht wurde. — Ist es doch allgemein bekannt, dass Aristoteles von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehend, die Dinge an sich betrachtend, in den Kategorien ihre Eigenschaften feststellend, von der Vielheit der Dinge zu ihrem einzigen Urgrund aufzusteigen sucht und so gerade den umgekehrten Weg beschreitet als die Neoplatoniker, welche von dem einen wahrhaft seienden *ὄν* zu der Vielheit der Dinge herabsteigen.

Wie charakteristisch ist hierbei jener Grundzug, dass bei Aristoteles Stoff und Form nie getrennt erscheint, die Form vielmehr als das Endziel des Stoffs demselben eng verbunden ist und beide zusammen nur das Ding sind. Während bei Plato beide getrennt erscheinen und nur die Form als das eigentlich wesenhafte wirkliche betrachtet wird. So giebt es der Merkmale so bestimmte, dass man auf den ersten Blick die neoplatonische Grundrichtung dieses Buchs erkennt. Das schliesst aber nicht aus, dass auch von Aristoteles gar viele Bestandtheile in dasselbe aufgenommen sind und neoplatonische und aristotelische Satzung friedlich neben einander steht.

Obwohl somit die sogenannte Theologie des Aristoteles apokryph ist, ist sie doch für die geistige Entwicklung des Mittelalters eine höchst wichtige Schrift und scheint jetzt die Zeit gekommen, dass man auch den Apokryphen eine grössere Aufmerksamkeit schenkt, da die Richtung unserer Zeit immer mehr dazu drängt die geistige Entwicklung aller Culturvölker als ein in sich zusammenhängendes Ganze zu betrachten.

Die classische Philologie steht aber heute noch auf dem Standpunct, dass sie die erhabenen Werke des Alterthums zwar mit allem Fleiss durchforscht und ein Bild vom antiken Leben uns in schönen Farben vor die Seele führt, dann ebenso das Erwachen antiker Wissenschaft in der zweiten Hälfte des 15. Jahrh. anerkennt, über das dazwischen liegende Jahrtausend aber sich gar wenig Rechenschaft zu geben weiss.



Sie steht hierbei auf demselben Standpunct wie die Naturwissenschaft, welche vor Jahrhunderten jene leichten Gebilde der Natur, wie sie uns im Sommer als Schmetterlinge und Fluginsecten umgankeln, die aber verschwinden, sobald die Kühle der Herbstnacht sie trifft, bis ein neues Geschlecht der wärmende Frühlingsstrahl hervorruft, der generatio aequivoca zuwies und dieselben aus einer Vermählung der Elemente, der Hitze als des Vaters und der Feuchte als der Mutter entstehen liess. Jahrhunderte, ja ein Jahrtausend währte es, ehe man dieser von Aristoteles her noch anerkannten generatio aequivoca, der Schöpfung aus Nichts, jenen Satz: omne vivum ex ovo entgegenstellte, wohl erkennend, dass das alte Geschlecht im Schooss der Erde oder im dichten Gespinnst eine Brut hinterlassen, die die neue Sonne des Frühlings zum Leben erwecke.

Das finstere Jahrtausend vom Untergang der antiken Bildung bis zum Erwachen der classischen Studien in der neuen Akademie auszufüllen, weist man nun freilich auf Rom hin, das die lateinische Sprache als Kirchensprache erhielt, und blickt auf die Klöster in welchen die Mönche vielfach lateinische und griechische Werke abschrieben. Wir wollen nicht verkennen, dass bei den gebildeteren Mönchen die Erinnerung an das classische Alterthum durch den finsternen Dogmatismus noch hier und da hindurch schimmerte, müssen es aber für sehr kühn erachten, diesen geringen und spärlichen Anfängen das alleinige Verdienst für die Erhaltung der antiken Bildung zuzuschreiben, denn gerade das Ziel, in dem die Hauptbestrebungen der Griechen gipfelten, die Lösung jener Frage: woher das All? woher die Welt? — jene Frage, welche die Philosophie geboren, wurde gar nicht von ihnen berührt, die Kirche beantwortete sie ja mit ihrer Lehre von der Schöpfung aus Nichts durch Gottes Allmacht.

Dagegen müssen wir auf das bestimmteste behaupten, dass das Studium der Philosophie im Osten, und zwar durch die Araber erhalten und gepflegt ward, bis es im 12. Jahrh. vom Abendland in der Scholastik aufgenommen ward und dadurch zur Wiedergeburt der Wissenschaft beitrug. Jene Beduinen, welche aus der Wüste heraus sich in ihrem Fanatismus wie ein Lavastrom sengend und brennend über die Culturländer Aegypten, Syrien, Mesopotamien, Persien ergossen, mussten gar bald ihren Tribut der Bildung zollen, der keinem ungebildeten Volk erspart bleibt; dies musste um so früher eintreten, als der Islam mit seinen furchtbaren und unlösbaren Widersprüchen zur Sectirung trieb und bei den religiösen Streitigkeiten selbst die alte Bildung auf den Kampfplatz rief.

Währte es doch kein Jahrhundert, dass die Mu'tazila, d. h. die Secte, sich von der Orthodoxie schied und jener Lehre von der Alleinbestimmung Gottes, wonach Gott selbst den Sünder zur Sünde bestimmte und ihn dafür in der Hölle strafe, und welche jeden edleren Kern des menschlichen Geistes zur Empörung trieb, ent-

gegentrat. Der Koran freilich lehrte in den meisten Stellen also, war denn aber der Koran als Rede Gottes absolut wahr, uranfänglich gleich Gott oder war er nicht vielmehr zeitlich entstanden, zumal er gar viele Facta berichtet, die also vorher geschehen sein müssen? War somit nicht jene „Rede Gottes“ ein blosser Name, ohne Realität wie alle Eigenschaften Gottes, zumal eine Vielheit von Eigenschaften eine Theilbarkeit, die Theilbarkeit aber eine Vergänglichkeit Gottes voraussetzen würde? —

Wer soll da entscheiden? Die griechische Philosophie und besonders das Haupt derselben, Aristoteles, in dessen Organon der Schlüssel der Weg und die Wage alles Erkennens gegeben war.

Die griechische Wissenschaft kann uns retten, hiess es, und wurden unter Hārūn ar-raschid und Ma'mūn in allen wichtigeren Städten Schulen zu dem Zweck errichtet, griechische Werke ins Arabische zu übertragen.

Alles galt hier gleich heilig, Naturwissenschaft, Medicin, Philosophie, alles sollte aus diesem Born geschöpft werden <sup>1)</sup>. Die Uebersetzungen, welche ein Mann, wie al-Kindi, lieferte, gingen ins Ungeheure <sup>2)</sup>.

Uebersetzungen sind aber noch nicht selbstständige Leistungen, sie sind nicht einmal sichere Aneignung. Eine systematische Ordnung der Wissensobjecte zu einem Ganzen kann erst nach tieferem Eindringen in die Wissenschaft erfolgen. Dass eine systematische Anordnung aller Wissensobjecte, wie sie die Muslim im X. Jahrh. beherrschten, stattgefunden, lehrt uns die Schule der lautern Brüder, welche in der Neopythagoreischen Zahlenlehre, in jenem Satze: die Zahl entspricht dem Wesen der Dinge, die Handhabe gefunden zu haben wähten, das All in ihrer Weise zu ordnen. Einer Ausströmung vom Urprincip bis zur Vielheit des Alls, d. h. den Dingen in Mineral, Pflanze, Thier oder räumlich gedacht von der Endsphäre der Umgebung, von dem Thron Gottes, bis zum Mittelpunkt der Erde entspricht die Rückströmung des Geistes durch Mineral, Pflanze, Thier, Mensch, Engel zum Urwesen, Gott hin. — In jener, der Ausströmung befanden wir uns auf Neoplatonischem, in dieser, der Rückströmung zumeist auf Aristotelischem Boden, besonders in der Mineralogie, Botanik, Zoologie und Anthropologie.

Aus einem der Eins entsprechenden Urprincip emanirt bei den lautern Brüdern als zwei die Vernunft und von dieser als die Drei die Weltseele, welche als die eigentliche Werkmeisterin im All die Form des Stoffs als erste Materie schafft. Diese erste Materie entspräche somit der vier, sie nimmt Länge, Breite und Tiefe an und wird dadurch zur wirklichen Materie, welche die fünfte Stufe im All bildet. Der wirkliche Stoff entwickelt sich alsbald zur

1) Vergl. hierüber Dieterici, *Makrokosmos* 76 ff.

2) Vergl. Flügel, *al-Kindi der Philosoph der Araber*.

vollendeten Kugelform in der Sphaerenwelt des Ptolemaeus und nimmt das All der 7 Planeten und des Fixsternhimmels somit die sechste Stelle in der Entwicklung ein. Unterhalb des Mondes herrscht die Kraft der Natur als die siebente Stufe der Entwicklung. Sie wirkt auf die Elemente, welche die achte Stufe inne haben und werden aus ihnen durch die Weltseele vermöge der Natur die Producte, Mineral, Pflanze, Thier hervorgerufen.

Somit entsprechen den Neun Grundzahlen, d. i. den Neun Einern, die Neun Stufen der Entwicklung und ist in der Zahl das Wesen aller Dinge enthalten<sup>1)</sup>.

Dieser Entwicklung der Dinge bis zur Neun, wie sie die lautern Brüder angeben, entspricht eine Stelle in der Theologie des Aristoteles, welche das Verhältniss beider Bücher in ein klares Licht stellt. Es heisst in der Vorrede:

غرَضنا في هذا الكتاب القول الأول في الربوبية والابانة عنها وانها في  
العلّة الاولى وان الدهر والزمان تحتها وانها علّة العلل ومبدعها  
بنوع من الابداع وان القوة تسنخ منها على العقل ومنها بتوسط  
العقل على النفس الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على  
الطبيعة ومن النفس بتوسط الطبيعة على الاشياء الكائنة الفاسدة  
وان هذا الفعل يكون منه بغير حركة وان حركة جميع الاشياء منه  
ويسببه وان الاسباب يتحرك اليه بنوع الشوق والنزوع

„Unser Ziel in diesem Buch ist die Grundrede über die Gottheit (d. i. Wesen des Herrn) und die Erklärung derselben. Dass sie der Ugrund sei, dass Zeitlauf und Zeit unter ihr stehe, dass sie der Grund der Gründe sei und diese in einer eignen Weise hervorrufe.

Die Lichtkraft emanirt von der Gottheit zuerst auf die Vernunft, dann von Gott durch Vermittlung der Vernunft auf die himmlische Allseele. Von der Vernunft durch die Vermittlung der Seele auf die Natur und von der Seele durch die Vermittlung der Natur auf die entstehenden, vergehenden Dinge.

Diese That geht von ihr (der Vernunft) ohne Bewegung aus. Denn die Bewegung aller Dinge ist von ihr und ihretwegen, und bewegen sich die Mittelursachen in einer Weise von Sehnsucht und Abstraction ihr zu.“

Diese Stelle ergiebt also Gott, Vernunft, Seele, Natur, Dinge, und führt die ganze Weise der Darstellung auf das System des Neoplatonismus in seiner Geistwelt hin, während die Stelle von der

1) Vergl. Dieterici Makrokosmos 162 ff.

Bewegung uns an Aristoteles erinnert, in dem der Urbeweger zwar bewegt, doch nicht bewegt wird, die Natur aber sowohl bewegt wird, als wieder bewegt, und endlich der Stoff nur bewegt wird.

Bedenken wir nun, dass im Anfang der Theologie gesagt wird, dass ein Christ Nâima aus Emesa dieses von Porphyrius dem Tyrer erklärte Buch des Aristoteles aus dem Griechischen ins Arabische für al-Kindi übertragen <sup>1)</sup>, so hätten wir also etwa 100 Jahr vor den Lautern Brüdern einen Vorgänger ihres erweiterten Systems.

Bedenken wir ferner, dass die 1. Br. mit aller Hochachtung des Aristoteles, der frei von seinem Leibe in die Geistwelt eingedrungen und all die Dinge dort geschaut hätte, sprechen, und auf dies Buch hinweisen <sup>2)</sup>; bedenken wir endlich, dass im More Nebukim des grossen Maimon um die Mitte des 12. Jahrh. in Spanien dieselben Grundanschauungen und eine verwandte Philosophie sich findet, so zieht sich eine helle Kette verwandter geistiger Bestrebungen durch den Lauf finsterner Jahrhunderte.

Fast ist's, als stünden wir in der Nacht an einem wogenden Meer und begönnen die ersten Glutstrahlen des Morgens die Kämme einiger Wogenreihen zu durchglühen. Möchte es doch endlich auch in der Arabischen Philosophie Tag werden!

Zur Charakteristik dieses wichtigen Buchs, als dessen Ziel die Allwissenschaft علم gesetzt wird, erlauben wir uns nun einige Stellen hervorzuheben.

Es heisst in der Vorrede:

قد ثبت في اتفاق افاضل الفلاسفة ان علل العالم القديمة البادية اربعة وهي الهيولى والصورة والعلّة الفاعلة والتمام فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وان يعلم اوائلها واسبابها والكلمات الفواعل فيها واتى العلل منها احقّ بالتقديم والترتبة (?) وان كانت بينها مساوات في بعض انحاء المساوات

„Es steht bei allen vorzüglichen Philosophen fest, dass es der Uranfangsgründe der Welt vier giebt.

كتاب ارسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليوناني اثولوجيا وهو 1)  
قول على الربوبية تفسير فروريوس الصوري ونقله الى العربية عبد  
المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي واصلاحه لاحمد بن المعتصم بالله  
ابو يونس يعقوب بن اسحق الكندي.

2) Vergl. Dieterici Makrokosmos 18, 3.

Nämlich den Stoff, die Form, den schaffenden Grund, das Endziel<sup>1)</sup>. Diese sind zunächst zu betrachten, dann die zufälligen Accidenzen, sowohl die von ihnen ausgehenden, als die an ihnen haftenden. Man muss ihre Urfänge, ihre Mittelursachen und wirkenden Kräfte erfassen und wissen, welche der Ursachen würdig sind vorangestellt zu werden und welche nachfolgen, auch ob zwischen ihnen in einigen Hinsichten Gleichheitsbeziehung herrscht.“

Lassen wir nach diesem Aristotelischen Philosophem ein echt Neoplatonisches folgen.

ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهاءه وشرفه وحسنه ونذكر الصور الالهية الفاعلة البهية التي فيه وان منه زين الاشياء كلها وحسنها وان الاشياء الحسية كلها يتشبه بها الا انها لكثرة قسورها لا يقدر على حكاية الخلق في وضعها ثم نذكر النفس الكلية الفلكية ونصف ايضا كيف يفيض القوة من العقل عليها وكيف يشبهها ونحن نذكر حسن الكواكب وزينتها وبهاء تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر الطبيعة المتنقلة تحت فلک القمر وكيف تسنح القوة الفلكية عليها وقبولها لتلك وتشببها واطهارها اثرها في الاشياء الحسيسة الهولانية الدائرة،

ثم نذكر حال هذه الانفس الناطقة في هبوطها واتحاد العلة في ذلك ونذكر النفس الشريفة الالهية التي لزمت الفضائل العقلية ولم تنغم في الشهوات البدنية ونذكر ايضا حال الانفس البهيمية والانفس النباتية ونفس الارض والنار وغير ذلك

„Danach gedenken wir der Geistwelt, wir beschreiben ihren Glanz, ihre Erhabenheit und Schöne, und erwähnen die göttlichen, wirkenden, glänzenden Formen in ihr. Von ihr (der Geistwelt) geht der Schmuck und die Schöne aller Dinge hervor. Alle sinnlichen Dinge gleichen jenen zwar, nur können sie wegen der Menge der Hüllen jene nicht wahrhaft und in ihrer Ursprünglichkeit wiedergeben.

Dann gedenken wir der himmlischen Allseele und beschreiben, wie die Kraft von der Vernunft auf sie emanirt und sie derselben ähnlich macht. Wir gedenken der Schöne der Sterne, des Schmucks und Glanzes der Formen in den Sternen.

1) Wir erkennen hier die vier Aristotelischen Gründe, *ἡλη, εἶδος, ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς, τὸ τέλος*.

Dann gedenken wir der Natur, welche unter den Mondkreis versetzt ist, wie die Kraft der Himmel auf sie ausgeht und sie dieselbe annimmt, ihr ähnlich wird, und ihre Wirkung auf die niederen dichten Stoffdinge offenbart.

Dann gedenken wir des Zustands der Vernunftseelen bei ihrem Niederstieg (in diese Welt) und der Einheit der Ursache hierin, wir gedenken auch der erhabnen göttlichen Seelen, welche den Vorzügen der Vernunft anhängen, nicht aber in die fleischlichen Begierden versinken.

Auch gedenken wir des Zustands der Thierseele, der Pflanzenseele, der Erd- und Feuerseele (Elementarseelen) und andrer.“

Eine Verbindung der Neoplatonischen Lehre mit mathematischer Vorstellung ist die Stelle *ان كان الخيم المخلص الاول مركزا فالعقل*

„Wenn der erste reine Gute ein Mittelpunkt ist, so ist die Vernunft ein Umkreis, der sich nicht bewegt, die Seele aber ein Umkreis, der sich bewegt.“

Mag es mir nun gestattet sein, die einzelnen Abschnitte und die Fragen, welche hier behandelt werden, kurz hervorzuheben.

Nach einer kurzen Einleitung folgt auf pag. 4 die Aufzählung der Fragen, die in diesem Buch behandelt werden *ذكر مسائل* und finden wir in diesem Fihrist bis pag. 11 alle Capitel der Philosophie und Psychologie hervorgehoben.

Dann folgt pag. 11 der Abschnitt darüber wie die unvergängliche Seele die Geistwelt hätte verlassen und sich mit dieser Welt des Entstehens und Vergehens verbinden können — *كيف فارقت*

*(النفس) العالم العقلي واتحدت الى هذا العالم لحسى للجسماني فصارت في هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت الكون والفساد.*

Hieran schliesst sich pag. 20 die Frage: Wessen die Seele einst gedenken werde, wenn sie in die Welt des Geistes zurück-

gekehrt sein würde — *ان النفس اذا رجعت الى العالم العقلي*

— *وصارت مع تلك الجوهر العقلية فما الذى يقول وما الذى يذكر* und wird nun über das Erkennen der Seele dort gehandelt. — Die Dinge dort sind stets gegenwärtig, zeitlos, nicht eins nach dem andern, die Seele bedarf also dort der Erinnerung nicht, wie die gewussten Dinge unserem Geist stets gegenwärtig sind, auch der Blick die Erscheinung ganz und auf einmal zeitlos erfasst. Es handelt somit das zweite Buch über die Seele in der Vernunftwelt.

Das dritte Capitel pag. 33 behandelt das Was der Seelensubstanz — *ماهية جوهر النفس*.

Das vierte Capitel pag. 43 die Erhabenheit und Schönheit der Vernunftwelt — في شرف عالم العقل وحسنه .

Das fünfte Capitel p. 51 den Schöpfer, sein Hervorrufen der Dinge und den Zustand der Dinge bei ihm — في ذكر الباري — وابداعه ما ابدع و حال الاشياء عنده .

Das sechste Capitel p. 60 beweist, dass die Sterne als Werkzeuge dienen, die als Vermittelung zwischen den Schöpfer und das Geschaffene gesetzt sind — ان الكواكب كالادات الموضوعة المتوسطة — بين الصانع والصنيعة .

Das siebente Capitel pag. 70 bespricht die erhabene herrschende Seele (Weltseele). Wenn sie die Hochwelt verlässt und in die Niederwelt hinabsteigt, so thut sie dies in einer Art von Machtentfaltung (istiḡā'a). Ihre Hochkraft bildet die Daseit — في النفس الشريفة السيّدة وان كانت تركت عالمها العالي وهبطت الى هذا العالم السفلي فانها فعلت ذلك بنوع استطاعتها وقوتها العالية . تصور الانية .

Das achte Capitel pag. 77 handelt über das Feuer, das ein Grundelement wie die Erde sei. Es sei irgend eine Kraft (Kalimatun) in dem Stoff. Dasselbe gelte von den andern ihm ähnlichen Dingen. Das Feuer ist nicht von selbst ohne Schaffer — صفة النار هي مثل صفة الارض وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيولى والنار لم يكن من تلقاء نفسها بلا فاعل .

Das neunte Capitel pag. 110 handelt über die vernünftige Seele. Es ist die Frage ob der ganze Mensch dem Verderben anheimfällt oder nur ein Theil entsteht und vergeht, ein anderer aber besteht, und was dieser letztere Theil an sich sei — النفس الناطقة هل الانسان باسره كله واقع تحت الفساد ام بعضه يبدو ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو .

Das zehnte Capitel pag. 123 handelt über den Urgrund und die Dinge, die aus ihm hervorgehn — في العلة الاولى والاشياء — انى ابتدعت منه .

Stellen wir im kurzen Resumé das Resultat zusammen. — Die griechische Philosophie, die neoplatonische sowohl als die aristotelische wurde bei den Arabern schon im 8., 9. und 10. Jahrh. das wichtigste Bildungselement. — Echte aristotelische Werke wie das Organon schulten die Geister, doch ward der Eklekticismus der späteren Griechen, welche in der Verbindung beider Lehren, der neoplatonischen und aristotelischen, die Weisheit gefunden zu haben wähten, das Mittel, ein System von der sinnlich wahrnehmbaren und geistigen Welt aufzubauen.

In einer bestimmten Reihenfolge, in der Theologie des Aristoteles, den Schriften der lautern Brüder, und den Schriften des Maimonides hat ein byzantinischer Christ, haben edle Muslim im Osten und ein über sein Jahrhundert weit hervorragender Jude in Spanien daran gearbeitet, diese Grundanschauung von der Harmonie des Alls stets wach zu erhalten. Erst dadurch dass diese philosophische Grundanschauung stets rege blieb, war ein immer von Neuem erwachendes Studium der Philosophie möglich, welches nach einem Ringen von Jahrhunderten zu jenem reineren Aristotelismus hintrieb, der, von Spanien aus die christliche Welt anregend, vom 12. Jahrhundert an den Scholasticismus hervorrief. Die Fragen über den Nominalismus und Realismus, welche im 10—12. Jahrh. das Abendland in einem wilden Streit entflammten, waren schon im 8. und 9. Jahrh. im Morgenland durchgefochten.

Die ganze Bildung des Mittelalters, Nominalismus und Realismus sowie die Scholastik ist in den arabischen Philosophen vorgebildet. Auch die von den Arabern gewonnenen naturwissenschaftlichen Anschauungen über Stein, Pflanze, Thier, Mensch beeinflussen das sonst in einem starren Dogmatismus befangene Abendland. — Nur durch die Araber, als Mittelglied zwischen der alten und neuen Cultur, ist das Aufblühen der Wissenschaft in der Neuzeit zu erklären.

### Nachschrift.

Bei der grossen Wichtigkeit, welche die arabische Philosophie hat, wird es vielleicht den Herrn Collegen angenehm sein zu erfahren, dass ich jetzt mit Herausgabe der philosophischen Schriften der *ihwân as-safâ* beschäftigt bin und ich zugleich eine Ausgabe und Uebersetzung der Theologie des Aristoteles vorbereite.



## Ueber die Smṛititexte der Haug'schen Handschriftensammlung.

Von

**Julius Jolly.**

Unter den Sanskritthss. der bekannten von M. Haug hinterlassenen Sammlung befindet sich auch eine beträchtliche Anzahl meist unedirter und wenig oder gar nicht bekannter Smṛititexte, deren Benützung mir von Frau Professor Haug und Herrn Professor Brunn in München, in dessen Verwahrung sich die Hss. derzeit befinden, mit dankenswerther Liberalität gestattet wurde. Die nachstehenden Mittheilungen aus meinen Notizen sollen theils zur Ergänzung meiner Abhandlung „Ueber d. rechtliche Stellung d. Frauen b. d. alten Indern nach den Dharmācāstra“, München 1876 (F.) dienen, theils und hauptsächlich einige Anhaltspunkte für die Beurtheilung und Zeitbestimmung der fraglichen Texte bieten.

Von den im Katalog (87. 88. 123—155. 163. 169. 171. 174) gemäss ihrem Titel als Smṛiti aufgeführten Werken tragen folgende diesen Namen mit Unrecht: die Kokilasmṛiti (dieselbe Bezeichnung in Bühler's Catal. of MSS. from Guzerat III, „Kokila“ citirt bei Aufr. Bodl. 278), die ein modernes tattva in Prosa im Stile des Raghunandana ist, mit zahlreichen Citaten aus den Smṛiti und Purāṇa, der Smṛityarthasāra, ein Fragment eines ähnlichen Werks, und die metrische Caturvīmṣati S., die sich selbst als einen von 24 Gesetzgebern verfassten Auszug (caturvīmṣatibhiḥ cāstram dṛiṣṭam samkshepena çl. 4) bezeichnet, in der That aber augenscheinlich eine Zusammenstellung aus den Werken dieser 24 am Anfang und Schluss namentlich genannten Autoren ist, die im Verlauf häufig citirt werden. Da sich auch Nārada darunter befindet, so fällt es auf, das eigentliche Recht hier nur hie und da einmal gestreift zu finden. Dass die Frauen die üblichen Bussen nur zur Hälfte zu vollziehen brauchen (çl. 112. 181), dass man Mädchen aus gleicher Kaste, aber anderen Geschlechts, auf der väterlichen Seite um sieben, der mütterlichen um fünf Grade entfernt, heirathen, dass man seine Töchter nicht verkaufen

soll (42—44. 283), diese und manche andere Vorschriften über die Frauen entsprechen genau den anderweit bekannten Gesetzen. Der çl. 199 prithagbhāve niyuktām tu pratikūlām nivāsayet | sarvavedavirodhena parityāgo 'thavā bhavet|| ist ein bei der Spärlichkeit sonstiger Belege (F. 27) wichtiges Zeugniß dafür, dass auch die gänzliche Verstoßung einer schuldhaften Frau aus dem Hause ihres Gatten vom Gesetz sanctionirt wurde.

Unter den wirklichen Smṛiti oder Dharmasāstra liegen neben einer Reihe schon edirter <sup>1)</sup> 1. eine Anzahl Texte vor, die zwar mit solchen der sehr seltenen Calc. ed. von 19 (nicht 16) kleineren Smṛititexten gleiche Autornamen führen, aber ganz davon verschiedene Redactionen darstellen und theilweise auch in Bühler's umfassendem Verzeichniß der Gesetzbücher (Dig. I, pp. XIII—XVI) fehlen: nämlich: Aṅgiras, eine grössere und eine kleinere Recension als die Calc., die indessen mit beiden eine Anzahl çl. gemein hat; Ātri, unter 9 adhy. 4 grösstentheils in Prosa; Uçanas, das von Bühler als Auszug aus einem Dharmasūtra angesehene Prosawerk; Bṛihat Parāçara; Laghu Bṛihaspati (bei Bühler Cat. Guz. III); Yama; Laghu Viṣṇu, sicher das von B. als Fälschung eines polemischen Vaiṣṇava characterisirte Werk, das mit dem bekannten Viṣṇusūtra nicht das Geringste gemein hat, vgl. z. B. 96 tridandam līgam ācṛitya jivanti bahavo dvijāḥ | na teshām apavargo'sti līgamattopajivinām||; Vyāsa; Laghu Caṅkha; Çātātapa, theilweise in Prosa, und Vṛiddha Çātātapa, beide von der Calc. <sup>2)</sup> (= Aufr. Bodl. 640) total verschieden; Hārīta. Leider haben aber diese, meist wenig umfänglichen Werke mit den meisten gedruckten Smṛititexten nebst manchen einzelnen çl. den allgemeinen Charakterzug gemein, dass sie vom eigentlichen Recht, vyavahāra, fast gar nicht, sondern von Bussen, Schenkungen, den Manen- und anderen Opfern, von varṇa —, ācrama —, rājadharmā

1) Dazu gehört auch die Gobhila-smṛiti (unter dem gleichen Titel in Bühler's erwähntem Cat. III), die mit dem sogen. Karma-pradīpa des Kātyāyana der Calc. ed. identisch ist, ersteren Titel aber mit mehr Recht führen dürfte, da dieses Werk bekanntlich nur ein Supplement zu Gobhila's Grihyasūtra ist. Die anderen schon in der Calc. in mehr oder weniger genau entsprechenden Redactionen vorliegenden Texte sind: der metrische Āpastamba, Gautama, Dakṣa, Parāçara und der damit fast identische Laghu P., Likhita, Vṛiddha Caṅkha, Samvarta. Den Vorrang an Correctheit und Vollständigkeit behauptet weitaus in den meisten Fällen die Calc. ed.; doch enthält V. Caṅkha (bei Bühler Bṛihat) ein Kapitel über Waschungen, das 8., mehr als die Calc. ed. (14 ist dann — 13 und 14 der Calc.). Von den beiden Hss. von Āpastamba's Dharmasūtra ist 145, die aber nur das erste Buch enthält, ganz, 174 theilweise frei von den in Bühler's Pref. zu seinem Āp. aufgeführten Interpolationen einiger Hss., 149 Gautama äusserst fehlerhaft, doch frei von dem bei Stenzler als Interpolation ausgeschiedenen Kapitel über karmavipāka. 155 Medātithi ist unvollständig.

2) Diese Smṛiti, Gautama und Vasīṣṭha fehlen in dem von Gildemeister in der Bibl. und Stenzler I. St. I, 237 ff. benützten Exemplar der Berl. Bibl. Erst während des Drucks höre ich durch Hrn. Dr. Rost von dem neuen Abdruck der 19 Smṛiti (Dharmasāstrasaṅgraha, Calc. 1876).

(nur bei Bṛihat Parāçara), Reinigungen, Mischkasten, kurz von âçara und prâyaçcitta handeln. Für das Frauenrecht bieten sie denn auch fast lediglich die oder jene Bestätigung der anderen Quellen: so stimmen Çâtâtapa's Rathschläge für die Wahl einer Braut ziemlich wörtlich mit M. 3, 5. 8—10 überein; bei Yama 78 begegnet der von Raghunandana dem Laghu Hârîta zugeschriebene çl. über die unwiderruflich bindende Kraft der Trauungsceremonie (F. 10); die bei mehreren anderen Autoren vorkommende, oder unter ihrem Namen citirte Stelle über die zeitlichen und ewigen Strafen und schlimmen Folgen der Nichtverheirathung eines mannbaren Mädchens (F. 17) ist auch in dem grösseren Ângîras 126—128 enthalten. Bezeichnend, vor Allem für die häufige Uebersetzung der Gesetzbücher, ist im 4. adhy. des Uçanas: patito vṛishalipatir ity âcakshyate | na patatîty eḥke (f. eke) | brâhmanasya kalpavibhâtâ catasro 'nupûrv[y]eṇa bhâryâ bhavantîti vasishṭha âha | patati na patâtî (f. patatîti) samçayah | vṛishalâm (f. vṛishalipatîḥ) pat[at]îti hârîtaḥ (f. hârîtaḥ) | jananât (wohl f. sutajananât, vgl. M. 3, 16) patatîti çaunakâḥ | tadapatyâḥ patatî[ti] gautamaḥ. Das Citat aus Gautama könnte auf sein Dharmaçâstra 4, 26 ed. Stenzler bezogen werden, aber bei Hârîta und Çaunaka habe ich wenigstens in den hier vorliegenden Redactionen (der Hârîta der Calc. war mir nicht mehr zur Hand, Bṛihacchaunaka ist nicht edirt) nichts Entsprechendes gefunden, und Vasishṭha's Dharmaçâstra gestattet, wie unten erhalten wird, einem Brahmanen nicht vier, sondern nur drei Frauen in der Folge der Kasten und verbietet Ehen mit einer Çûdrâ noch ausdrücklich. Hierzu kommt, dass die Parallelstelle M. 3, 16, die eine ähnliche Klimax enthält, zwar Çaunaka dafür citirt, dass der Gatte einer Çûdrâ erst bei Geburt eines Sohnes patita werden solle, Gautama (und Atri) aber dafür, dass diese Folge sofort bei der Heirath eintreten solle. Sachlich ist es wichtig, dass zwei Gesetzbücher, von denen Manu durch seinen Inhalt, Uçanas durch seine Form Anspruch auf hohes Alter hat, sich auf noch frühere Autoren berufen, die schon betreffs des Connubiums mit Çûdrafrauen uneinig waren; weitaus die meisten Smṛiti (F. 12) verwerfen es dann gänzlich. — Die Wittwenverbrennung finde ich nirgends erwähnt. — Hârîta 61 macht die kinderlose Wittve zur Universalerbin ihres Mannes, und dies ist eine willkommene Bestätigung der sonstigen Zeugnisse für das Erbrecht der Wittwen (F. 35), besonders da für die vorliegende Recension des H., im Unterschied von derjenigen der Calc., in welcher sich nach Stenzler I. Stud. I, 241 keines der Citate der späteren Juristen wiederfindet, eine verhältnissmässig frühe Abfassungszeit feststeht. Mehrere çl. derselben nämlich über Erb- und Pfandrecht (63b, 64a. 108—110) werden in den Dharmaibandha theils gerade aus Hârîta, theils ohne Quellenangabe citirt, oder dem Uçanas beigelegt (Mitâksh. 185. 215. Viram. 524. 531. 558. 689). Von sonstigen Citaten aus Hârîta findet sich freilich z. B. dasjenige über das Feuerordal Viram. 259, und finden

sich die beiden mir bekannten Citate aus Laghu Hārīta bei Kull. zu M. 2, 246 und Raghunandana Udvāhatattva Calc. ed. f. 11 b 4 auch hier nicht vor. Und so verhält es sich überhaupt mit diesen Texten im Allgemeinen genau so wie nach Stenzler's Darstellung I. Stud. I, 238 ff. mit der Mehrzahl der kleinen Gesetzbücher der Calc. ed.; von all den zahlreichen Citaten der mittelalterlichen Juristen aus ihnen, die sich auf alle Theile des Rechts beziehen, finden sich nur einige in einigen wieder. Sie können daher im besten Falle nur Auszüge aus den umfassenden Rechtswerken jener Autoren sein, Bṛihat Parāçara angenommen, der mit seinen c. 2800 (nicht 3800, wie Bühler nach der Zählung am Schluss schreibt) çl. von Bühler als eine secundäre Erweiterung des bekannten, in Indien schon mehrfach edirten Dharmasāstra erkannt worden ist.

2. Ein Gleiches wie von den obigen Werken gilt von den bisher noch in keinerlei Redaction gedruckt vorliegenden Texten des Devala, Prajāpati und Çaṅkha-Likhita. Auch sie enthalten nichts über eigentliches Recht; auch unter ihren Namen citiren aber Vijnāneçvara und die anderen Juristen der späteren Zeit eine Menge Aussprüche über Civil- und Criminalrecht und Processverfahren. Verdächtig ist an Prajāpati seine Vorliebe für den Cult des Viṣṇu; doch hat er zwei sicher alte çl. über die Frauen mit dem Viṣṇusūtra und dem Yama der Calc. ed. gemein. Die prosaische Budhasmṛiti ist offenbar das von Bühler als Dharmasūtra, oder wahrscheinlicher ein Excerpt aus einem solchen, bezeichnete Werkchen; sie enthält unter anderen rechtlichen Bestimmungen eine Aufzählung der 8 Eheformen gerade wie die bei Manu, nur dass die Rākshasa- nach der Pañcāsaform kommt. Der kleine Çaunaka, mit dem Beinamen yajnāṅga, handelt nur von Opfern und ist vielleicht ein Supplement zu dem Gṛihyasūtra. Die beiden Āçvalāyana, laghu und bṛihat, sind zwar in dieser metrischen Form noch nicht gedruckt, scheinen aber nach Anordnung und Inhalt ganz von dem Gṛihyasūtra des Ā. abzuhängen (vgl. Bühler D. I, XXXIII f.).

3. Weitaus am wichtigsten sind die je zwei Hss. des Baudhāyana und Vasishṭha, ersterer, abgesehen von zwei kleinen Fragmenten im Anhang zu West & Bühler's Dig. I, noch gar nicht edirt, letzterer nur in der Calc. ed. (sie wurde mir erst nach dem Druck von F. zugänglich; s. übrigens o. Nt. 2) vorliegend, welche zudem nur 21¼ adhy. enthält gegen 28 und ein mit athāpy adāharanti abbrechendes Fragment des 29. adhy. in Hs. 87, und freilich nur 10 adhy. in 88.

Von Bandh. zeigt namentlich die ältere, durchgehends correctere, übrigens mit 148 zu der gleichen Redaction wie die von Bühler a. a. O. benutzten P. G 1. G 2 gehörige Hs. 163 den direkten Anschluss dieses Gesetzbuchs an die vedische Literatur, indem es in dieser Hs. nicht allein, sondern als letztes einer ganzen Reihe von Sūtra enthalten ist. Auch führt sie den Titel *Dharmasūtra*, neben

dem sich freilich am Schluss einiger Abschnitte auch der Name *Dharmaçâstra* eingeschlichen hat, der in Hs. 148 durchgehends auftritt. Die Annahme, dass auch die *Dharmaçâstra* des Gautama, Vishnu, Vasishṭha etc. ursprünglich *Dharmasûtra* hiessen und diesen Titel erst durch die Losreissung von anderen Sûtra derselben Schule verloren, gewinnt hierdurch eine schöne Bestätigung. Ebenso willkommen ist es, die Angaben der anderen Autoren über die Frauenrechte durch eine so alte Rechtsquelle durchaus bekräftigt zu finden. So begegnet in praçna II das Lob der Frauen, dass Soma ihnen Glanz verliehen habe u. s. w., wie bei Yājñ. 1, 71, Vasishṭha adhy. 27 etc.; ebensowenig fehlt aber die Kehrseite, wenn ibid. die Frauen als der werthvollste Besitz *paramam vittam* bezeichnet werden und die Busse für Todtschlag einer Frau wie sonst (F. 5) und mit den gewöhnlichen Ausnahmen nur der für Tödtung eines Çûdra gleich gesetzt wird. Wer eine *sagotrâ* geheirathet hat, wird auch von Baudh. angewiesen, sie wie seine Mutter zu halten (II init.), Ehescheidung wegen Unfruchtbarkeit in einem in 148 fehlenden Passus in pr. II in analoger Abstufung wie bei M. 9, 81 gestattet, das Levirat ib. vorgeschrieben, mit einigen neuen Details, die Suttee nicht erwähnt. Dem Brahmanen werden in I, 8 vier Ehefrauen, also auch eine Çûdrâ, gestattet wie bei Manu, Vishnu und Nârada, die 8 Eheformen ebenso aufgezählt, nur etwas genauer definirt als bei Manu etc., auch die 4 ersten Eheformen wie sonst dem Brahmanenstande bestimmt, aber von den übrigen Formen die 5. und 8. d. h. Liebesheirath ohne elterlichen Consens und listiger Ueberfall dem Vaiçya und Çûdra, die 6. und 7. d. h. Raub und Kauf dem Kshatriya zugewiesen, während die 5. „nach einigen“ allen Kasten erlaubt sein soll. Im Zusammenhalt mit den anderen Quellen dürfte hieraus auf eine weitere Verbreitung der Gândharvache zu schliessen sein, als ich früher annahm, während sich die Legitimität des Fraukaufs dadurch bestätigt — wenn schon auch Baudh. es nicht an den üblichen Warnungen fehlen lässt gegen den Vater, der seine Tochter feilschend zur Ehe gibt (*paṇamâno dadâti*).

Noch reicher an einschlägigen, wie überhaupt an rechtlichen Bestimmungen als B. ist Vasishṭha in den adhy. 1. 5. 8. 17. 19. 27. Das mit den anderen Quellen Uebereinstimmende und auch die kleineren Abweichungen z. B. in Betreff des Levirats, übergehend, hebe ich zunächst hervor, dass er gestattet, eine Braut, deren Bräutigam vor Consummation der Ehe gestorben ist, anderweit, nicht blos an den Bruder des Verstorbenen wie bei Manu etc., zu verheirathen. Heutzutage ist dies bekanntlich untersagt, indem solche Bräute den Wittwen gleichgestellt werden, welche Auffassung schon in den Bestimmungen der *Dharmaçâstra* über die *punarbhû* (auch bei Vasishṭha selbst adhy. 17) sich geltend macht. Ganz besonders eigenthümlich und wichtig ist der Passus über die Eheformen und den Fraukauf, der sich freilich nur in Hs. 87 findet. Während

nämlich in adhy. 1 die Calc. und die Hs. 88 von einem Passus über mahāpātakāni Todsünden, der mit einem auch bei M. 11, 181 vorliegenden çl. über den Umgang mit Gefallenen schliesst, so gleich (nur ist in 88 der çl. unvollständig und dann  $\frac{1}{8}$  Zeile unbeschrieben) überspringen auf einen mit der gewöhnlichen Formel athā'py udāharanti eingeleiteten Trisṭubh über die moralische Nothwendigkeit passender Heirathen, folgt in 87 zuerst eine Aufzählung der upapātakāni, dann eine Stelle über die legitime Anzahl der Ehefrauen in der Folge der Kasten, wobei dem Brahmanen nur drei Frauen gestattet und Ehen mit einer Çūdrā mit zeitlichen und ewigen Strafen bedroht werden (wie Y. 1, 56. 57 M. 3, 15 etc.), sodann (die Abtheilung in Sūtra ist von mir): shaḍ vivāhā | brāhmo daiva ārsho gāndharvaḥ kshātro mānushaḥ ceti (l. ceti) | chata u<sup>o</sup> (l. ghrito<sup>o</sup>) dakapūrvam yām dadyāt sa brāhmo | yajnatantra vitata ritvije karma kurvate kanyām dadyād alamkṛitya tap daivam ity ācakshate | gomithunena ārshaḥ sakāmām kāmaya mānaḥ sadṛṣim yo niyujyāt (l. niyujjyāt) sa gāndharvo | yām balena sahasā pramathya haranti sa kshātraḥ | paṇitvā dhanikṛitīm (l. \*kṛitām oder \*akṛitām) sa mānushaḥ | tasmād (l. tasmād) duhitṛimate' dhiratham çatam deyam iti ha kramo vijnāyate | (hier ist zu ergänzen: anṛitam eshā karoti, s. Weber Ind. Stud. V, 407 <sup>1)</sup>) yā patnyuḥ kṛitā saty adhā (l. athā) 'nyaic caratiḥa (l. caratiḥa) cāturmāsyeshv | athā 'py etc. (das Weitere wie Calc. und 88). Ich übersetze: „Es gibt 6 Eheformen. Die Brāhmische, die der Götter, der Rishi, der Gandharva, der Kshatriya und der Menschen. Gibt man sie nach vorausgehender Schmalz- und Wasserspende zur Ehe, so heisst sie die Brāhmische. Gibt man das Mädchen während der Vollziehung der Opferceremonie dem functionirenden Ritvij, nachdem man sie geschmückt hat, so nennt man sie die der Götter. Für ein Rinderpaar, (so heisst sie) die der Rishi. Heirathet ein Liebender eine Liebende aus gleichem Stande, so ist es die der Gandharva. Wenn man von Einer durch gewaltsame Entführung sie raubend Besitz ergreift, so ist es die der Kshatriya. Wenn man sie feilschend um Geld kauft, die der Menschen. Daher muss man dem, der nur Töchter hat <sup>2)</sup>, 100 Kühe nebst einem Wagen geben, so ist es als Recht bekannt. [Es heisst] in den Cāturmāsyā hier: [Unrecht thut Eine] die, obschon ihr Gatte sie gekauft hat, nachher mit anderen Männern umgeht“. Ist nun aber unsere Stelle mehr als ein blosses Einschiebsel, wie deren in den Dharmasāstra so viele begegnen? Der Beweis des Gegentheils lässt sich, abgesehen von der erwähnten Lücke in 87, mit folgenden entscheidenden Gründen führen: 1. hat der erwähnte

1) Die von Weber hier angeführte Stelle aus dem Kāthaka lautet: anṛitam eshā karoti yā patnyuḥ kṛitā saty athā 'nyaic carati.

2) Der Comm. zu der Parallelstelle Çākh. Gṛhy. I, 14, 16 erklärt duhitṛimate durch abhrāṭṛimatipitre (l. Stud. V, 335).

Triṣṭubh mit dem Schlusse: *tasmāt kulīnām striyam udvahanī* nur einen Sinn als das Ergebniss eines Abschnittes über Eherecht, nicht aber eines Passus über Todstünder und den Umgang mit Sündern wie in der Calc. und 88; und wie mit dem Folgenden, so hängt unsere Stelle mit dem Vorausgehenden gut zusammen, durch den Passus über *upapātakāni*. 2. gehören die hier erörterten Punkte: die legitime Anzahl der Ehefrauen, die Eheformen, der Frau-kauf, auch die *upapātakāni* zu den wichtigsten Rechtsfragen, die ein grösseres *Dharmaśāstra* wie das des V. unmöglich übergangen haben kann; 3. fällt das übereinstimmende Zeugniß von 88 und der Calc. nur scheinbar gegen die Echtheit der Stelle ins Gewicht, da eine genaue Collation mehrerer *adhy.* ergab, dass 88 und die Calc. durchweg ziemlich genau übereinstimmen, 87 aber eine etwas verschiedene Redaction darstellt. Dass dieselbe die ältere ist, darf man, nebst der vorliegenden Stelle, aus dem Citat einer Prosastelle aus *Manu* in *adhy.* 4 schliessen, während 88 und die Calc. dafür den *cl. V.*, 41 unseres poetischen *Manu* citiren; bekanntlich ist es ja aus allgemeinen Gründen mehr als wahrscheinlich, dass unser *Manu* nur eine Versification eines älteren *Sūtrawerks* in Prosa ist. Dieselbe Redaction wie hier scheint in zwei von Bühler *Dig. I.*, XXXI erwähnten Hs. vorzuliegen.

Dies vorausgeschickt, stehe ich nicht an aus unserer Stelle eingreifende rechtsgeschichtliche Folgerungen zu ziehen. Es gab ursprünglich nur 6 Eheformen, wie auch *Āpastamba* nur 6 kennt (*F.* 15); aber die hier vorliegende Version ist älter als die des *Āpastamba*. Aus dem ersten und den beiden letzten Namen bei *Vasishṭha* lässt sich noch der Ursprung des ganzen Schemas der Eheformen errathen, der mit dem Kastenwesen zusammenhängt; der Name *kshātra* macht es unzweifelhaft, dass auch in *brāhma* eine analoge Beziehung, nämlich auf die Brahmanen, steckt, und *mānusha* ist dann die Eheform für die übrigen Menschen, d. h. die dritte, vielleicht auch die vierte Kaste; daher fehlt hier auch ein Zusatz wie in den anderen *Smṛiti*, welche Form für welche Kaste bestimmt sei. Die 2., 3. und 4. Form sind nur der Vollständigkeit halber eingeschoben; die spätere Nomenclatur wird dann nicht blos vollständiger, sondern auch schematischer, indem sie statt der *Kshatriya* und der Menschen den *Prajāpati*, die *Asura*, *Rākshasa* und *Piçāça* in die Stufenleiter einschiebt, in der aber fortwährend kirchliche Ehe, Raub und Kauf als die drei Hauptarten hervortreten, die je den drei Hauptkasten gemäss sind. Theoretisch wird dann freilich der Frau-kauf in allen übrigen *Smṛiti* verdammt; dagegen entspricht es dem alterthümlichen Standpunkt V.'s, dass er ihn im Folgenden ungescheut empfiehlt, genau wie die *Gṛihyasūtra* (s. Weber *I. Stud. V.*, 343. 407), denen auch das erste seiner bez. Citate entnommen ist (*Çāṅkh. I.*, 14, 16. *Pār. I.*, 9, 5), während das zweite aus einem sicher ebenfalls vedischen Werke, vielleicht einem

Sūtra des Vasishṭha selbst über die Cāturmāsyā <sup>1)</sup> stammt und für uns im Kāthaka nachweisbar ist.

Liegt schon hierin ein weiterer Beweis für das hohe Alter von V.'s Version der Eheformen, so sprechen dafür weiter alle diejenigen Gründe, welche nöthigen, sein Werk unbedingt der vedischen Literatur einzureihen. Schon Bühler hat es als dharmasūtra aus der Schule des Vasishṭha bezeichnet, besonders seiner Sūtraform wegen, und weil die eingestreuten Gāthā noch häufig in Trishṭubh abgefasst sind, die sogar in mehreren Fällen als die direkte Quelle Manu'scher çl. erscheinen. Auch das erwähnte Citat aus einem prosaischen Manu, wozu in adhy. 19 ein dem Manu beigelegter Trishṭubh kommt, ganz besonders aber die Legende in adhy. 5 spricht für die frühe Abfassungszeit unseres Werks. Ganz im Stile der Brāhmaṇa und oft wörtlich übereinstimmend mit Taitt. ed. Weber 2, 5, 1 (anders Çat. Br. 1, 6, 3, 1—5. 5, 5, 4, 2—6. 12, 7, 1, 1 ff. Çāṅkh. Çr. [Haug's Hss. 36] 14, 50. 51) wird hier die Sage von Viçvarūpa erzählt, um die Unreinigkeit menstruirender Frauen zu erklären. Derartiges kommt meines Wissens in keinem anderen Dharmasūtra vor. Sogar auf den Veda, zu dem das unsrige speciell gehört, möchte man rather, wenn in adhy. 1 alle Texte den Ausdruck sūryābbhinirmukta aufweisen, der wie bei M. 2, 221 für ābbhinirmukta steht und unser Werk so gut wie Manu (s. Weber, I. Streifen II, 209) mit dem Kāthaka-Yajus sprachlich verbindet. — Nähere Angaben über den kritischen Zustand der besprochenen Hss. anzufügen, halte ich mich nicht für berechtigt <sup>2)</sup>.

1) So befindet sich unter den Sūtra des Baudhāyana (Haug's Hss. 163) auch ein Cāturmāsyā-Sūtra.

2) Dagegen mögen hier einige Berichtigungen zu F. Platz finden, welche ich grösstentheils der Güte der Herren Geh. Rath Dr. Böhtlingk in Jena und Prof. Dr. Stenzler in Breslau verdanke. Anm. 3 l. bhrūṇa°. S. 6, A. l. 9) ... rogina. A. 12 l. srishtāh. A. 17 l. bhrūṇa° ... aṣṛaddheyam. A. 19 l. Vater und Bruder. A. 24 l. vācā dā. S. 13 Z. 19 l. *Sagotrās*. S. 21 Z. 6 l. Processen. A. 56 l. lālanīyā. S. 25 Z. 8 l. lāvanyā°. A. 61 l. gṛihāt. A. 71 l. kotyo 'rdha°, svarge, bilād, und vgl. Spr. 2568. S. 39 Z. 3 l. °cāstra. S. 40, S. 2 l. kshatriyasya, S. 6 kshatriya°. S. 42, A. zu 26 Z. 5 trenne pramattāṇam vā°. S. 43, S. 32 l. prajāpatiṣṭaṭ caturah (nach Hs. v.), S. 39 l. parah. Zu S. 41 füge bei: (f. nāpi dushyati?), in der A. zu 41 nach 'Arūdhāivāpi: (f. 'anūdhāivāpi?). S. 45, S. 9 l. pravasite. A. zu 8 l. kuṅkumaha°, zu 9 l. patyau pravasite, vidyate (Hss. vidyete), alamkaraṇam kriyā kṛidādiçca, zu 10 trenne °rucyā gamanā°, zu 11 füge bei: (f. °catvaram). S. 47, S. 15 l. prithagayajno, S. 17 vyavasthitā |, aputrāpi, A. zu 3 °prasaṅge, kshatriyasya. S. 48, S. 6 l. santānāni, A. zu 7 füge bei: Manu besser tan na. S. 52, S. 40 ist rītu doch besser in der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, in A. \*) 'Ārtabhaya° zu lesen, S. 53, S. 8 Colebrooke's Uebersetzung vorsusehen, in der A. kuṅk° durch „Salben mit . . .“ zu übersetzen, vastracal° in vastrāñcalena dipanirvāpanādis zu emendiren. S. 55, S. 2 l. auch mit der jüngsten, wenn sie gleicher Kaste mit ihm ist, S. 4 l. Aber kein Zweimalgeborener mit einer Çūdrā. Aendere 4, 5, 6 in 5, 6, 7. S. 57 Z. 7 streiche l. Z. 31 und S. 58 Z. 6 l. der Vi-vādacintāmaṇi.







## Die Steininschrift von Bosra.

Von

**Prof. Joseph Karabacek.**

(Hierzu eine lithogr. Tafel.)

Im Jahre 1874 habe ich unter dem Titel „Beiträge zur Geschichte der Mazjaditen“ in der ersten Abtheilung des Buches eine arabische Inschrift aus Bosra in Haurân publicirt, welche mir damals als eine Copie des türkischen Regimentsarztes Herrn Dr. Philipp Politzer zugekommen war. Zu spät erfuhr ich, dass dieselbe Inschrift schon in Rey's Werke „Voyage dans le Haouran“ Paris 1860, nach einer photographischen Aufnahme mit einem Entzifferungsversuche Reinaud's erschienen war. Allein derselbe ist in der Hauptsache ebenso misslungen, wie die von mir gegebene Lesung, nur mit dem Unterschiede, dass in Rey's Copie die Inschrift dem Erklärer fast durchaus deutlich und correct vorlag, während mir, wie es sich jetzt erwiesen hat, nur eine unverlässliche, lückenhafte und ungeschickt ausgeführte Handzeichnung zu Gebote stand. Von den ungeheuern Schwierigkeiten, welche Hr. Dr. Politzer's „Copie“ dem Entzifferer bietet, wird sich jeder Sachverständige durch einen Blick auf die von mir jener Arbeit beigegebene Tafel I überzeugen. „Dem tüchtigsten, auch im Lesen von Handschriften wohlgeübten Arabisten wird es nicht möglich sein, auf der dem Buche beigelegten Tafel, einer photographischen Copie in verkleinertem Massstabe, nur eine Zeile zu verstehen, wenn er nicht besondere paläographische Studien gemacht hat<sup>1)</sup>.“ Wenn ich also auf Grund der neuen Vorlage zu einer Selbstkritik und wiederholten Entzifferung schreite, will ich die in der ersten Lesung der Inschrift enthaltenen Irrthümer um so williger eingestehen, als mir die volle Würdigung der früheren Schwierigkeiten von Seiten kompetenter Richter gesichert scheint. Ich glaube aber auch jene Fehler dadurch wett gemacht zu haben, dass es mir sofort nach dem Bekanntwerden mit Rey's Copie, im Gegensatze zu

1) Sticckel in der Jenaer Literaturzeitung, 1874, Artikel 626.

Reinaud, gelang, die Inschrift historisch zu bestimmen. „Ich aber“, schrieb mir damals, 10. März 1876, Herr Geh. Hofr. Fleischer, durch dessen Güte mir die neue Copie zukam, „freue mich herzlich über die schönen und sicheren Entdeckungen, welche Sie hinsichtlich der vollständigen Entzifferung des Ursprungs und der geschichtlichen Stellung unserer Inschrift gemacht haben. Das heisst prendre sa revanche!“ —

Nun zur Inschrift. Sie wurde von mir in die erste Hälfte des VI. Jahrhunderts der Hîgra gewiesen. Wie richtig dieses, bei dem Mangel eines Datums lediglich nach dem Schriftductus gebildete Urtheil gewesen, mag jetzt aus dem hier folgenden Texte der Inschrift erhellen. Ich lese:

1. بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَمْرٌ بِعِمَارَةِ هَذَا الْفَرْنِ وَالْمَدَارِ الْمَبَا
2. رَكَ الْمَوْلَى الْمَالِكُ الْعَالِمُ الْعَادِلُ الْمُؤَيَّدُ الْمُظَفَّرُ الْمَنْصُورُ الْمَجَا
3. هِدُ الْمُرَابِطُ اعْتَزَ الْحُجَّ مَعِينُ الدِّينِ سَيْفُ الْإِسْلَامِ يَهْلُوَانِ  
الشَّامَ الْبَغَاذِيَّ
4. يَلِكَايَاكَ أَتَابَكَ أُنْبَى مَنْصُورٍ أَنْتَ دَاةُ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ  
وَحَبْسُهُمَا وَأَوْقَفَهُمَا (sic)
5. لَوْجُهُ اللَّهُ تَعَالَى وَجَعَلَ مُسْتَغْلَبًا بِرِسْمِ فُكَاكِ الْمُسْلِمِينَ  
مِنْ جِيُوشِ الْكُفَّارِ
6. لَمَنْ لَا يَكُونُ لَهُ أَهْلٌ وَلَا يَقْدِرُ عَلَى فُكَاكِ نَفْسِهِ وَيَخْصُ بِذَلِكَ  
أَهْلَ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ وَ
7. حَفْظَةَ الْقُرْآنِ فَإِنَّ سَهْلَ اللَّهِ وَعَدَمَ الْإِسْرَى فَيُصْرَفُ الْمَغْلَى فِي  
الْبَيْتَانِ وَالْأَرَا
8. مَلِ الْمَسَاكِينَ وَأَبْنَاءَ السَّبِيلِ وَالْحَقَّ بِهَا وَأَوْقَفَ الْعَبْدَ  
الْفَقِيرَ إِلَى اللَّهِ سَرَّحَكَ
9. السُّدُسَ مِنَ الْجَدِيدَةِ الْمَعْرُوفَةِ بِمَرْحَى (بِمَرْج) حِرَاسَةِ عَلَى مَنْ  
تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ فِي هَذَا الْوِ
10. قَفْ مَنْ غَيْرِ شَيْءٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْقَافِ أَوْ بَدَلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ  
فَاتَّمَا أَتَمَّهُ عَلَى الَّذِينَ

11. يُبَدِّلُونَهُ وَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ وَدَخَلَ فِي سَخَطِ اللَّهِ وَفِي نَمِّ

الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ وَمَنْ يَتَعَدَّ

12. حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ وَكَانَ عِنَارُهُ ذَلِكَ عَلَى يَدِ

العبد الفقير الى الله سرخك

„Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Erbarmenden! Der Herr, der König, der Weise, der Gerechte, der durch Gott Gestärkte, der Ueberwinder der Feinde, der Siegreiche, der Glaubenskämpfe, der Tapfere, der Ausgezeichnetste unter den Mekka-Pilgern, der Helfer der Religion, das Schwert des Islâm, der Held von Syrien, Alp-Gâzi (der tapfere Krieger), der Ilkâbek, der Atâbek des Abû Mansûr, Anar, die Stütze des Fürsten der Gläubigen, hat angeordnet den Bau dieses Backofens und dieser gesegneten Mühle. Er hat beide vermacht und gestiftet zur Ehre Gottes des Allerhöchsten und ihre Einkünfte zur Auslösung der Muslimen aus den Heeren der Ungläubigen bestimmt, nämlich für diejenigen, welche keine Angehörigen haben und sich selbst auszulösen nicht im Stande sind. An dieser Stiftung haben ausschliesslich die orthodoxen Sunniten und diejenigen Theil, welche den Korân auswendig wissen. Wenn aber Gott die Verhältnisse bessert und es keine Gefangenen mehr giebt, so sind die Einkünfte für die Waisen, Wittwen, Armen und Reisenden zu verwenden.

Und der gottesbedürftige Knecht Surchak hat hinzugefügt und gestiftet das Sechstel von el-Gudeida, welches bekannt ist unter dem Namen Merg — (?), zu Gunsten der in dieser Stiftung vorbenannten Personen. Wenn irgend jemand etwas an diesen Stiftungen ändert oder „etwas Andres an dessen Stelle setzt, nachdem er's vernommen hat (der wisse): die Schuld davon fällt nur auf diejenigen, welche solches thun<sup>1)</sup>, und der Uebertreter thut sich damit selbst Unrecht“<sup>2)</sup> und zieht sich dadurch Gottes Zorn und den Tadel Hasan's und Husein's zu. „Wenn irgendwelche Menschen die Bestimmungen Gottes übertreten: solche sind die (vorzugsweise) Ungerechten“<sup>3)</sup>. Dieser Bau erfolgte unter der Werkleitung des gottesbedürftigen Knechtes Surchak.“

Wie man also sieht, gehört die Inschrift in die Zeit des aus der Geschichte der Kreuzzüge bekannten Verwesers des damascenischen Reichs, Anar, welcher im Jahre 544 d. H. (= 1149

1) Korân, Sûre II, 177.

2) Korân, Sûre II, 231 und LXV, 1.

3) Korân, II, 229.

n. Chr.) starb. Bevor ich nun auf die zu dieser Persönlichkeit und unserem Schriftdenkmal in Beziehung stehenden historischen Begebenheiten näher eingehe, will ich in Kürze einige Bemerkungen über den inscriptionellen Theil vorausschicken.

In der zweiten Schriftzeile begegnet uns der von Reinaud nicht entzifferte Titel *اعر الحج*, welchen ich *اعر الحج* „der Ausgezeichnetste unter den Mekka - Pilgern“ gelesen. Man könnte ihn ebenso gut *اعر الحج* deuten. Dies bleibt also unentschieden.

Ich gestehe übrigens, dass mich beide Lesarten wenig befriedigen; denn die Elemente der ersten Gruppe stellen sich eigentlich als *ناعر* oder *ناعى* dar. Ein Alef in der Form von *ل*, wie es bei *أمر* angenommen werden müsste, lässt sich schwer in einer syrischen Inschrift dieser Zeit denken, wie es ja auch an einem Analogon dazu in dem vorliegenden Schriftstücke selbst mangelt. An ein etwaiges *أمير الحج* oder *أمير الحج* ist aber schon gar nicht zu denken. — In dem darauf folgenden Titel *معين الدين* „Helfer der

Religion“ steckt der von dem Emir Anar geführte Lakab, wie er auch bei den arabischen Historikern heisst, und den Wilhelm von Tyrus (Lib. XVI, Cap. 8) durch Mehenedia wiedergibt.

Die vierte Zeile beginnt mit dem für Reinaud gleichfalls räthselhaften *يلكابي*. Es liegt darin offenbar der bekannte Titel *ايلكا* oder *ايلكاه*, bei Vullers, Lex. pers. u. d. W. „nomen dignitatis, quo munus summi praefecti insignitur.“ Näheres darüber findet sich bei Quatremère, Hist. des Mogols de la Perse par Raschid-ed-din, I, p. LV, wo wir auch mit dem *امير ايلكاه*, einer arabischen Paraphrase des *ايلكابى*, bekannt werden. Dass in unserer Inschrift diese letztere Form mit Auslassung des Alef *يلكابى* geschrieben steht, darf nicht befremden; Handschriften und Münzen des VI. Jhdts. d. H. bieten nicht selten in ähnlichen Fällen derlei Versehen, wie z. B. in dem bekannten Titel *ايل غازى*, der zuweilen *يلغازى* geschrieben wird, was freilich auch keinen veränderten Sinn giebt. Wenn wir also in dem vorliegenden Worte den Titel *ايلكابى* *Ilkâ-bek* für Anar anerkennen, so entspricht derselbe mit voller Uebereinstimmung eben jener Würde, welche Wilhelm von Tyrus diesem Emir mit den Worten: „... *Damascenorum princeps militiae et regis procurator negotiorum* . . .“ beilegt <sup>1)</sup>.

1) Lib. XV. Cap. 7. — Lib. XVI. Cap. 26. Im französischen Text „comestables et garde del royaume“. Also ganz dasselbe wie das *صاحب* *القيم* *بتدبير* *الدولة* und *جيش دمشق* der arabischen Quellen.

Die ganze nächstfolgende Gruppe hat Reinaud verlesen. Er giebt sie nämlich durch *أتابك أبي منصور ابن عمدة أمير المؤمنين* und übersetzt: „Atabek (Gouverneur), Abou-Mansour, fils de la colonne (!) de l'émir des croyants“, wodurch die Inschrift einem Atabek Abû Mansûr zugewiesen erscheint. Aus meiner Entzifferung ist dagegen ersichtlich, dass Anar der Atâbek, d. h. Major-domus, des Fürsten von Damascus war, dessen Kunja in „Abû Mansûr“ uns vorliegt, die aber, so weit mir die Quellen zugänglich sind, nirgends erwähnt wird. Der Umstand also, dass Reinaud das *أبي* aus *أنر* Anar verlesen, hat die richtige Zuthellung der Inschrift seinerseits vereitelt. Was nun den Namen *أنر* anlangt, so habe ich ihn *أنر* Anar gelesen. Die Quellen weichen jedoch in seiner Orthographie und Aussprache erheblich von einander ab.

Ibn Challikân, ed. Wüstenfeld No. 121, schreibt *أنر* Unuz; Ibn el-Furât <sup>1)</sup>, II. Band, Bl. 89 rev. *أنر*, Bl. 191 rev. und III. Bl. 18 av. *أنر*, und in dem Recueil des Historiens des Croisades, Hist. orien-

taux I. B. p. 467 *أنر* Onar. Wilken und Weil haben sich für die Lesart *أنر* Anar entschieden; was mich betrifft, so halte ich dieselbe schon desshalb für die allein richtige, weil Wilhelm von Tyrus a. a. O. den Namen durch Ainardus (franz. Aynart) wiedergiebt. Uebrigens, glaube ich, ist es aus den Handschriften leicht zu erklären, wie *أنر* in *أنر* sich verwandeln konnte. Die besseren Manuscripte der älteren Zeit pflegen bekanntlich in der Regel den Buchstaben *ر* Rê zum Unterschiede von *ز* Zê mit einem Unterscheidungszeichen, dem sogenannten *هـ ملة* zu versehen. Dasselbe besteht in dem über den Buchstaben gesetzten Zeichen *ٲ*, *ٴ* oder *ٵ*. Die beiden letzteren werden nur nach einem gewissen Gesetze angewandt: nämlich das erstere *ٴ* nur dann, wenn das Zeichen für das *Gezm* *ٵ* ein geschlossenes Ringelchen ist; das letztere *ٵ* aber, wenn umgekehrt das *Gezm* mit offener Form *ٴ* geschrieben wird. Da diese also auch zur Unterscheidung bestimmten Zeichen aus der ursprünglichen *Gezm*-Abbreviatur *ع* = *ج* in rein conventioneller Weise sich herausgebildet haben — wie solches aus den alten Handschriften nachgewiesen werden kann — so wird es begreiflich, wie die beiden Werthe dieser Zeichen von den Bücherabschreibern oftmals verkannt werden konnten und dadurch zu Verderbnissen in den Lesarten Veranlassung gegeben haben. Ja, der oft winzige Schriftkörper der genannten Zeichen hat in Folge des Zusammenfließens der Tinte

1) Handschr. der k. k. Hofbibl. in Wien.

selbst zur Verwechslung mit diacritischen Punkten geführt, wie ich dies mit vielen handschriftlichen Beispielen zu belegen vermöchte. So dürfte denn auch unser *انر* oder *انر* auf gleichem Wege zu *انر* geworden sein. — Am Schlusse der Zeile begegnet uns ein Fehler der Inschrift: es steht dort *اوقفهما* statt *اوقفهم*, wohl ein Versehen des Steinmetzen.

In Beziehung auf die fünfte Zeile ist wieder ein Versehen Reinaud's zu verzeichnen. Er las nämlich das nach *وجعل* folgende Wort

*مساعها*, indem er *مَسْعَى* les revenus übersetzt, was jedoch mit der etymologischen Bedeutung desselben unvereinbar ist. Die Lösung giebt sich einfach. Die Buchstabenelemente stellen sich nämlich bei genauerer Betrachtung als *مساعها* dar, wobei offenbar an der Basis die Verbindungslinie unterbrochen ist: also *مَسْتَغْلَهَا*. Dies bekannte Wort, dessen Bedeutung auf die aus einem vermieteten Hause, Felde u. s. w. bezogenen Einkünfte geht, wird nicht nur durch den Sinn gefordert, sondern es findet auch durch das *المَغَل* der siebenten Zeile seinen unabweislichen Beleg.

In der sechsten Zeile findet sich in Reinaud's Lesung *ونجم* für das, was ich durch *ويُخَصَّص* gebe. Ueber die Richtigkeit des letzteren kann kein Zweifel obwalten, wie überhaupt ein *ص* mit *م* in dieser Inschrift gar nicht zu verwechseln ist. — Die achte Zeile zeigt bei Reinaud wieder eine Lücke, die aber durch Herrn Geh. Hofr. Fleischer in einem Schreiben an mich glücklich ausgefüllt worden ist; sie betrifft das Wort *ألحق بها*, — eine stehende Redensart, wenn es sich in Beziehung auf Stiftungen darum handelt, dass dieselben von irgend woher einen Zuwachs erhalten haben. Ich verweise z. B. nur auf *Ḳoṭb-ed-din's* Chronik der Stadt Mekka ed. Wüstenfeld, III, p. ۳۱۴, wo es heisst: *واوقفها وألحقها باوقاف الخ* u. s. w. —

Dieselbe Zeile bringt uns nun den Namen des Werkleiters bei dem Bau und Vermehrers der Stiftung. Reinaud giebt ihn durch *سرحد* Sarḥad; ich habe ihn aber schon in der Erklärung der Inschrift *سرخى* Surchak gelesen und S. 71 als persisches Diminutiv mit „der kleine Rothe“ übersetzt. Dabei kann es auch jetzt noch verbleiben, wie Rey's Copie erweist. Vielleicht hat es Interesse bei dieser Gelegenheit zu erwähnen, dass gerade zur Zeit unsrer Inschrift neben dem Gebrauch, persische Nomina propria



durch Anhängung des Deminutiv-Suffixes ك zu bilden, auch arabische Eigennamen mittelst desselben Suffixes in persische Deminutiva häufig verwandelt wurden, z. B. Abû Ġa'far in Bâ Ġa'farak (der kleine Abû Ġa'far), 'Alî in 'Aliak (der kleine 'Alî), Hasan in Hasanak (der kleine Hasan) u. s. w.<sup>1)</sup>.

Die neunte Zeile enthält die Stiftung Surchak's: das Sechstel der Erträge eines Ortes „الجديدة“ bekannt unter dem Namen مرج. Den ersten Namen الجديدة hat Reinaud gar nicht entziffert, den zweiten aber مرجي gelesen. In meiner Publication der Inschrift (S. 108 f.) habe ich auf die bekannte quellenmässig von mir belegte Thatsache hin, dass die Stiftung der Erträge von Dörfern üblich war, sogleich an ein solches gedacht und in dem ersten Worte den Namen الجديدة el-Ġudeida d. i. Neudörfchen gefunden. Dabei dürfte es nun auch jetzt noch zu verbleiben haben, wiewohl man unter dieser Localität nur einen kleinern, mit Aeckern und Wiesengründen ausgestatteten Häusercomplex wird verstehen können. Aber meine frühere Vermuthung, durch welche die bezeichnete Oertlichkeit mit dem am Tigris oberhalb en-No'mânje gelegenen Dorfe el-Ġudeida (Merâsid, I, 244) in Verbindung gebracht wurde, fällt hinweg; ich bin vielmehr nach der jetzigen Vorlage gezwungen auf die von mir a. a. O. gleichfalls ausgesprochene Möglichkeit einer Lage des Ortes in Mittelsyrien zurückzukommen.

Der Schlüssel zur richtigen Bestimmung scheint mir nun eben in dem zweiten, von Reinaud مرجي gelesenen Namen zu liegen, der in meiner ersten „Copie“ leider ganz und gar unleserlich war. Ich nehme denselben für مرج, unter Zugrundelegung eines für den vorliegenden Ductus regelrechten Ausläufers des Final-Hâ. Die Theilung dieses Buchstabens in zwei Elemente, حى, nach dem Vorgange Reinaud's scheint nämlich um so weniger statthaft, als das Final-Jâ im rückläufigen Zuge nach mehrfachen Analogien der Inschrift nicht abwärts, sondern parallel mit der Grundlinie zu gehen hätte. Somit lese ich die ganze Stelle الجديدة المرج. Hieraus ergibt sich nun, dass مرج, welches nach dem Mu'ğem el-buldân IV B. u. d. W. الارض الواسعة فيها نبت كثير ist, als ein Regens zu fassen ist, dem das Rectum zu folgen hat; denn sonst müsste مرج als غير مضافة durch den Artikel determinirt sein, was aber deutlich

1) Ibn el-Furât, a. a. O. III. Bl. 27 a. zum Jahre 544 d. H.

nicht der Fall ist. Die folgende Wortgruppe stellt sich nun als حراسه dar, an deren Deutung als حراسه nicht gerüttelt werden kann, ohne dass jedoch dieses Wort in Genitivverbindung mit مرج eine nachweisbare Oertlichkeit darstellte. Trotzdem finde ich darin die Lösung des Räthfels. Wir haben es hier nämlich höchst wahrscheinlich mit einem unschwer zu erklärenden Schreibfehler des Steinmetzen zu thun. Wer eine grössere Menge von Inschriften und Handschriften aufmerksam durchgelesen hat, wird die Thatsache zu constatiren vermögen, dass die Schreiber sich nicht selten vom Schlusse eines Wortes zum Anfange des folgenden verirren; und zwar geschieht dies am häufigsten dann, wenn entweder die Finalzüge des vorangehenden mit den Initialen des nachkommenden Wortes identisch sind, oder wenn zwei aufeinander folgende Worte in den Anfangszügen sich gleichen<sup>1)</sup>.

Unsre Wortgruppe حراسه بمرج bietet nun solch einen Fall. Halt man dies fest und sieht man sich dabei in der Topographie des damascenischen Reichs um, so ist auch schon die Lösung gefunden. Von den vierzehn mit مرج zusammengesetzten Oertlichkeiten in Jâkût's Mu'tarik, ed. Wüstenfeld, p. ۳۴۳ gehören drei zum Gebiete von Damascus: Merg es-Suffar, Merg Râhiṭ und Merg 'Adrâ. Die beiden letzten liegen in dem lieblichen Thale Gûṭa. Auch unser „Merg . . . .“ werden wir dort zu suchen haben, und dazu passt nichts besser, als wenn wir es mit „Ḥarrân (حران), einem Dorfe in der Gûṭa von Damascus“ (Mu'gem a. a. O. II, p. ۳۳۲), in Zusammenhang bringen.

Ich denke also, dass man, gleichwie von 'Adrâ, einem Dorfe in der Gûṭa von Damascus, gesagt wird: واليها ينسب مرج عذراء „davon ist auch das dazu gehörige Merg 'Adrâ benannt“ (Mu'gem a. a. O. III, p. ۴۲۵), ein Gleiches von حران mit Beziehung auf unser مرج annehmen kann. Der Schreiber oder Steinmetz war nach seiner Vorlage in der Arbeit bis بمرج حرا gekommen, als er in den Irrthum verfiel, er stehe mit حرا schon in der zweiten Silbe des folgenden حراسه, wesshalb er ohne weiteres سه ansetzte. Ich glaube zur Unterstützung meiner Erklärung der sonst räthselhaft bleibenden Wortgruppe noch beifügen zu müssen, dass, wenn man

1) Am häufigsten ist der durch Ueberspringen herbeigeführte Wegfall eines Final- vor einem Initial-Alef, z. B. قرا ارسلان statt قرا ارسلان, امر المصريين statt امر المصريين u. s. w.

el-Gadeida mit einem Merg Harrân identificirt, dies um so glaubwürdiger erscheint, als auch الجديدة ein im Bezirke von Damascus, ja selbst in unmittelbarer Nähe der Gûta, wohlbekannter Name war und noch heutzutage ist. Nach dem Gesagten wäre also die fragliche Stelle der Inschrift so wiederherzustellen: .....السدس من

الجديدة المعروفة بمرج حران حراسة على من الخ

Die letzten drei Zeilen der Inschrift sind klar. Nur zu der Schlussformel على يد sei eine Bemerkung gestattet. Nach meiner ersten Lesung schien dieselbe durch زيارة (statt عمارة) eingeleitet.

Ich denke, Niemand hätte nach der mir vorliegenden „Copie“ dieses Wort anders zu lesen vermocht. Doch schien, wie mir von hochachtbarer Seite bemerkt wurde, eben die Formel على يد einer solchen Deutung zu widersprechen, indem sie nur eine, so zu sagen, handgreifliche Handlung auszudrücken bestimmt sei. Dem ist aber nicht so. Schon von den Münzdenkmälern her wissen wir, dass على يد auch eine weitere Fassung zulässt und ganz richtig im Allgemeinen mit „unter der Leitung“ übersetzt werden kann. So liest man in Ibn el-Wardî's Chronik, Bulâker Ausg., I, p. 149

فتحت مدينة دسنة على ; Sojûfi, Ta'rich el-Chulafâ, ed. Lees, Calcutta 1857 p. 39. : على

وفيهما أسلم الديلم على يد : 39. p. ; بيد الامير عبد الرحمن الخ

; الحسن بن على العلوى ; Ibn Chaldûn, Allgem. Gesch. Bulâker

Ausg. III, p. 425 : على يد

— u. s. w. نكبة باختيار على يد عضد الدولة الخ : 429. p. ; الأطروش

Durch die vorstehende Lesung und Erklärung ist also hinlänglich festgestellt, dass die Inschrift von Bosra, wie schon kurz bemerkt wurde, auf Veranlassung des damascenischen Reichsverwesers Mu'in ed-dîn Anar aufgestellt worden ist. Die Bedeutung dieses Mannes, sein thatkräftiges und erfolgreiches Eingreifen in die Kämpfe der Kreuzfahrer mit den Sarazenen, namentlich während des zweiten Kreuzzuges, sind durch Wilken's und Weil's Geschichtswerke bekannt. Hier aber gilt es noch besonders den Versuch einer genaueren Datirung der Inschrift auf Grund geschichtlicher Zeugnisse.

Anar hiess mit seinem vollen Namen Mu'in ed-dîn Abul-Hasan Jûsuf Anar, Sohn des 'Abdullâh Firûz. Er war ein Freigelassener des Fürsten Zâhir ed-dîn Toghîgin, des Gründers der Dynastie der

Beni Togtegin in Damascus, wo er bald zu den hervorragendsten Emiren gezählt wurde. Als Tâg el-Mulûk Bûri (Togtegin's Sohn) im J. 526 starb, ernannte dessen Sohn und Nachfolger Šams el-Mulûk Ismâ'il den Emîr Anar zu seinem Atâbek <sup>1)</sup>. Im Jahre 530 d. H. erhielt der Letztere von Šihâb ed-dîn Maḥmûd, dem Bruder und Nachfolger Ismâ'il's, das neuerworbene Ḥims (Emessa), welches aber schon 532 an Zengî verloren ging. Nach der kurzen Regierung des dritten Sohnes des Bûri, Šams ed-dîn (nach Ibn el-Furât, a. a. O. III. Bl. 76 a: Ġemâl ed-dîn) Muḥammed 533—534, ward Anar wieder Atâbek des Nachfolgers und Sohnes Muġîr ed-dîn Abak <sup>2)</sup>, des letzten Fürsten von Damascus aus dem Hause Togtegin's. In dieser Stellung blieb er bis zu seinem, Montag den 23. Rebf II. 544 d. H. durch Dysenterie (دُونطَارِيَا = *dysenteria*) erfolgten Tode <sup>3)</sup>.

Die wichtigste Begebenheit, welche sich während der Atâbek-schaft Anar's im Gebiete von Damascus zugetragen hat, war die vergebliche Belagerung der reichen und schönen Stadt durch die vereinigten Heere des deutschen Königs Konrad III und des Königs von Frankreich Ludwig VII 543 d. H. (= 1148 n. Chr.) An der Vereitelung dieses Unternehmens und der Rettung von Damascus hatte Anar keinen geringen Antheil. Besonders aber ist hier zu bemerken, dass jenes Ereigniss sofort ein anderes herbeiführte, welches mir für die Zeitbestimmung unsrer Inschrift von entscheidender Wichtigkeit zu sein scheint. Als bald nach dem Abzuge der beiden christlichen Fürsten aus dem heiligen Lande nämlich rückte Anar von Damascus aus in Ḥaurân ein und unternahm mit Unterstützung turkomanischer Hilfstruppen von hier aus zahlreiche Einfälle in das Gebiet des Königreichs Jerusalem, so lange, bis die Christen um Frieden zu bitten gezwungen waren <sup>4)</sup>. Dies geschah im Jahre 544 d. H., nicht lange vor dem Ableben des Atâbek <sup>5)</sup>.

1) Ibn el-Furat, Cod. 814 der Wien. Hofbibl. II. Bl. 40a.

2) Wilh. v. Tyrus, Lib. XVI, Cap. VIII. erwähnt dies mit den Worten: „... Mejeredin (مجير الدين), regis Damascenorum et procuratoris ejus Mehenedin (معين الدين), qui alio nomine Ainardus (انر) dicebatur ...“. Auf diesen Fürsten bezieht sich also die in der Inschrift genannte Kunja Abû Maṣṣûr, wie aus dem Nachfolgenden ersichtlich sein wird.

3) Ibn el-Furât, a. a. O. III Bl. 18 rev.

4) Er wurde auf zwei Jahre bewilligt.

5) Ibn el-Furât, a. a. O. III. Bl. 17 rev. ff. J. 544: لما كثر عيث الفرنج وافسادهم في الاعمال الدمشقية ونقصوا بذلك الهدنة التي كانت بينهم خرج الامير معين الدين صاحب جيش دمشق من دمشق ونزل بحوران وجعل يواصل الغارات الى بلادهم في كل يوم

Es scheint mir zweifellos, dass diese Begebenheit, d. h. der Aufenthalt Mu'in ed-din Anar's in Hauran, mit der in unsrer Inschrift erwähnten frommen Stiftung in engstem Zusammenhange steht; und so glaube ich nicht fehl zu gehen, wenn ich das Schriftdenkmal von dem eben genannten J. 544 d. H. datire.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass die Folgerungen, welche ich nach der ersten Lesung der Inschrift a. a. O. S. 97f. aus derselben für Geschichte des Mazjaditen Dobeis zog, hinfällig geworden sind, wogegen die übrigen historischen Darlegungen davon unberührt bleiben. Auch der epigraphische Theil, insoweit er nicht durch die hier gegebenen Berichtigungen in Wegfall kommt, kann, so glaube ich, bestehen; umsomehr, als die darin ausgesprochenen allgemeinen Regeln und palaeographischen Grundsätze nach richtiger Schätzung des Alters der Inschrift aufgestellt worden sind.

### Nachschrift

von

Prof. Fleischer.

Das beigegebene Facsimile der Inschrift ist die getreue Wiedergabe einer von Herrn Dr. Merrill, einem Mitgliede der American Palestine Exploration Society, während seiner Bereisung des Ostjordanlandes im J. 1875 abgenommenen Photographie, welche ich durch die Güte des Herrn Dr. med. John Wartabet in Beirut nebst einer Umschreibung des Textes der Inschrift in gewöhnliches Neschi und einer Notiz über Inhalt und Zeitalter derselben Ende October 1876 zugeschickt erhielt. Herrn Dr. Wartabet war die Veröffentlichung der Inschrift durch Rey und Reinaud in des Erstern Voyage dans le Haouran, Paris 1860, unbekannt geblieben, und selbstverständlich auch der uns schon längst privatim kundgegebene Entschluss des Herrn Professor Karabacek, den auf sehr unsicherer Grundlage von ihm früher gemachten Entzifferungs- und Erklärungsversuch durch eine neue Bearbeitung der Inschrift in unserer Zeitschrift mit Benützung der später hinzugekommenen Ma-

وليلة واستدعى جماعة من التركمان اطلق ايديهم في بلاد الفرنج  
وامدهم بالاموال فدخلوا بلادهم الى ان الجأؤهم الى طلب الصلح  
فصالحهم مدة سنتين . . . . . رجع الامير معين الدين انرا القاييم  
بتدبير دولة الملك مجير الدين ابق بن محمد صاحب دمشق  
من غزاة الى دمشق اصابه دوزنطاريا فتوفي يوم الاثنين ثالث وعشرين  
شهر ربيع الاخر من شهر هذه السنة الخ.

terialien und Hilfsmittel zu ersetzen. Bei dieser Sachlage konnte die Redaction von der ihr ertheilten Erlaubniss des Herrn Dr. Wartabet, seine Zusendung zu veröffentlichen, nicht füglich Gebrauch machen, da sie hierdurch der von ihr bereits angenommenen Arbeit des Herrn Prof. Karabacek vorgegriffen haben würde. Durch äussere Umstände verzögerte sich die Vollendung der letztern etwas länger, als wir erwartet hatten; wir sind aber dafür reichlich entschädigt worden durch die von Herrn Prof. Karabacek bei längerer Beschäftigung mit der Inschrift entdeckte richtige Lesung des Eigen-

namens **آئر**, — bis dahin für **ابن** gehalten —, und die hauptsächlich hierdurch gewonnene Sicherung der geschichtlichen und chronologischen Stellung der ganzen Inschrift. Ich glaube noch ausdrücklich bemerken zu sollen, dass Prof. Karabacek's Lesung und Erklärung durchaus unabhängig von Dr. Wartabet's Transcription ist. Zum weitaus grössten Theile stimmen beide Lesungen mit einander überein; bei den wenigen Abweichungen scheint das Recht meistens auf Seiten des Wiener Gelehrten zu sein. Zu weiterer Erwägung empfehlen wir jedoch das von Dr. Wartabet in der fünften Zeile dem **حبوس** vorgesogene **حبوس**, das von ihm statt **حراسة** vermuthete **جراشة** (Gerasa) und das **دم** seiner Transcription statt

**لم** vor **الحسن والحسين** „der macht sich zum Mitschuldigen am Blute (Todo) Hasan's und Husein's“.

## Zur Erklärung der Sāsānidenmünzen.

Von

Th. Nöldeke.

Wenn ich im Folgenden ein paar neue Deutungen schwieriger Wörter auf Sāsānidenmünzen vorlege, so erkläre ich von vorn herein, dass ich mich nur gelegentlich, durch historische und sprachliche Studien veranlasst, ein wenig mit diesen Münzen beschäftigt habe und mich in keiner Weise als Kenner ausbebe. Mein Material beschränkt sich fast ganz auf die Abbildungen aus der Bartholomäi'schen Sammlung<sup>1)</sup>, und ich kenne nur einen kleinen Theil der neueren Literatur über dies wissenschaftliche Gebiet.

Auf der Rückseite der älteren Sāsānidenmünzen steht durchweg ausser dem Namen des Königs eine Buchstabengruppe, welche man כוראזי zu lesen pflegt, ohne dass für ein solches Wort ein genügender Sinn nachweisbar wäre. Ich glaube auf allgemeine Zustimmung rechnen zu können, wenn ich כוראזי lese. Auf den Münzen Ardesîr's steht also z. B. ארדשטר כוראזי („das Feuer des Artachšathr“; die Inschrift giebt einfach die Erklärung zu dem abgebildeten Feueraltar, in welchem wir wohl ein ganz bestimmtes Heiligthum zu erkennen haben, nämlich das نار اردشیر (in Ardesîr Churre?), bei welchem noch der letzte Jezdegird durch die Bewohner von Istachr gekrönt ward (Tabari). Die Nachfolger ahmten dann diese Bezeichnung nach.

Ich war auf diese Deutung gekommen, noch ehe ich wusste,

1) Collection de monnaies Sassanides de feu le lieutenant-général J. de Bartholomaei, publiée par B. Dorn. II éd. St. Pétersb. 1875.

2) Sämmtliche Pehlevischriften bezeichnen x und x durch denselben Buchstaben. Graphisch ist derselbe eigentlich ein 𐬭; doch empfiehlt es sich aus bestimmten Gründen, ihn durch 𐬭 zu umschreiben. Etwas ganz Anderes ist es, wenn im Pehlevi der Bücher, wie schon manchmal auf den späteren Münzen, die Zeichen für x und 𐬭 rein äusserlich ihren Zügen nach zusammenfallen.

dass später statt  $\text{זי כורא}$  auch dessen iranisches Aequivalent  $\text{اورر}$  erscheint<sup>1)</sup>.

Man könnte meinen, zu Ardešīr's Zeit sei wirklich jene Inschrift noch ihrem semitischen Laut entsprechend zu lesen. Nun finden wir aber auf der Vorderseite seiner Münzen schon rein iranische Construction und iranische Endungen: wenn wir aus zwingenden Gründen annehmen müssen, dass z. B.  $\text{מלכאן מלכא}$  niemals *malkān malkā*, sondern immer  $\text{شاهان شاه}$  ausgesprochen ist<sup>2)</sup>, so werden wir auch in  $\text{זי כורא}$  ein Ideogramm für  $\text{اورر}$  sehen. Das altaramäische (in jener Zeit nicht mehr übliche)  $\text{זי}$  entspricht hier wie auf den Inschriften genau dem pers.  $\text{z}$  (wie  $\text{זים}$  auch noch in dem bekannten Glossar, das Hoshangdji und Hang herausgegeben haben, durch  $\text{זי} = \text{z} + \text{am, jam}$  erklärt wird)<sup>3)</sup>. Für  $\text{כורא}$  (oder vielmehr da  $\text{כורא}$ <sup>4)</sup> geschrieben) giebt das Glossar 1, ult. die Aussprache *ātas*<sup>5)</sup>, was dasselbe bedeutet wie  $\text{اورر}$  (auch im Pehlevi der Bücher  $\text{اورر}$ , das oft falsch *atam* gesprochen wird; np. *ādkar*).

Darin, dass die einzelnen Buchstaben auf der Rückseite der späteren Sāsānidenmünzen die Prägstätten bezeichnen, scheint mir Mordtmann entschieden Recht zu haben. Auch im Einzelnen hat er m. E. manche dieser Orte endgültig festgestellt, so  $\text{אמאדאן}$  *Amadān* (Pesh.  $\text{امدادان}$ ), *Hamadkān*;  $\text{רס סטכר}$  *ro Stacker*, arab.  $\text{اصطخر}$ ;  $\text{אסאדאן}$  *Aspadān* (Aspadana) u. s. w., und als eine sehr verdienstliche Entdeckung betrachte ich seine Deutung von  $\text{בבא}$  „Pforte“ d. i. Residenzstadt. Als Aussprache dieses Wortes wäre selbst dann der wahrscheinlich, wenn dieses nicht ausdrücklich durch das Glossar 2,  $\text{ז}$  bezeugt wäre<sup>6)</sup>. Natürlich lässt uns aber die Möglichkeit.

1) Ob das Fehlen des  $\text{ז}$  und  $\text{י}$  auf manchen Exemplaren ursprünglich oder nur eine Folge der Abnutzung ist, kann ich nicht entscheiden. Die Aussprache konnte das  $\text{z}$  allerdings auch ohne schriftliche Darstellung leicht ergännen, wie das ja auch im Pehlevi der Bücher oft möglich ist.

2) Semitisch heisst der Perserkönig  $\text{מלך מלכא}$ , wie auch Odemath auf

der Inschrift de Vogüé nr. 26  $\text{מלך מלכא}$  genannt wird.

3) S. S. 15, 3. In der folgenden Zeile ist als Erklärung von  $\text{זי}$  natürlich  $\text{זי}$  zu lesen. Das einfache  $\text{ז}$  ohne Pronominalaffix scheint in den Büchern nicht mehr vorkommen. S. West's Glossar zum Mišchāreš s. v.  $\text{ז}$ .

4) Da das Pehlevi die Zeichen, welche ursprünglich  $\text{ז}$  und  $\text{י}$  bedeuten, ganz durcheinander gebraucht, so lässt es sich kaum, bei der Unsicherheit daraus Rücksicht zu nehmen, ob  $\text{ז}$  oder  $\text{י}$  geschrieben ist.

5) Wie erklärt sich  $\text{אסאדאן}$  ātas des Glossars, wenn ātas erst entstanden sein kann?

6) Das anlautende  $\text{ā}$  ist in  $\text{האבא}$  wie in  $\text{האבא}$   $\text{אבא}$  z. B. m. nicht ausgedrückt, als die semit. Wörter bei ihrer Reception eben in semitischer Orthographie beibehalten wurden; bei iranischen Wörtern wird dagegen auch im Anbau  $\text{ā}$  fast stets durch  $\text{ā}$  bezeichnet.



solche Monogramme auf verschiedene Namen zu beziehen — zumal bei der Mehrdeutigkeit mancher Schriftzeichen, der Liederlichkeit der Ausführung und der starken Abnutzung — durchaus nicht immer zu voller Gewissheit kommen. Gegen einige von Mordtmann's Erklärungen habe ich positive Bedenken. Ich will von diesen nur die besprechen, für welche ich wahrscheinlichere glaube bieten zu können. Ich bezeichne die Monogramme mit den Zahlen, die sie bei Mordtmann Z. D. M. G. XIX S. 398 ff. führen.

Nr. 15 אור Mordtmann sieht hierin „Otene“, „Jutia der Keilinschriften“. Ich weiss nicht, ob in irgend welchen Keilinschriften noch ein anderes Jutija vorkommt als das in der Dariusinschrift von Behistūn genannte in Ostpersien oder Kermān, womit man längst die *Ὀὔτιος* Herodot's zusammengebracht hat; jedenfalls hat dies Land mit *Ὠζαγγή* am Araxes (Steph. Byz.) nichts zu thun. Der Name scheint früh verschollen zu sein; er würde übrigens auch wohl noch im Pehlevi mit einem *ʾ* anlauten. Und statt des armenischen Otene, dessen orientalische Namensform kaum bekannt sein dürfte, ist es doch gerathener einen Ort im eigentlichen Irān zu suchen, zumal die betreffende Münzstätte noch bei Artaxerxes III, der jene entfernten Lande nie beherrscht hat, und selbst noch im 12. Jahr des Jezdegird III vorkommt (Barthol. XXXI, 12). Viel näher liegt es, אור zu lesen und dies zu einem der mit ארדהשחר gebildeten Ortsnamen zu ergänzen; zunächst denkt man dabei an *Ardašīr churre*, das im Pehlevi wohl ארדהשחר הורר zu schreiben wäre. Dass im Jahre 64 $\frac{3}{4}$  n. Ch. in diesem Bezirke noch für den Perserkönig gemünzt wäre, vertrüge sich wohl mit den Angaben Belādhori's 386 ff.

In יד (nr. 10) möchte ich eine der Zusammensetzungen mit *weh* (np. به) sehn. Zunächst denkt man an به اردشیر (arab. بهرسيه) = Seleucia, (über welchen Namen ich ein reiches Material beibringen könnte, das ich jedoch für eine ausführlichere Behandlung aufspare); doch weiss ich nicht, ob man so unmittelbar gegenüber Ctesiphon (כּת) schon wieder eine Münzstätte annehmen darf. Der gleichnamige Ort in Kermān (arab. بَرَسِيه) ist wohl zu unbedeutend, um in Frage zu kommen. Dagegen kann man auch an die Bezirke بهمن اردشیر oder بهقباذ denken. Zu unterscheiden ist hiervon allem Anschein nach das Zeichen יד. In יד (nr. 25) hat Mordtmann wohl mit Recht *Nihāwand* erkannt, dessen *z* schon durch die älteste Form *Nīqavávda* (Ptol.) bezeugt ist.

Dass יר (nr. 21) *Rai* wäre, ist mir sehr unwahrscheinlich, denn keine bekannte Form des Namens dieser Stadt hat ein *w*.

Dagegen passt יר ganz auf *Rēw Ardašīr* ريو اردشیر, syr. ܪܝܘ ܐܪܕܝܫܝܪ.

Assem. III, I, 127; 136 (7. Jahrh.) oder 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 eb. III, I, 15; 176<sup>1)</sup>, arab. ريشهر, oder رشه, (Belādhori 387, vgl. Bekri I, 391). Für *Ras* bin ich dagegen sehr geneigt, die Buchstaben in Anspruch zu nehmen, welche Mordtmann 𐭠𐭣 liest (nr. 9) und nicht recht zu erklären weiss. Der zweite Buchstabe hat nämlich dieselbe Form wie der mehrfach im Namen *Chosrau* vorkommende, welcher sich von einem nicht nach rechts annectierten 𐭠 durch den langen unteren Strich unterscheidet<sup>2)</sup> und in dem etymologisch durchsichtigen, aus verschiedenen Perioden und in verschiedenen Literaturen bezeugten Namen unmöglich ein *d* vorstellen kann<sup>3)</sup>. Ich möchte eben in dem seltsamen Buchstaben eine eigenthümliche Form des finalen *ı* sehn und in Uebereinstimmung mit einer im Buch-Pehlevi (neben 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥) vorkommenden Schreibweise (Haug, Essay on Pahlavi 145) 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 lesen; das *ı* ist hier in derselben räthselhaften Weise angehängt wie in manchen andern Namen. Wesentlich dasselbe ist 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, wie der mythische König im Bundihis geschrieben wird,

denn 𐭠𐭣 steht hier wie in 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 = 𐭠𐭣𐭥 u. s. w.<sup>4)</sup>. Vielleicht ist es erlaubt, in jenem Buchstaben ein doppeltes Jod zu sehn, welches etwa eine Besonderheit des Lautes in oder nach dem Diphthong ausdrücken sollte. — Zu der Erklärung jener Gruppe durch *Rai* passte gut die damit bezeichnete Münze des 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 (*Bistām* oder *Gustām*), Z. D. M. G. XIX, 482; denn dieser Empörer, der mütterliche Oheim des Chosrau II, welchem er selbst zum Thron verholten, hatte eben seinen Sitz in dem Theil Mediens, der an Tabaristan grenzt und dessen Hauptstadt *Rai* war.

Gegen die Deutung von 𐭠𐭣 durch *Abeward* (auch 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, *بیورد*, genannt) habe ich starke Bedenken. Zunächst ein orthographisches. *Anavaq[α]τιχ* im Auszug des Isidor von Charax, *Apavortene* bei Plinius<sup>5)</sup> (wohl auch aus Isidor) deuten darauf, dass der zweite Buchstabe etymologisch ein *p* war, und bei der Zähig-

1) Verschieden 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 in dem Martyrologium, das Wright herausgegeben hat S. 11 (4. Jahrh.). — Das Schwanken der Formen mit *š* und *ı* im Syr. und Arab. deutet auf persisches *é*.

2) Noch stärker ist der Unterschied auf der Goldmünze Barthol. XXIV nr. 45.

3) Willkürlich, wie es nach Mordtmann's Worten a. a. O. S. 408 scheinen könnte, sind natürlich auch nicht die stärksten Veränderungen persischer Formen. Nur muss man sich hüten, Unformen wie Palasch (mit *p* statt *b* oder eigentlich *w*), Pura (mit *p* statt *b*) u. s. w. zu gebrauchen.

4) Das dies nicht bloß graphisch war, sondern eine mundartliche Aussprache darstellte, zeigt das arab. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 für 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, *Καβάδης* (resp. *Κωάδης*). — Ob die gewöhnliche Schreibung des Namens Chosrau auf den Münzen als 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 oder 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 aufzufassen, ist mir nicht klar.

5) S. Müller zu Isidor, Geogr. Min. I, 252, wo auch die Entstellungen bei Ptol. besprochen werden.

keit, mit welcher das Pehlevi in der Schrift alte Formen, speciell die Tenuen zwischen zwei Vocalen, festhält, unbekümmert um die Erweichungen in der Aussprache, hätten wir hier also 𐭠𐭡 zu erwarten. Ferner kommt 𐭠𐭡 bei Königen vor, von denen es zweifelhaft ist, ob sie das am nördlichen Abhang des Randgebirges gelegene, sehr exponierte Abêward besessen haben. Das allerdings bedeutend östlichere Tâlekân war schon von Pêrôz als Preis für die ihm bei seiner Thronbesteigung geleistete Hülfe den Ephthaliten

(قَيْتَال, arab. هَيْاطَلَة; auch Kûsân und bei den Byzantinern „weisse Hunnen“) abgetreten (Tabari). Nach der furchtbaren Schlacht gegen dies Volk, in welcher Pêrôz selbst fiel, werden die Sieger bedeutend um sich gegriffen haben <sup>1)</sup>, und Balâs, der nie sehr fest auf dem Throne sass, dürfte kaum in der Lage gewesen sein, in der genannten Stadt Münzen zu prägen. Aehnlich steht es mit Gâmâsp <sup>2)</sup>. Fest hergestellt ist die Autorität des Reiches im Nordosten wohl schon durch Kawâdh; vollständig aber, nachdem die Macht der Ephthaliten den vereinten Angriffen des Chosrau I und des Châkân der Türken erlegen war. Endlich spricht die relative Häufigkeit von 𐭠𐭡 gegen eine so entlegene Stadt. Unter den sonst möglichen Deutungen möchte sich wohl am meisten die auf *Abresêhr* ابرشهر empfehlen, eine nicht seltne Benennung von *Nîsâpûr*. Da als Bedeutung ausdrücklich „Wolkenstadt“ angegeben wird (Jaq. s. v.), so ist hier *b* als zweiter Laut ursprünglich. Für 𐭠, das Mordtmann auf Nîsâpûr zu beziehen geneigt ist (nr. 20), wäre dann eine andre Deutung zu suchen.

Auf einer Münze des Kawâdh (Barthol. XXI nr. 58) steht 𐭠𐭡𐭠, was wohl *Bost* am Hindmünd ist. Bistâm in Comisene wäre im Pehlevi mit anlautendem 𐭠 zu schreiben.

1) Die Herstellung des status quo ante bellum durch سوخرا (سوфра) sieht wie eine zur Befriedigung der Nationaleitelkeit gemachte Erfindung aus; man wird an die Verhinderung des schmählichen Vertrages mit den Galliern durch Camillus bei Livius erinnert. Jedenfalls ist der Erfolg jenes persischen Grossen sehr übertrieben.

2) Beiläufig bemerke ich, dass der Name dieses Königs auf den Münzen 𐭠𐭡𐭠 resp. 𐭠𐭡𐭡𐭠 zu lesen ist, ganz wie im Pehlevi der Bücher (Ardavir. 11, 2) geschrieben wird. Das *Jod* wurde hier aber wie ج gesprochen, s. Z. D. M. G. XXX, 755.

## Notizen und Correspondenzen.

### Die Dynastie der Danischmende.

Von

Prof. Karabacek.

In dem soeben vollendeten XXX. Bande unsrer Zeitschrift S. 467 ff. veröffentlicht Hr. Dr. A. D. Mordtmann sen. ein bilingues Kupferstück der obengenannten Dynastie. Ich erlaube mir zu bemerken, dass diese merkwürdige Münze schon im J. 1792 von Adler in seiner *Collectio nova numorum cuficorum* veröffentlicht und Tab. VII n. CXVI abgebildet, allerdings aber von ihm nicht richtig bestimmt worden ist. Ich freue mich indess, dass Herr Dr. Mordtmann der Ausführung meiner längst gehegten Absicht, das Stück nach Adler's Abbildung der Dynastie der Danischmende zuzutheilen, durch seinen gediegenen Aufsatz zuvorgekommen ist. Der daselbst befindlichen Mittheilung des Hrn. Geh. Hofr. Dr. Stickel, dass das Jenaer Cabinet noch eine zweite Münze der genannten Dynastie besitzt (die Hr. Dr. Mordtmann a. a. O. S. 486 auch wirklich beschreibt), füge ich mit Vergnügen hinzu, dass ich auch noch ein drittes, wiederum schon längst publicirtes Stück kenne. Es findet sich in Frähn's *Novae Symbolae etc.* (1819), Tab. II. n. 9, welcher mit dem schlecht erhaltenen Exemplar nichts anzufangen wusste. Wer eine harte Nuss knacken will, sehe sich die Abbildung Frähn's an, bevor er sie mit der Entzifferung vergleicht, die ich hier gebe:

Av. الملك العادل

نظام الدين ياغى بصال (١)

بن ملك غازى

.....

Rev. Ein nach rechts gekehrtes Menschenhaupt, wie es scheint eine Imitation des bekannten mit der Löwenhaut bedeckten Kopfes der Münzen Alexander's d. Gr.

Umschrift: (بن) الدانشمند الطيلو . . . المومنين (?)

Die Münze gehört also dem Nizâm ed-dîn Jâgî Başân (537—562 d. H.) an. — Die Münzorthographie des بسان kommt dem باسان der Chroniken gleich, da das türk. Verb. sowohl باصمق als باصيف geschrieben wird. Aber auch die Schreibart بسان von باغى بسان für dasselbe Zeitwort ist zulässig, wie باغى بسان, der Name des nach der Eroberung Antiochiens durch die Kreuzfahrer im J. 1098 umgekommenen Herrn dieser Stadt, bezeugt. Die Handschriften geben ihn oft falsch باعى سيان oder باغى سيان, woraus sich bei Wilken Gesch. d. Kreuzzüge I, 173 ff. ein Baji Sejan, und bei Weil, Gesch. d. Chal. III, 149 ff. ein Baghi Sijan erklärt.

### Ueber einige neugriechische Ausdrücke.

Von

K. Himly.

In dem im Jahrgange XXVIII der Zeitschrift S. 583 (in den Bemerkungen „über die griechisch-türkische Mischbevölkerung um Mariupol“ von Herrn Generalconsul Dr. O. Blau) und im Jahrgange XXIX S. 166 von Herrn Director G. Stier erwähnten *agrikou* sieht man ein Beispiel, wie die neuere übereinstimmende Aussprache der Laute *oi, u* (und *η*, wie ich gerade in Bezug auf diesen Fall hinzufügen möchte) die Griechen selber in der Ableitung mancher Wörter unsicher machen konnte. Die an der letzteren erwähnten Stelle angeführte Bedeutung *ἀγροικοῦν* = „die Sprache des Landmannes sprechen“<sup>1)</sup> leuchtet sofort ein, obgleich die Endung *—ίζων* klassischer zu sein scheint. Anders möchte es sich mit der übertragenen Bedeutung „die Sprache des Landmannes verstehen“ und dann sogar „verstehen“ überhaupt verhalten. Dazu kommt der Umstand, dass *ἀγροίκτης* „unerhört“ bedeutet, während es doch *ἀναγροίκτης* (wie *ἀνάκουστος*) lauten müsste, wenn das *α* in *ἀγροικοῦν* zum Stamme gehörte. Dass aber die Griechen überhaupt den Zusammenhang mit *ἀγροικός* nicht immer empfinden, beweist die aus Ducange entnommene Lesart *ἀγρουκάω*. Nach Ablösung des *α*, welches ich vorläufig als Zusatz annehme, bleibt die Wurzel *γροικ*, *γροικ*, *γροικ* oder *γρηκ*. Dass das *γ* öfter statt *β* oder *υ* eintritt, dafür ist der Name *Ἐγριπος*, später *Ἐγριπος*, wohl das

1) Bekanntlich hat das Neugriechische den Infinitiv eingebüsst. Obige Wortbildung kommt z. B. in dem berühmten bald Rhigas, bald Korais zugeschriebenen *Θούριος*, „Ὡς πότε, παλληκάρια“ . . . vor in dem Satze: *Καὶ ἡμεῖς τοῦ πολέμου τὴν τέχνην ἀγροικοῦν* . . . „Und so viele die Kunst des Krieges verstehn.“

beste Beispiel, welcher in seiner letztern Gestalt, muthmasslich in der Verbindung *εἰς τὸν Ἑγρίπον*, zu der italienisch klingenden Neubildung Negroponte Veranlassung gegeben hat (s. Ellissen, Polyglotte der europäischen Poesie S. 279 Anm.). So kommt man auf die Vergangenheit von *εὐρίσκω*, *βρίσκω*: *εὐρηκα*, mit späterer Verschiebung des Tones *εὐρηκα* (*evrika*, *vrika*, *grika*, die ich, da mir augenblicklich thatsächliche Beispiele aus der Literatur mangeln, als Zwischenstufen annehme) und findet *γρίκω* „ich empfinde“, *γροικέω*, *γρικέω* „ich höre, empfinde, verstehe“ in Laut und Bedeutung vollkommen zu einander passend. Wie der Deutsche aus finden mit ent-empfinden machte, so bildete der Neugriechen sein *ἔξυρῶ*, *ξέυρῶ* „ich weiss“ aus *εὐρίσκω*, vielleicht im Bewusstsein, dass man wisse, was man gefunden habe, wie ja auch das *κ* der Vergangenheit in der Neubildung *γρίκω*<sup>1)</sup> steckt. Das französische *entendre* mag als Beispiel der Vermittelung zwischen den Begriffen von „hören“ und „verstehn“ hier angeführt werden.

Eine ähnliche Lautverwechselung erlaube ich mir nur mit allem Vorbehalt hinsichtlich des Monatnamens *Καρασίνος* als vielleicht möglich hinzustellen, indem ich an den ähnlichen Laut und die passende Bedeutung von *πρασίνος* erinnere<sup>2)</sup>.

Zu Bd. XXVIII S. 598 *χιλάνδια* möchte ich russisch *Челн*, polnisch *czolno*, vergleichen. Bei dieser Gelegenheit möge auch bemerkt werden, dass das gewöhnliche russische Wort für Schiff *Корабль* dem griechischen *καράβι* seinen Ursprung verdankt, welches die käferartige Gestalt der Fahrzeuge mit ausgestreckten Rudern bezeichnet zu haben scheint und auch ins Georgische und als *Kravel* ins Deutsche, wie in andere europäische Sprachen, übergegangen ist. Das polnische *okręt* und das russische *Ладия* scheinen hingegen slawischen Ursprungs zu sein.

Wegen des Namens der Taten möchte ich erinnern:

1. an *Abuska ford. Vámbéry* S. 39: *تات tat*: az alattvalók egy osztálya, mely nem lakik városban; valaki mellett szolgálathban való; önkéntesek csapatja; also auf dem Lande wohnende Untergebene, ein Haufen Freiwilliger;

2. an das ungarische *tót*, welches jetzt die Slowaken bezeichnet, früher aber wohl Andersredende und Landbewohner überhaupt bezeichnen mochte (das ungarische *olah* „Walache“ und *olasz* „Italiener“, „Welscher“ sind wohl beide ursprünglich deutsch, wie *Wallonen*, *Wallis*, *Wales*, *Walche* vgl. *वल्ल*, polnisch *Włochy* und *Włoszy*);

1) Vergleiche: *ἀρχισαὶ καὶ γρίσκω*. „ich fing an zu empfinden“, eine Satzverbindung, die auf den Coniunctiv *εὐρίσκω* führen könnte.

2) Die Deutung: „Kirschmonat“ hat für mich so wenig, wie wohl für Andere, etwas Unwahrscheinliches. An *κρασί* „Wein“ zu denken, verbietet dagegen wohl die angegebene Jahreszeit.

3. an Tatar nicht ohne Vorbehalt wegen dieses vielmisbrauchten Völkernamens, der, wenn es nur gelänge, einen Zeitwortstamm *tatmaq* in der Bedeutung „wälschen“ aufzufinden, einen bezeichnen könnte, der eine unverständliche, oder ländliche Mundart redete.

**Aus einem Briefe des Herrn Kais. Dolmetscher K. Himly  
an den Herausgeber.**

Halberstadt, 7. Nov. 1876.

— Weitere Forschungen auf diesem anziehenden Gebiete der Alterthumskunde<sup>1)</sup> habe ich noch nicht aufgegeben; ich habe sowohl das japanische, als das chinesische Schach in China sehr häufig gespielt und besitze die Schachbreter und -Steine beider Länder noch jetzt, sowie eine ziemliche Sammlung von Schachbüchern und von diesem Spiele handelnden Bemerkungen Einheimischer. Bis jetzt ist meines Dafürhaltens, bei der Mangelhaftigkeit der indischen Geschichtschreibung, dem zweifelhaften Alter des *Bhaviśya Purāna* und der Unzuverlässigkeit der indischen Göttersage, China das Land, wo sich das älteste Vorhandensein des Spieles nachweisen lässt; dennoch sehe ich gespannt der Veröffentlichung der einschlagenden Stellen aus Biruni's Werk über Indien entgegen, welche Herr Professor Dr. Sachau S. 156 des Jahrganges XXIX der Zeitschrift der D. M. G. verspricht.

Im Jahre 1871 kaufte ich in Konstantinopel Schachfiguren, welche mehr oder weniger von derselben Art sind, wie sie sich bis nach Indien hinein finden. Ein Pascha versprach mit mir zu spielen; leider dauerte aber mein Aufenthalt nicht lange genug dazu; ausser in den höheren Ständen wird es dort nicht leicht getübt, wohingegen sich ein vom unsrigen abweichendes Damespiel auf einem durch Farben die Felder nicht unterscheidenden Brette, *داما تختہ* *dāma takhteh*, mehr vorfindet. China bildet hierzu den geraden Gegensatz, da das Schachspiel dort wohl mehr Verbreitung findet, als hier, und beispielsweise öffentliche Schachspieler auf dem Markte die Zuschauer zum Spielen herausfordern um einen Einsatz. — Meine türkischen Figuren sowohl, als die eines Parsis, mit dem ich in Shanghai spielte, weichen von den SS. 134—5 in Hyde's Historia Shahiludii angegebenen hinsichtlich der Gestalten des Pferdes (*آت* *at* türkisch, *گھورا* *ghora* hindustanisch-guzeratisch), des Elephanten (*فیل* türkisch-arabisch = Läufer, aber *hatthi* guzeratisch-hindustanisch, wofür auch *قلعہ* = Thurm), des Kamels (hindustanisch-

1 Nämlich der Geschichte des Schachspiels.

guzeratisch لَاحُتْ δε = Läufer) und des رُخْ (des persisch-arabisch-türkischen „Rochen“) nicht unbedeutend ab, während König, Wesir und Bauer ziemlich übereinstimmen. Was Hyde S. 135 von den Muslims sagt: qui Figuratis uti nolunt, verdient vielleicht weitere Ausdehnung, da auch das Pferd, trotz seines Namens, und obgleich nicht in das geheimnißvolle Dunkel des Rochen gehüllt, sowohl in meinem türkischen Spiele, als in dem des obengenannten Parsi eine nicht entfernt an seinen Ursprung erinnernde Gestalt hat. — Die Chinesen haben die Namen ihrer Schachfiguren auch auf eine Art von Spielkarten übertragen, von denen ich in meiner Sammlung solcher zwei Spiele besitze. —

### Nachtrag zu Band XXIX S. 289 Anm. 5.

Die dort nicht nachgewiesene Stelle findet sich in Gregor's von Nazianz fünfzehnter Rede ed. Morelli Coloniae 1690 tom. I. S. 229 und lautet:

ὥσπερ γὰρ θανάτου κραίων ὁ ἐνταῦθα θεοῦ μνημονεύων, καὶ κάλλιστα τῷ θείῳ Δαβὶδ τοῦτο πεφίλοσθηται, οὕτως οὐκ ἔστιν ἐν ᾧ οἱ τοῖς ἀπειθοῦσιν ἐξομολόγησις καὶ διόρθωσις. συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς ἐνταῦθα μὲν καὶ βίον καὶ πρᾶξιν, ἐκεῖ δὲ τὴν τῶν πεπραγμένων ἐξέτασιν. „Wie der hier Gottes gedenkt, über den Tod erhaben ist, wie David dies treffend sagt Ps. 6, 3, so giebt es für die, welche in den Hades hinabgestiegen sind, kein Bekenntniß und keine Besserung; denn Gott hat hier das Leben und Thun geschlossen, dort aber die Prüfung der Thaten.“

R. Schröter.

### Nachtrag zu Band XXX S. 742.

Freundlichen Mittheilungen der Herren von Dorn und Wüstenfeld verdanke ich die Notiz, dass die Schale, auf der die a. a. O. abgebildete Pehleviinschrift steht, noch in St. Petersburg und zwar in der Kais. Eremitage vorhanden ist. Der Inschrift wird, ohne dass die Identität ersehen werden konnte, in einem Aufsatz Olenin's bei Dorn Asiat. Mus. 1846. S. 454 und von K. O. Müller in den G. G. A. 1837 S. 1815 gelegentlich gedacht; Schale und Inschrift sind abgebildet in einer seltenen Schrift, in der man sie nicht suchen sollte, der russisch und französisch geschriebenen Abhandlung Olenin's: Essai sur le costume et les gladiateurs, comparées à celle du soldat Grec ou Romain. Lettre sur l'ouvrage intitulé Real Museo Borbonico. St. Pétersb. 1835. 4. Pl. 14.

J. G.



## Bibliographische Anzeigen.

### Indische Medicin:

1. *Bhava Prakasha a Treatise on Hindu Medicine. Compiled by Bhava Mishra. Edited and published by Pandit Jibānanda Vidyāsāgara B. A. Superintendent, Free Sanskrit College. Calcutta Madhyastha Press 1875. pp. 36. 36. 292. 178. 162. 229. 132. 228.*

Seitdem die Bibliotheca Indica beinahe ins Stocken gerathen ist, rühren sich in Calcutta andre und zwar einheimische Kräfte und bringen eine erstaunliche Zahl von Sanskritwerken ans Licht. Besonders thätig ist der Pandit Jibānanda Vidyāsāgara, der einen ganzen Stab von Arbeitern in den verschiedensten Fächern zu beschäftigen scheint, um theils bekanntes in billigen Ausgaben, meist mit Commentaren, neu aufzulegen, theils bisherige Inedita erscheinen zu lassen. Diese Ausgaben leisten freilich nicht, was wir verlangen an Genauigkeit und Kritik, aber sie bringen uns Dinge, die wir gar nicht oder nur in schwer zu brauchenden Handschriften besaßen und deren Publication durch europäische Bearbeiter und namentlich Verleger wir nie erleben würden. Wir wollen also diese rasche Arbeit eher aufmuntern, als an ihren Mängeln Anstoss nehmen.

Die vorliegende erste Ausgabe des Bhāvaprakāṣa ist ein sauber gedruckter Band von beinahe 1300 Seiten, welcher in London (Trübner) 36 Sh. kostet. Die Einrichtung ist wie die der bekannten Ausgabe des Suṣruta. Die Verse sind liniengleich gedruckt, eine Bequemlichkeit, die wir noch nicht einmal für alle unsere Vedenausgaben erreicht haben, vermuthlich weil die Mehrausgabe für den Verleger nicht zu erschwingen wäre! Der Text selbst ist weder besser noch schlechter, als wir in ähnlichen Fällen gewohnt sind. Keine Seite ganz ohne Fehler, oft ungeschickte Trennung oder Verbindung der Wörter, aber doch sieht man, dass eine in der Sache erfahrene Hand bei dem Druck thätig war.

Das Buch ist ziemlich neuen Datums. Eine ausführliche Beschreibung desselben findet man bei Auftrecht Katalog der Oxforder Handschriften S. 309, woselbst auch die Vorgänger angegeben sind,

welche Bhāvamiṣra benutzt hat. Aber allerdings bieten solche Citate nicht immer sichere chronologische Anhaltspunkte, können vielmehr Einschiebungen sein, die sich ein Fachmann für seinen Gebrauch erlaubte. Ich könnte aus der Vergleichung einer in meinem Besitz befindlichen Handschrift mit dem Drucke Belege anführen. Die vielleicht jüngsten Citate sind aus dem Nighaṇṭu des Madanapāla, das, wie ich in den Indischen Studien 14, 399 angeführt habe, von 1431 Samvat datiert ist. Ob der Abschnitt über die Krankheit, welche phiranga die fränkische heisst und ohne Zweifel die Syphilis ist (S. 50 ff. des Madhjakhaṇḍa), zum ursprünglichen Bestand des Werkes gehört, wodurch dasselbe in der Zeit wohl noch weiter heruntergerückt würde, muss vorläufig unentschieden bleiben. Derselbe ist identisch mit demjenigen was Weber, Berliner Handschriften S. 305 aus No. 996 anführt, und auch Wise Hindu Medicine S. 377 hat Kenntniss von dieser Stelle gehabt.

Sollte aber auch der Bhāvaprakāṣa nicht früher als in das 15. Jahrhundert oder in den Anfang des 16. fallen, so hat er doch für uns Werth genug, nicht blos wegen des Reichthums der Compilation aus Vorgängern, welche verloren oder bisher wenigstens nicht zum Vorschein gekommen sind, sondern auch dadurch, dass er aus Caraka und namentlich aus Suśruta, also den wichtigsten Medicinern, zahlreiche und längere Aushebungen macht und mit Erläuterungen begleitet. Wir können an seiner Hand den Bestand dieser Texte um etwa vier Jahrhunderte rückwärts verfolgen und mit der unmittelbaren Ueberlieferung der Handschriften vergleichen.

Während sonst indische Werke in Bücher und Unterabtheilungen, welche mit Zahlen bezeichnet sind, getheilt werden und dadurch eine genaue Citierung derselben möglich ist, auch wo man nur nach Handschriften arbeitet, entbehrt der Bh. Pr. dieser Bequemlichkeit. Es konnten darum auch die Stellen desselben, die aus einem MS. in unser Wörterbuch noch Eingang fanden, nicht genau bezeichnet werden. In der Folge wird man die Seitenzahl der Ausgabe anführen müssen.

Das ganze ist in drei Bücher, khaṇḍa, vertheilt, von welcher das dritte übrigens nur einige Blätter zählt. Das erste zerfällt wieder in fünf Kapitel, prakaraṇa, während für das weit umfänglichere zweite diese Abtheilungen fehlen, vielmehr Buch zwei und drei ebenfalls als prakaraṇa gezählt werden, so dass nach dieser Eintheilung das ganze Werk acht Kapitel hätte. Der Herausgeber hat eine Inhaltübersicht, śūcipatra, beigegeben, durch welche das Nachschlagen erleichtert wird.

2. *Madana Pala Nighantu or a Medical Dictionary. By Rajah Madanapala. Edited and published by Pandit Jibananda etc.* Calcutta printed at the Kavyaprakasha 1875. pp. 141.

Diese Ausgabe des Buchs, das von seinem Verfasser den Titel *Madanavinoda* erhalten hat, welcher beizubehalten gewesen wäre, und über welches ich auf das in den Indischen Studien 14, 398 gesagte verweisen kann, ist um sehr vieles besser, als die in Samvat 1926 (1869) in Benares lithographirte Ausgabe in Queroktav. Vermuthlich hat der Bearbeiter der Calcuttaer Ausgabe die von Benares gar nicht gekannt, eine bessere Handschrift gehabt und mehr Sanskrit verstanden als jener. Wenn in Europa diese Unkenntniss eines Vorganges als Tadel angerechnet würde, so ist sie unter den dortigen Verhältnissen erwünscht, denn es liegen nun wenigstens zwei Texte gedruckt vor. Eine Handschrift, welche ich besitze, zeigt übrigens mancherlei Abweichungen von beiden.

Es wäre sehr zu wünschen, dass die indischen Pandits die Gewohnheit beibehielten Handschriften höher als gedruckte Bücher zu schätzen und ihre Ausgaben, auch da wo bereits von Europäern bearbeitete Texte vorliegen, lieber nach Handschriften zu machen. Nur dann werden wir einen Vortheil davon haben. Aber allerdings hat eben die Bücherfabrik des Jibananda z. B. den *Suṣruta* einfach aus der Ausgabe Calcutta 1835. 36 abgedruckt, sammt allen Fehlern, und damit unsere Hoffnung auf ein weiteres kritisches Hilfsmittel getrübt. Bei der Gelegenheit glaube ich zur Warnung anderer anführen zu sollen, dass die Parsen in Indien, von welchen wir nach Haugs Darstellungen meinen könnten, sie sehen auf die europäischen Gelehrtenarbeit herunter und halten ihre schlechten Abschriften der heiligen Bücher für vortrefflich, in neueren Ausgaben den Text Westergaards vor Augen haben. Dergleichen Drucke sind also für uns vollständig werthlos, während die Wiedergabe auch des mangelhaftesten Manuscripts für uns ein Gewinn sein könnte, ohne dass dabei die liturgischen Zwecke der Parsen selbst Noth litten.

Der *Madanavinoda* ist eine Schrift von mässigem Umfang, in dreizehn Abschnitte, varga, nach den in diesen Vocabularien üblichen Babriken getheilt. In einem der Eingangsverse (v. 5) wird gesagt, dass andere dergleichen Verzeichnisse theils zu mager theils zu umfänglich seien, ungebräuchliche Namen aufführen und die Beschreibung der Sachen übertreiben, d. h. den Stoffen allerlei Wirkungen und Eigenschaften andichten, die sie nicht haben, der Verf. dagegen wolle den Mittelweg einhalten und von Namen nur die gangbaren aufzählen. Die zweite Halbzeile dieses Verses lautet in der Calc. A. *kecid durgamanāmakāḥ katipaje bhāvāḥ svabhāvocchritāḥ*, in der Benares A. k. d. *katipajo bhāvāḥ sv.*, in der Handschrift, welche in *Notices of Sansk. MSS.* 2, 265 beschrieben wird,

k. d. katipaje bhāvasvabhāvatāḥ, in meinem MS. aus Benares, k. d. katipaje lāvanjabhāvogghitāḥ.

Da man von trockenen Zusammenstellungen dieser Art die Eigenschaft der Anmuth nicht erwarten kann und auch unser Verfasser seinem Buch dieses Prädicat schwerlich beilegen wollte, so scheint mir die letzte Lesart unannehmbar und als die richtige aus der Vergleichung der drei ersten sich zu ergeben: katipaje bhāvasvabhāvocchritāḥ.

R. Roth.

كتاب الكنز الثمين في صناعة شعر السريان وتراجم شعرائهم  
المشهورين تأليف القس جبرئيل القرداحي اللبناني الحلبي الماروني  
عفي عنه

*Liber Thesauri de arte poetica Syrorum nec non de eorum  
poetarum vitis et carminibus per P. D. Gabrielem  
Cardahi Maronitam é Libano. Romae ex typographia  
polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1875. (208 S.  
in Octav.)*

Der maronitische Priester Cardahi giebt uns hier eine Chrestomathie aus den in gebundener Rede geschriebnen Werken syrischer Autoren vom h. Ephraïm bis zur Gegenwart. Mit grossem Fleiss hat er gesammelt, vorzüglich aus Vaticanischen Handschriften, aber auch gedruckte Bücher benutzt; so z. B. unsre Zeitschrift, aus der er Einiges von Cyrillonas nach Bickell's Veröffentlichung (Bd. XXVII, 566 ff.) mittheilt. Es liegt ihm daran, die syrische Poesie in ein vortheilhaftes Licht zu rücken. Darin wird er freilich keinen grossen Erfolg haben. Poesie im eigentlichen Sinne ist hier nun einmal sehr wenig zu finden. Grade die Dichter der ersten, classischen Periode zeichnen sich durch ein Uebermass breiter Prosa aus. Ihre Gedichte bewegen sich mit Vorliebe in den spitzfindigsten Discussionen über theologische Formeln und bieten, auch wo sie rein religiös sind, fast nur Paraphrasen der Psalmen und andrer biblischer Stücke. Wie sollte freilich eine nur von Geistlichen und Mönchen gepflegte Poesie in einer durch theologische Streitigkeiten traurigster Art leidenschaftlich erregten Welt ein frisches Leben zeigen? Man vergleiche unbefangen das erste beste Gedicht eines arabischen Dichters zweiten Ranges mit einer der Perlen classischer syrischer Poesie, und man wird den ganzen Unterschied echter Poesie und metrischer Prosa empfinden. Selbst ein so begabter Mann wie Jacob von Edessa ist hier unfruchtbar; wie plump ist z. B. sein Geschimpfe auf den Nestorius, das uns hier als „Satire“ geboten wird (S. 18 ff.), gegen die feinen Nadelstiche oder die töd-



lichen Pfeile arabischer Dichter <sup>1)</sup>. Im Anschluss an arabische und persische Formen haben freilich in späterer Zeit einige Syrer ansprechendere Verse geliefert; hie und da dringt auch eine volkstümliche Stimme durch, aber im Ganzen ist auch das, was später auf diesem Gebiet geleistet ward, nicht entfernt mit den besseren syrischen Prosawerken der Zeit zu vergleichen.


Trotz alledem ist der warme Eifer des gelehrten Maroniten für Sprache und poetische Literatur seiner Vorfahren sehr rühmlich. Dieser Eifer hebt ihn, wie den grossen Assemani, auch in gewisser Hinsicht über die traurigen religiösen Spaltungen hinweg. Mit der bekannten Wendung, dass er alles Ketzerische, was etwa in dem Buche vorkomme, verdamme und sich ganz dem Urtheil der katholischen Kirche unterwerfe, sowie mit einigen gelegentlich angebrachten Ausdrücken genügt er seiner kirchlichen Pflicht; sonst aber spricht er in durchaus anerkennender Weise nicht bloss von solchen Dichtern, welche er fälschlich für „orthodox“ hält wie von Jacob von Sarûg <sup>2)</sup>, sondern auch von unbestrittenen Nestorianern und Jacobiten. Freilich würde aus der syrischen Poesie ungefähr ein Jahrtausend verschwinden, wenn man die Häretiker unbeachtet liesse. Denn seit dem 5. Jahrhundert bis zum literarischen Auftreten der Maroniten (nach ihrer Union) sind ja fast alle hervorragenden syr. Schriftsteller Nestorianer oder Jacobiten. Nach der arabischen Eroberung scheinen hauptsächlich die Nestorianer die Pflege der syrischen Poesie übernommen zu haben. Ihre Stellung im Herzen des Abbäsidenreichs erklärt es, dass sie sich gedrungen fühlten, wenn auch mit unzureichenden Kräften, den arabischen Dichtern nachzueifern. So führten sie den Reim ein, anfangs in einfacher Weise, nachher in zum Theil sehr künstlichen Verschlingungen. Die Neigung zu prosaischen Künsteleien, welche sich in der Vorliebe für Acrostiche seit alter Zeit äusserte, veranlasste nun mitunter recht seltsame Experimente. Diese führten leicht zu einer Misshandlung der Sprache, welche um so bedenklicher wurde, als etwa seit dem 8. Jahrhundert das Syrische immer mehr durch das Arabische aus dem Munde der Gebildeten verdrängt wurde, so dass die Autoren den lebendigen Contact mit ihrer Schriftsprache verloren. Das Gefühl für lexicalische und grammatische Richtigkeit — welches bei den älteren prosaischen Schriftstellern zum Theil

---

1) Oder thue ich dem Jacob von Edessa Unrecht und ist das Gedicht vielmehr von Jacob von Sarûg? Zu beachten ist vielleicht, dass das Fest der Verkündigung hier noch in den April gesetzt wird (19, 2), entsprechend dem alten Weihnachtsfeste (Epiphanias).

2) Nach den wichtigen Urkunden, welche Martin in dieser Ztschr. veröffentlicht hat (Bd. XXX, 217ff.), ist natürlich jede „Rettung“ dieses Mannes unmöglich, und die Maroniten und unierten Jacobiten werden sich schon dazu verstehen müssen, ihn aus der Liste ihrer Heiligen auszustreichen, ganz wie den Jacob von Edessa, über dessen Monophysitismus im Grunde nie ein Zweifel sein konnte.




gewaltsam durch die Einführung griechischer Wörter und Constructionen unterdrückt war — stumpfte sich jetzt, wo man in einer absterbenden oder todten Sprache schrieb, grade bei den Dichtern am meisten ab. Wo es Versmass oder Reim verlangt, brauchen z. B. viele Dichter etwa seit dem 10. oder 11. Jahrhundert den Status absol. statt des emphaticus, sowohl gegen den alten Sprachgebrauch wie gegen den der jüngeren syrischen Dialecte, also gradezu falsch, einfach aus Mangel an Sprachgefühl. Ebenso bedienen sie sich mancher Wörter zweifelhaftester Art. Ich glaube nicht, dass es erlaubt ist, sonst unbelegte seltsame Wörter aus syrischen Gedichten dieser Periode in's Lexicon aufzunehmen; es wäre das, als wollte man lateinische Urkunden des 10. Jahrhunderts aus Italien schlechtweg für's lateinische Wörterbuch ausbeuten. Oder glaubt Einer wirklich, dass *τραγωδοί* und *κωμικοι* im Syrischen je  und  <sup>1)</sup> (das *re* durch den Reim gesichert!) geheissen, weil ein Dichter um's Jahr 1300 diese Worte so gebraucht (S. 108, 16)? Und dergleichen findet sich nicht selten.

Nestorianische Gedichte hat Cardahi allem Anschein nach ähnlichen Sammlungen entnommen wie dem Berliner , deren Assemani einige aufführt. Manche der Lieder, die er giebt, erinnere ich mich in der Berliner Handschrift gelesen zu haben.

Unter den spätern Jacobitischen Dichtern ist wieder Barbraeus einer der hervorragendsten, wenn nicht gradezu der bedeutendste. Ihm ist es allerdings geglückt, muslimische Vorbilder geschickt nachzuahmen.

Die Dichtungen der Maroniten sind rein gelehrte Uebungen und haben nur als solche Interesse. Fast alle bekannten maronitischen Gelehrten haben sich in syrischen Versen versucht; so erhalten wir hier verschiedene Proben von Jos. Sim. Assemani, und auch der Verfasser selbst giebt uns ein syrisches Gedicht.




Durch ihren Inhalt heben sich nur wenige der mitgetheilten Gedichte aus der einförmigen Masse wesentlich ab. Ein Stück aus einem rein weltlichen Liebesliede haben wir S. 122, 1—4. Noch interessanter zeigt sich der Einfluss arabisch-persischer Dichtung

1) Ob aber die Handschrift nicht  (mit *Δ*) hat? — Die richtigen Formen  („Sänger“ Isaac I, 296 v. 3) und  kommen bei älteren Schriftstellern nicht selten vor.

2) Leider hatte ich bei meinen Mittheilungen über dies Buch (Bd. XXVII, 489 ff.) die Angaben Assemani's über solche Sammlungen sowie über den Georgios Wardā ganz übersehen. Später machte mich Bickell darauf aufmerksam. (Er lebte im 13. Jahrh., s. Assem. I, 582; Bickell, Conspectus rei Syr. literariae 39.) Die Synode zu Diamper in Südindien verdammt (1599) unter andern nestor. Schriften auch das Buch „Uguarda“ (s. Germann, D. Kirche d. Thomaschristen S. 406).

in dem Gedichte S. 86 f., in welchem in süßlicher Art die Liebe zu Gott als eine Trunkenheit gefeiert wird. Von historischen Anspielungen ist wohl die bemerkenswertheste die im Liede des bekannten Salomo von Basra (um 1220), welches Gott anfleht für die „Jebusiter und Römer“ wegen der Verwüstung Jerusalem's und für die Georgier und Alanen, weil unter sie ein Volk eingedrungen, das gar Nichts von Gott wisse (S. 101); unter letzterem haben wir vermuthlich türkische Stämme zu verstehn. Die seinen Landsleuten, den Jacobiten von Tār'abdîn, durch Kurden und Türken zugefügten Leiden, speciell die Verwüstung des uralten Klosters Qartamin (wohl im Jahre 1416, s. den von Behnisch herausgegebenen Nachtrag zu Barhebraeus' Chronik 7, 12 ff.) bejammert in einem langen Liede Jesaias von Bêth Sevêrinê; leider enthält das ziemlich umfangreiche Bruchstück in unserm Buche (114 ff.) wenig Einzelheiten. Beachtenswerth sind einige nestorianische Lieder auf Heilige wie St. Hormisd (142 ff.), St. Eugen (136 f.) und St. Georg (124 f.), zum Theil bloss versificierte Legenden. Für Unsereinen haben derartige Dinge allerdings mehr Anziehendes als das lange Marienlied des Timotheus von Samosata (12. Jahrhundert), welches ausnahmsweise ganz abgedruckt wird (S. 145—159); übrigens ist dieses in einfacher Sprache abgefasst und nicht mit so entsetzlichen Demonstrationen angefüllt wie das des Jacob von Sarûg, welches Abbeloos („De vita et scriptis Sancti Jacobi Sarugensis“) herausgegeben hat. Ein seltsames Product ist das Räthselgedicht S. 89 ff.; die zu errathenden Wörter sind durch Zahlen ausgedrückt, welche, wenn nicht Alles trügt, den Zahlenwerth der Anfangsbuchstaben geben <sup>1)</sup>. Von Witz und Phantasie, welche dem Räthsel einen Reiz geben, ist hier keine Rede. Der Herausgeber hätte übrigens gut daran gethan, wenigstens einige Proben von der Erklärung, welche der bekannte Ebedjesu dazu geschrieben, mit abdrucken zu lassen.

Den Auszügen aus den Werken der einzelnen Dichter sind — wie Alles, was der Herausgeber selbst hinzugethan, in arabischer Sprache — kurze literarisch-biographische Erläuterungen beigegeben. Leider enthalten diese grade in dem Punkte, nach welchem wir zuerst fragen, in der Angabe der Zeit des Dichters, manche Ungenauigkeiten und Fehler. So wird der Tod Georg's des Arabers in's Jahr 700 gesetzt (S. 35), während er 724 gestorben ist (Barh. h. eccl. I, 303). Auch Georg von Sarûg war ein Zeitgenosse des Jacob von Edessa, der an ihn den bekannten Brief über die Punctuation geschrieben hat; er kann also nicht 560 gestorben sein (S. 39). Das Lied auf Jacob von Sarûg gilt nicht dem persönlichen Lehrer, sondern dem längst entschlafenen Heiligen der Diöcese, welcher schon einen regelmässigen Festtag hat (39, 1). Bei einem Manne wie Barhebraeus († den 30. Juli 1286) sollte auch ein Ver-

1) So scheint  =  oft für  „Gehenna“ zu stehn.

sehen um ein einziges Jahr vermieden werden (S. 65, wo 1285 als Todesjahr angegeben wird). Mehrfach scheint der Verfasser das Todesjahr nach eigenem Ermessen angesetzt zu haben, ohne dass er je hinzufügte, dass es sich nur um eine ungefähre Angabe handle<sup>1)</sup>.

So heisst es, Emmanuel „der Wacher“ (الشَّهَارِ، هَرَوْدَ) sei 980 gestorben (S. 71), während wir aus Assemani III, 1, 200. 277 nur erfahren, dass er 963 lebte. Bar Mesihājā (ابن المسيحي) starb zwischen 1283 und 1318 (Ass. III, 1, 566); hier wird ihm genau 1300 als Todesjahr gegeben (S. 113). Dass Georg Wardā, welcher 1226 lebte (s. oben S. 162), im Jahre 1300 gestorben (S. 53), ist sehr unwahrscheinlich. So wird man denn auch misstrauisch, wo er bei solchen Dichtern bestimmte Todesjahre angiebt, deren Zeit Assemani gar nicht kennt, wie bei dem Autor des genannten Räthselgedichtes Simeon السنقليري (oder richtiger غنمك Wright,

Cat. 1067 b), welcher 780 gestorben sein soll; wusste er hier wirklich mehr als Assemani (III, 1, 226), so hätte er seine Quelle nennen sollen. — Der Bā‘ūth, welcher das gereimte Gedicht 76 f. gemacht hat, kann nicht wohl 600 gestorben sein (nach Ass. II, 415): eher kann man an den blinden (صلى بن ميمون) Bekannten des

Thomas von Margā (um 800) denken (Ass. III, 1, 488). Völlig unmöglich ist nun gar, dass ein in künstlichen Reimen geschriebenes, die Grammatik mehrfach verletzendes und im Wortschatz äusserst seltsames Gedicht, das auf den h. Georg, von einem im Jahre 660 Gestorbenen gemacht wäre (S. 123 ff.). Ein altes Culturvolk muss erst gewaltig die geistige Ueberlegenheit seiner Besieger fühlen, bis es von denselben mit Bewusstsein auch literarisch abhängig wird: vor der Zeit der ‘Abbāsiden haben sich die Syrer schwerlich zu gereimter Poesie verstanden. Die grammatische Entartung dieses Gedichtes (s. z. B. den St. cstr. مَدَّ statt مَدَّ) ist im Anfang des 7. Jahrhunderts undenkbar. Und am wenigsten zu glauben ist, dass schon damals ein Syrer Verse gemacht wie:

”مَحْبَبَتِي مَحْمَدٌ وَأَحَدٌ  
مَكْنُونٌ مَكْنُونٌ حَلَا”<sup>2)</sup> (نَزِير)

„und das خَرْنَوْص (Ferkel) der Lüge, welches er<sup>3)</sup> أَبْرَز (zum Vorschein brachte), zerschneidet er und legt es auf die أَرْض (Erde)“. Der Mann, welcher dem Arabischen grade solche Wörter entnahm,

1) Er sagt regelmässig: „er starb . . . سنة“.

2) So punctiert die Berliner Handschrift.

3) Der Satan.



muss viele Jahrhunderte später gelebt haben. Welcher von den vielen Trägern des Namens **ܫܡܝܕܐ**, die es in den nördlichen nestorianischen Diöcesen gegeben hat, unser Dichter ist, kann ich allerdings nicht bestimmen. Uebrigens bezweifle ich auch z. B. das Todesjahr 793 des Israel von Elqós (S. 100), der in der Sprache ganz den späteren Character zeigt und in der Reimverschlingung eine Kunstform anwendet, welche damals den Arabern noch kaum bekannt war (wozu er ausserdem noch fügt, dass jede Langzeile jeder Strophe mit dem Reimbuchstaben derselben beginnt, durch das ganze Alphabet hindurch von J bis L). Die Bestimmung der Zeit dieses Mannes wäre um so wichtiger, als wir dadurch vielleicht das älteste Datum für den Namen Elqós bekämen, welcher allem Anschein nach erst künstlich aus dem A. T. in diese Gegend übertragen ist <sup>1)</sup>. Noch weniger kann der in künstlichen Reimen schreibende Bar Chaldón (**ܐܒܝ ܚܠܕܘܢ**), dessen Zeitalter Assemani nicht kennt (III, I, 266), im Jahre 500 gestorben sein (S. 80). Aehnliche Zweifel habe ich noch bei einigen Anderen, von denen Assemani nichts Genaueres angiebt. Ueber diese Dinge Sicherheit zu bekommen, ist aber namentlich deshalb von Wichtigkeit, weil wir erst dadurch in den Stand gesetzt werden, das allmähliche Erlöschen des Altsyrischen als einer lebenden Sprache zu constatieren.

Dem Ganzen sind einige Angaben über die Form und die Gattungen syrischer Poesie vorangeschickt. Dieselben sind recht dienlich zur Orientierung, lassen jedoch einige der wichtigsten Dinge wie das Wesen von **ܡܕܢܗܐ** und **ܡܕܢܗܐ** (im rein formellen Sinn) und den Strophenbau unerwähnt.

Die vollständig durchgeführte Vocalisierung der syrischen Texte ist zwar im Allgemeinen correct, bedarf aber hie und da noch der Verbesserung <sup>2)</sup>. Auch sonst sind einige Lesarten noch etwas abzuändern.

1) Der Ort kommt vor als der Wohnsitz des h. Hormisd in dem Liede 143 ult. und in andern Hormisd-Liedern im **ܫܡܝܕܐ**. Sollte vielleicht die „Anffindung“ der Heimath des Propheten Nahum mit dem Wirken des h. Hormisd selbst zusammenhängen, dessen Zeit ich allerdings nicht kenne? Er wird als Heiliger aufgeführt in einem Codex des 11. Jahrhunderts (Wright, Cat. 184 b). Ueber dies und andres Derartige werden wir hoffentlich einmal aus Thomas von Margâ und den arabischen Chronisten der Nestorianer Aufschluss erlangen.

2) Bei manchen Gedichten hatte der Herausgeber offenbar die syrische Vocalisation der nestorianischen Manuscripte in die griechische umzuschreiben. S. 187, 11 setzte er **ܕܩܬܝܒܐ** d. i. die ostsyrische Aussprache (**ܕܩܬܝܒܐ**) oder besser **ܕܩܬܝܒܐ**, welche er dann im Druckfehlerverzeichniss in die westsyrische **ܕܩܬܝܒܐ** verwandelt.

Das Arabische des Verf.'s ist fliegend und leicht verständlich; er bedient sich der alten Schriftsprache, aber ohne Pedanteria. Die Vorrede ist ganz im herkömmlichen arabischen Stil in eleganter Reimprosa abgefasst; sogar ein Koranvers ist darin angebracht

(وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عِلْمٌ). Ebenso hat er hinten ein paar eigne arabische Gedichte angebracht. Man sieht, er bewegt sich mit grosser Sicherheit in verschiedenen Stilgattungen des Arabischen, fast so sehr wie unser College Guidi, von dem zum Schluss ein kleines arabisches Gedicht über Cardahi's Arbeit abgedruckt wird.

Auf alle Fälle zeigt das Werk in erfreulicher Weise, dass der wissenschaftliche Sinn der maronitischen Schule in Rom, welche so viele bedeutende Leistungen aufzuweisen hat, noch lebendig ist.

Papier und Druck sind sehr gut. Die arabische wie die syrische Schrift ist gefällig und sehr deutlich, dabei aber so klein, dass sehr viel auf die Seite geht und das ziemlich schmale Buch daher mehr Inhalt bietet als mancher dicke Band.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

*Zur Geschichte Abu 'l-Hasan Al-Aṣ'arī's. Von Wilhelm Spitta. Leipzig 1876. 147 SS. 8.*

Die vorliegende Schrift zeichnet uns in festen Zügen das Bild der Thätigkeit eines der bedeutendsten Männer des früheren Islams. Es ist eine besonnene und durchwegs auf sorgfältigem Studium der Quellen beruhende Arbeit, worin mit Vermeidung jeder Effecthascherei das Ergebniss einer eingehenden Beschäftigung mit dem Gegenstande niedergelegt ist.

Solcher Monographien brauchen wir noch mehr, wenn wir endlich die Geisteskämpfe und die Culturarbeit der frühesten Epoche des Islams richtig beurtheilen wollen.

Während vor kurzem ein holländischer Orientalist, Dr. Houtsma, den Streit über das Dogma bis auf 'Aṣ'arī, der ihn zum Abschlusse brachte, in einer sehr anziehenden Weise schilderte, ist dieser selbst, sein Leben, seine Thätigkeit als Schriftsteller und Parteiführer der Gegenstand des vorliegenden Buches.

'Aṣ'arī war das, was wir in unserer modernen von Zeitungsschlagwörtern beherrschten Redeweise einen Reactionär von reinstem Wasser nennen würden. Anfangs ein Anhänger der rationalistischen Schule, trat er später dieser entgegen und ward ein eifriger Verfechter der Orthodoxie, die schon damals das „sacrificium intellectus“ forderte. Der auf halbem Wege stehen gebliebene Rationalismus der Mo'taziliten befriedigte ihn nicht, er suchte Beruhigung

und fand sie in dem blinden Autoritätsglauben, den er nun heftig gegen jene vertheidigte, indem er in den Hauptdogmen, um die sich die theologische Polemik damals bewegte, dem Gottesbegriff und der Lehre von der Willensfreiheit, die Behauptungen der Mo'taziliten bekämpfte.

Solche Streitfragen sind nach meiner Ansicht das natürliche Ergebniss der im Schoosse jeder Religion sich erzeugenden entgegengesetzten Strömungen, wobei allerdings auch oft die Einwirkung fremder Culturelemente mit ins Spiel kommt. Dass dies im Islam wirklich der Fall war, scheint mir kaum einem Zweifel zu unterliegen.

Der Streit zwischen Augustin und Pelagius über die Willensfreiheit und die göttliche Gnade ist ein Seitenstück zu dem, was später zwischen den mohammedanischen Orthodoxen und den Rationalisten sich zutrug.

Kehren wir nach diesen Bemerkungen zu dem Inhalte unserer Schrift zurück.

In einer schön geschriebenen Uebersicht (S. 1—10) führt uns der Verfasser seine Ideen über den Entwicklungsgang des Islams und den Kampf zwischen den Mo'taziliten und den Orthodoxen vor. 'As'ari's Bedeutung wird klar und kräftig gezeichnet und namentlich die Hohlheit und Halbheit der Ersteren gegenüber dem festen Dogma der Orthodoxen gebührend hervorgehoben. Nur in einem Punkte bin ich etwas abweichender Meinung: ich glaube nicht, dass 'As'ari's Erfolg durchaus als ein Sieg der arabischen Volksidee gegen den fremden Cultureinfluss betrachtet werden müsse. Die Mo'taziliten so gut wie die Orthodoxen waren bei den Fremden in die Lehre gegangen; allerdings bewahrten die Letzteren die ursprüngliche Form des Islams in grösserer Reinheit als jene, aber dieser älteste Islam selbst ist ja bekanntlich nicht ohne fremde Einflüsse entstanden.

Der altarabische Volksgeist war zu Ende des III. Jahrhunderts nach Mohammed in den grossen Städten, vorzüglich in Basra, wo 'As'ari geboren war, längst schon nicht mehr in seiner antiken Reinheit erhalten. Die arabische Rasse hatte sich so ausserordentlich rasch mit den unterworfenen Völkern vermischt, dass ein neues Zwittergeschlecht entsprungen war, welches in den grossen Städten wohnte und die Herrschaft an sich riss, aber ausser der Sprache sehr wenig von dem alten, arabischen Volkscharakter beibehalten hatte. Ein nationaler Erfolg war also nach meiner Ansicht 'As'ari's Sieg nicht, es war einfach ein clericaler. In 'As'ari hatten die Orthodoxen ihren stets bereiten Streithahn gefunden, der den Rationalisten ihre dialektischen Fechterkunststücke abgelernt hatte und nun mit bestem Erfolge gegen seine früheren Parteigenossen zur Anwendung brachte.

Unter diesem einzigen Vorbehalte stimme ich sonst der Darstellung mit Vergnügen bei.

In dem Verzeichnisse der Quellen hebe ich besonders das *تبيين كذب المفتري* hervor; dieses Werk der Vergessenheit entrissen zu haben, ist ein Verdienst des Verfassers, der überhaupt seine Stellung als Director der Bibliothek von Darb algamâmiz in Kairo eifrigst im Dienste der Wissenschaft benützt und dem Institute, das er leitet, einen höchst erfreulichen Aufschwung zu geben wusste.

Ein weiterer Abschnitt behandelt die Vorfahren 'As'ari's und dessen Abstammung. Hieran reihen sich zwei Capitel über die Jugend und Lehre 'As'ari's und über die durch ihn vollzogene Einführung der Dialektik in die orthodoxe Theologie, sowie seinen Kampf gegen die Mo'taziliten. Hier wird die eben so schwierige als wichtige Frage über Entstehung und Ausbildung des Kalâm erörtert, über die ablehnende Haltung der alten strengen Traditionisten gegenüber dieser Neuerung werden sehr bezeichnende und vollkommen neue Beiträge aus den Quellschriften geliefert und schliesslich die entscheidende Rolle 'As'ari's geschildert. Eine sehr schätzenswerthe Zugabe ist das Verzeichniss seiner gesammten Schriften und Abhandlungen, deren in den Quellen Erwähnung geschieht. Man erhält hierdurch einen guten Einblick in das literarische Getriebe jener Zeiten und die damals vorherrschenden Tagesfragen, während die mitgetheilten Auszüge aus 'As'ari's Schriften um so erwünschter sind, als bisher hiervon nichts bekannt gemacht worden ist. Den Schluss der Arbeit macht ein Capitel über die allgemeinen Lebensverhältnisse 'As'ari's und im Anhange folgen die arabischen Texte.

Die Entfernung des Verfassers vom Druckorte hat, wie dies unvermeidlich ist, die Folge gehabt, dass einige Druck- und Schreibfehler unberichtigt geblieben sind, so S. 19 Z. 3 l. 'Uhaiha statt 'Ahiha; S. 39 Z. 16 l. Mutter statt Tochter. Zu den Textbeilagen, deren Uebersetzung wegen der dialektischen Tendenz und der technischen Ausdrücke nicht unbedeutende Schwierigkeiten bietet, die mit viel Geschick überwunden worden sind, habe ich nur wenig zu bemerken. S. 117 V. 1 des Dul-Rumma ist الجديل وداعر als Eigenname zu fassen und darnach zu übersetzen; in der poetischen Sprache ist es nämlich nicht selten, dass edle Kameele als Kinder des Gâdil und Dâ'ir, zweier berühmter Kameelhengste, genannt werden. Man vgl. über الجديل Kâmil ed. Wright p. 236, Mu'al-lakât ed. Arnold p. 17, 'Agânî V, 101 und Saḡḡ al-zand, Ausgabe von Kairo I, 31; über den Ausdruck ابل داعرية Freytag's Lexicon. — V. 3 desselben Gedichtes lese ich statt ان سمر السير lieber اذ سقن للسير: d. i. wenn sie zur Wanderung angetrieben werden. — V. 8 ist في offenbar Druckfehler für في.

Dasselbe gilt von den folgenden Berichtigungen: S. 119 Z. 18 l. الكلاميات l. 9 Z. 1. انامل st. اقامل S. 121 Z. 2 l. قطر st. قط; S. 122 Z. 4 l. عند st. عندى; S. 127 Z. 16 l. اللاميات; S. 128 Z. 6 l. تبغله st. تبلغه; S. 134 Z. 17 l. المروقة st. المروقة; S. 134 Z. 17 l. اخطانا st. اخطانا.

Solche Versehen lassen sich bei einem Drucke in dieser Entfernung und bei nur einmaliger Correctur nicht vermeiden.

Indem ich hiermit meine Anzeige beschliesse, möchte ich nur der Hoffnung Raum geben, dass der begabte Verfasser in dieser Richtung weiter arbeitend recht bald mit neuen Leistungen uns erfreue.

Kairo.

A. v. Kremer.

*Ta'lab's Kitāb al-faṣīḥ, herausgegeben von Dr. J. Barth.*  
Leipzig, 1876. 63 u. 10 SS. 8.

*Kitāb al-faṣīḥ von Al-'Asma'ī, herausgegeben von Dr. David H. Müller.* Wien 1876. 56 SS. 8.

Wir begrüßen hier zwei Schriften aus der ältern Zeit arabischer Lexicographie, die eine schon vor längerer Zeit selbständig erschienen, die andere aus den Sitzungsberichten der Kais. Akademie der Wissenschaften zu Wien abgedruckt, für deren Bearbeitung man den Herausgebern lebhaft danken muss. Es ist durchaus zeitgemäss, dass occidentalische Gelehrte jetzt, nachdem die verschiedenen Pressen des vorderen Orients die zusammenfassenden Werke Gauhari's und Firuzābādī's (leider nur den halben *Tāğ al-'arūs*) zugänglich gemacht haben, die noch erreichbaren älteren Monographien lexicologischen Inhalts bearbeiten, auf denen jene Compilationen beruhen. Sie bieten uns einmal ziemlich vollständig alles auf eine gewisse Materie Bezügliche und überheben uns so der Mühe des Sammelns, dann enthalten sie aber auch Vieles, was in die Sammelwerke nicht überging. Freilich erscheint auch in ihnen schon die gewaltige Fülle arabischer Wortbildung als gleichartige Masse, in der nicht mehr zu erkennen ist, was dialektisch diesem oder jenem Theil Arabiens eigentlich entstammte. Und eine Fülle sprachlicher Unterschiede müssen wir für das Arabien jener Zeit in demselben Masse annehmen, wie sie heute noch existirt. Ganz konnte sich der arabische Wortsammler dem Eindruck dieser Thatsache nicht entziehen; aber was er uns über dialektische Unterschiede überliefert hat, ist theils entschieden unrichtig, theils verworren und ungenügend. Die Darstellung der Sprache war eben dem alten

Araber nicht Selbstzweck, sondern knüpft, wie fast alle wissenschaftliche Thätigkeit des Islâm, an die Erklärung des Korân an. Und das war kein glücklicher Umstand, denn dieses „arabische Buch“ galt zwar natürlich dem Muslim als von Gott geoffenbartes, also absolut richtiges Arabisch, stand aber an Reinheit gewiss hinter der Beduinensprache zurück, deren Vorzug für alle andern Fälle gegenüber der Sprache der Städte die Araber einstimmig zu betonen pflegen. Ob wir je durch ein genauestes Studium der ältesten Sprachdenkmäler über die Darstellung des arabischen Sprachguts, wie sie ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts festgestellt war, kritisch hinausgehen und im Einzelnen feststellen können, was unrichtig ist, was lediglich einer einseitigen Schulansicht entspringt, was wirklich allgemeines Sprachgut war und was nur bestimmten Stämmen angehörig, das ist eine schwer zu beantwortende Frage. Vorläufig haben wir noch zu thun, einerseits die ältesten Denkmäler der Sprache zu sammeln und verstehen zu lernen, andererseits die ältesten kritischen und lexicalischen Schritte zu verfolgen, welche die Araber selbst gethan haben. Und zu dieser Erkenntniss liefern die beiden Ausgaben Barth's und Müller's einen schönen Beitrag.

Vor der Betrachtung dieser im Einzelnen erlauben wir uns einen gemeinsamen Missstand, nämlich die übergrosse Anzahl von Druckfehlern zu berühren, ein Missstand, der bei lexicalischen Werken doppelt unangenehm auffällt, da man in ihnen gerade sehr oft Auskunft über die richtigen Consonanten und Vocale sucht. Referent ist sich zwar der grossen Schwierigkeiten eines absolut correcten Druckes mit arabischen Lettern durchaus bewusst, aber auch, dass in diesen beiden Fällen eine oder zwei Correcturen mehr den wünschbaren Grad von Genauigkeit erzielt hätten. Wäre dadurch das Erscheinen der Schriften um einige Zeit verzögert worden, so hätte man das gern mit der nöthigen Rücksicht auf die Leser entschuldigt. Ganz besonders lästig sind dem Auge die vielen ungenau gesetzten Vocalzeichen. Um mit einem Wort noch eine andere Aeusserlichkeit zu berühren, so hätte Barth gewiss besser gethan, wenn er bei der Umschreibung arabischer Eigennamen (z. B. Seite 11 und 12) sich dem gewöhnlichen Gebrauche angeschlossen und einen 'Abdallah, 'Abd al-Wâhid und Hibat Allah geschrieben hätte; sein Abû Muhammed 'Abd illah u. dgl. ist übrigens ein Fehler. Wird in solchen Fällen nicht eine gleichmässige Umschreibungsweise durchgeführt, so entstehen für den Nicht-Semitisten leicht Missverständnisse, was freilich bei Werken wie die vorliegenden weniger in Betracht kommt.

Barth's Ausgabe bietet auf Grundlage zweier Handschriften aus Berlin und Leyden und einer Collation Guidi's mit einem Vaticanus, ferner zahlreicher Citate Ta'lab's in anderen Werken einen correcten Text; wie gut der Herausgeber in der einschlägigen Literatur bewandert ist, beweisen die Anmerkungen. — Ta'lab's († 291) Schrift hat sich durch ihren reichen Inhalt in knappster

Form rasch Berühmtheit verschafft und eine ganze Literatur von Commentaren, Nachträgen und poetischen Bearbeitungen hervorgeufen. Unter dem Titel *كتاب فصيح ثعلب المشهور* ist sie vor Kurzem in Kairo, und zwar vocalisirt, erschienen. — Uebrigens ist die Autorschaft Ta'lab's nicht ganz unbestritten; jedenfalls hat dem Werke eine ältere Arbeit von Al-farrā zu Grunde gelegen (siehe Flügel, Gramm. Schulen S. 135) und unserem Redactor gebührt wahrscheinlich nur das Verdienst besserer Anordnung des Stoffes. Dass dieser in allen Werken dieser Art der gleiche war, liegt in der Natur der Sache und so ist auch Ibn As-Sikkīt kein Plagiator Ta'lab's, wenn ihn dieser auch nach einer Erzählung (Barth S. 7) dazu stempeln wollte. Denn Ibn As-Sikkīt enthält in seinem *Islāḥ al-manṭik* wohl Alles, was Ta'lab, beziehungsweise Al-farrā in ihren Schriften gesammelt hatten, aber ausserdem, gewiss auch auf ältere Quellen zurückgehend, vieles Andere und Alles in neuer Behandlungsweise; er belegt Alles mit zahlreichen Beispielen und versäumt nicht, die verpönte Vulgärform mit anzugeben. — Der vollständige Titel von Ta'lab's Buch war übrigens *كتاب اختيار فصيح الكلام*, wie auch aus dem uns in der Leydner Handschrift des *Islāḥ* erhaltenen Anfang der Kritik von 'Alī ibn Ḥamzah al Baṣrī († 375) hervorgeht. Dort heisst es (Vorsatzblätter fol. 9a) *التنبيهات على كتاب*

*اختيار فصيح الكلام تأليف ثعلب*. قال أبو القاسم علي بن حمزة البصري: بسم الله الرحمن الرحيم لما رأيت كتاب اختيار فصيح الكلام كثير المنفعة ورأيت على قلّة عدد ورقه أنفع من أضعاف عدده وأنه قد جمع ما لم يجمعه كثير من الكتب الكبار رأيت أن أفعل له جزءاً من عنايتي وأن أثبه على حروفٍ وهم فيها أبو العباس ليكون كتاباً تام المنفعة وبالله استعين الخ<sup>1)</sup>

Im Einzelnen sei, abgesehen von den Druckfehlern, bemerkt:

٢, 4 l. mit V. فأخترنا أفصحهم. — ٤, 7 l. mit L. u. V. — ٥, 5

ist kein Grund, von der überlieferten Lesart تُذَلَّل, „du wirst nicht für niedrig gehalten“ abzuweichen. V. hat, wie es scheint, auch so. — ٦, Anm. 9 ist das Metrum Baṣīṭ, s. Freytag, Metrik 194. —

٦, 4 ziehe ich V. بِخَيْرٍ vor. — ٣٣, 5, l. لَرَبِّهِ. — ٤٣, 9 l.

1) Leider enthält der Cod. Lugd. 446 a. a. O. nur wenige Zeilen dieser Schrift. Die Kunja des Verfassers heisst bei HH. immer Abu Nu'aim (1, 328 seine Gegenschrift gegen den *Islāḥ al-manṭik*, Cod. Lugd. 446, Vorsatzblatt 2<sup>r</sup> bis 8<sup>r</sup>, 4, 446; 5, 155; 6, 388); im Cod. Lugd. zweimal fol. 2<sup>r</sup> und 9<sup>v</sup> Abu 'l-Kāsim.

تَعَشَّى 10 ل ٤٩. — الظَّلَّ 4 ٤٩. — الْمُسْلِمِينَ 3, 50. — آمِينَ wie S. 50.

— In der Einleitung möchte S. 6 مَا أَبْلَغَ eher auf كِتَاب zu beziehen sein; Kornbrod ist einer der bösen Druckfehler und صَنُو ist nicht sowohl Zwillings- als leiblicher Bruder. — Der Dichter von ٣, 13 (= S. 18) heisst 'Ubaïd allah ibn Kaïs ar-rukaïjât, s. 'Agâni 4, 162 und der von f, 10 صَاحِب von Ġatafân, cf. Ĥamāsah 636, 12. — S. 33, 14 und 38, 1 ist st. سَرِيع Regez zu setzen. Die rhythmisch schwer begreifliche Theorie der Araber lässt freilich beide Bezeichnungen zu (vgl. Freytag, Metrik 246). Gewiss hat aber Wright, Arabic Grammar 390 und 391 Recht, wenn er die fragliche Art nur unter Regez aufführt. Regez kommt in alten Stücken nur مشطور vor mit durchgehendem, gleichem Reim und zwar bildet der jambische akatalektische und katalektische Trimeter (wobei im letzten Fuss - - - und - - - beliebig wechseln) einen ganzen Vers. Die Erklärung bei Freytag S. 234 ist eine unnatürliche, der Gleichförmigkeit mit den übrigen Metren, die ja aber alle als die Metra der Kaşiden im Gegensatz zum Regez stehn, zu lieb erdachte. Am besten beweist, dass der jambische Trimeter ein ganzer Vers ist, was uns gelegentlich des Nûn at-tarannum über die Vortragsweise der Gedichte überliefert ist; danach wäre, wenn ich die allerdings nicht ganz klaren Berichte richtig verstand, dieses Mittel, durch einen Nasallant die Verse gehörig beim Vortrag zu trennen, bei den Kaşiden abgesehn vom ersten, doppelt reimenden Vers nur nach der zweiten Vershälfte, im Regez nach jedem Trimeter gebraucht worden. Auch wird im Regez nie ein Worttheil aus einem Trimeter in den andern hinübergezogen. — Die Gattung Regez bei Freytag 230 A, b ist mir so lange Kâmil, als kein weiteres Beispiel vorliegt und jedenfalls wird sie für die alte Zeit unbeweisbar bleiben<sup>1)</sup>. Später freilich ist das Regez wie alle andern Metra behandelt worden, wie ja dann auch der Reim nach je zwei Trimetern wechseln konnte. — Im Uebrigen sind die Dichter Al-'Aggâg und Ru'bah ja als die gewandtesten Regezdichter bekannt, welche das Metrum laut der zahlreichen Fragmente ihrer 'Urgûzah's nur in der alten Weise anwandten. — Zu S. 40, unten vgl. TA. u. d. W. فِصص, der als

الزبير ابن العوام وقيل عبد الله بن جعفر بن ابى und vorher den weiteren Vers anführt: طالب رضى الله عنهما

1) Danach, glaube ich, ist auch Nöldeke's Note zu D. H. Müller Kitâb al fark 33 zu beurtheilen. Das Metrum ist auch Kâmil und ich sehe nicht, warum der consonantische Reim dagegen spricht. S. auch Z. D. M. G. XXIX, 333.



وَرَبِّ أَمْرِي شَاخِصَ عَقْلُهُ وَقَدْ يَعْتَجِبُ النَّاسُ مِنْ شَخْصِهِ

mit einer Anzahl Varr., unter welchen nur die *تَزَكِّيهِ*

den Sinn ändert. — 46, unt. *بكر بكرين* ist (s. Lane) der Erstgeborne zweier Aeltern, die selbst beide Erstgeborne sind. — 50 Anm. Dass Nöldeke Recht hat, ist mir sehr fraglich. In arabischen Metrikern wird kaum etwas darüber zu finden sein. Die von ihm angeführten Fälle sind eben Ausnahmen, die sich schwer werden vermehren lassen. Sie verschwinden aber gegen die zahllosen Verse, in denen die erste Hälfte mit - - - (--- kann ich nicht belegen) schliesst, die zweite mit - - - beginnt und die in demselben Gedicht unaufhörlich wechseln mit der fraglichen Art: - - || - - -. Hier müssten also in demselben Gedicht die Verse verschieden abgetheilt werden. Das Herüberziehen von Worttheilen in die zweite Vershälfte kommt ausnahmsweise sogar bei Tawil vor; in einigen Metren ist es aber eben so häufig wie das Gegentheil. Ich glaube, dass dieser Wechsel zwischen - - - und - - am Ende des ersten Halbverses nur möglich war, weil nach der stark accentuirten zweiten Silbe der kurze Vokal nur schwach gehört wurde und dass auch nur ein solcher erlaubt war. Ein Wechsel zwischen - - - und - - ist deshalb unwahrscheinlich und kommt, so viel ich sehe, in alten, unbezweifelten Versen auch nicht vor. — Anders freilich in jüngern, wie den von D. H. Müller Z. D. M. G. XXIX, 625 citirten, wo in der Cäsur allerdings nur *ينوف, مقار, ثعلبان* zu lesen ist. Wäre

aber in einem alten Gedicht ein Wechsel zwischen - -, - - - und selbst - - - am Ende des ersten Halbverses dennoch nachzuweisen, so würde das erst recht gegen Nöldeke's Theorie sprechen. — S. 51 zu ٣٧, 7. Dukain redet die Kamelin an und meint: Erst in Al-Hau'ab gib'ts zu trinken (bis dahin halte aus); dann aber magst du frei herumschwärmen und thun, was du willst. — S. 56, 7 heisst der Dichter *جبير بن الاصبط*. —

Ueber den Werth von Al-'Asma'i's Kitâb al farq zu reden, ist unnöthig. Es versteht sich von selbst, dass die Herausgabe irgend einer Schrift dieses Gelehrten von den Arabisten mit Freuden begrüsst werden wird. Leider sind uns nur wenige seiner Werke erhalten und zudem lässt wenigstens die Wiener Handschrift, die allein D. H. Müller zu Grunde legen konnte, gar viel zu wünschen übrig. Allein man wird unter diesen Umständen gern darauf verzichten, einen bis auf jede Kleinigkeit sichern Text zu haben, wenn nur das Ganze in brauchbarer Ausgabe gegeben wird. Dabei führt der immer im Einzelnen erkennbare Inhalt in den meisten Fällen auf das Richtige und eine Belesenheit, wie sie der Herausgeber in



hat. — In den Noten S. 26, 11 und 12 ist ذى الحافر in die Z. 12 gerathen. — S. 12, 7 ل. يَذْرِفُ. — S. 13, 6 ل. هِبَابًا. — S. 13, 12 ل. كَمُعَلِيَّةٍ أُمُّهَا الْبِضَاعُ, wie Lane بضع und Maidāni 2, 325. — S. 13, 16 ل. وَعِظَالًا. — S. 14, 11 تُطَهَّرُ. — S. 15, 3 steckt in عن nach Obigem jedenfalls der Rest des vorhergehenden Verses, der aber dann عَرَّ gewesen sein müsste; statt خَوْصٍ schlage ich خُوصٍ vor, hohläugig (vom angestrengten Marsch), an das sich dann يَسَاقُطُنَ gut anschliesst. — S. 15, 5 ل. أَفْلَاةٍ und Z. 6 أَفْلَاةٍ. — S. 15, 16 schiebe فهو vor مُكَمِّرٍ ein. — S. 16, 7 scheint mir ثَمَّ قَحْمٍ zweifelhaft. Z. 9 Lane hat عَشْبَةٌ und عَشْمَةٌ nur als alte Kamelst. Z. 13 ل. الْفُرَارِ und الْخَالِ. — S. 19, 2 ل. وَالصَّقَرِ; Z. 4 ist نَعَفٌ richtig, oder vielmehr نَعَفٌ, wie im Cod. Mus. Brit. Add. 7530 steht, der die ganze 'Urgāzah des Ru'bah hat. (Der Güte Wright's und Nöldeke's verdanke ich eine Abschrift.) — S. 19, 9 kann nur يَجِيبُ, als Hāl auf das Subject in يَسْمَعُ bezogen stehn, wenn die Leseart sonst korrekt ist. الْبِرَاعِ ist hier aber das Rohr; dem Ton des durchbohrten Rohrs gleicht der زَمَارِ. — Z. 12 und 15 ist الْمَكَاءُ zu schreiben; Z. 12 ل. وَالِدَبْسِي? und Z. 15 فَوَيْلٌ. — S. 20, 2 ل. الرِّخْمَةِ; Z. 3 und weiterhin يَصْنَعِي. — Der Vers S. 20, 7 ist nach TA خضع von Imru'ul-kais. Z. 8 ist الصَّفَدِغُ gewiss einzusetzen. — Z. 12 ل. تَغْفِ فَحِيحًا, das TA ausdrücklich auf Al-'Ašma'i begründet. —

Wie TA an manchen Stellen hilft, dafür seien noch einige Beispiele hier angereiht. In der trefflichen Arbeit Müller's über himj. Inschriften<sup>1)</sup> ist z. B. Z. D. M. G. XXIX, 622 der Vers

1) Beiläufig ist Z. D. M. G. XXIX, 624, 17 kein Vers; vier kurze Silben können doch nie auf einander folgen. Aber mit لَآخَرُ ist es als Sağ zu lesen. Sağ sollte aber immer mit Pausalformen gedruckt werden, so auch a. a. O.

Z. 8  $\text{رَبِّكَ}$  zu lesen, nach YA  $\text{نَحْنُ}$ , womit Western und Sinn über-  
einst. Der Dichter ist fraglich: YA hat die Wahl zwischen drei:  
أَنتَ, اَلْأَمِينُ, اَلْأَمِينُ. Also  $\text{قَرَأَ}$   $\text{أَمِينُ}$  und  $\text{أَمِينُ}$  als  
Möglichkeit zu lesen. Vgl. auch noch weitere Verse Basmali I. 119. —

Der Vers Dursak 3. 22 der Ann. lautet  $\text{لَيْسَ لِي لَيْسَ لِي}$   
mit der Variante  $\text{لَيْسَ لِي}$  in der zweiten Hälfte. Zum Win-  
den hat hier YA Ausdrucksformen als  $\text{لَيْسَ}$ . — In der von  
Derenbourg herausgegebenen, interessanten Schrift Gaudin's (Mar-  
ginal. Forschungen 3. 151, 12) ist zu lesen:  $\text{لَيْسَ لِي لَيْسَ لِي}$

$\text{وَلَيْسَ لِي لَيْسَ لِي}$   $\text{وَلَيْسَ لِي لَيْسَ لِي}$   $\text{وَلَيْسَ لِي لَيْسَ لِي}$   
 $\text{لَيْسَ لِي لَيْسَ لِي}$   $\text{لَيْسَ لِي لَيْسَ لِي}$   $\text{لَيْسَ لِي لَيْسَ لِي}$

YA hat den Vers unter  $\text{لَيْسَ}$  als willkommene Bestätigung  
der Lesung.

9. 611.  $\text{لَيْسَ}$  richtig ebenso 641. wo nur Z. 11 zu lesen sein dürfte:  $\text{لَيْسَ}$

$\text{لَيْسَ}$  aber ich glaube nicht, dass du gereimt sein wirst, gleich  $\text{لَيْسَ}$ .

$\text{لَيْسَ}$  wäre dann nach Z. 14 und 15  $\text{لَيْسَ}$  und  $\text{لَيْسَ}$  zu lesen. Also in

dem Copiant von Abu 'Ala's Karin würden alle Hauptreime (غنية)  
auf  $\text{لَيْسَ}$  sein. während in dem angeführten Textstück die Unterabteilungen  
(فعل) auf  $\text{لَيْسَ}$  enden. — Manchmal kann es textkritisches Hilfsmittel werden.  
 $\text{لَيْسَ}$  kann man in dem Z. D. M. G. XVIII, 157 mitgetheilten Hadit dadurch  
den Urtönen aus dem eigentlichen Text auscheiden.

1. Folgende Notizen zu Derenbourg's Ausgabe mögen hier Platz finden:

112, 9 l.  $\text{وَرَدَاةُ}$ ; 113, 2 l.  $\text{وَأَشْبَاهُ}$ ; 114, 15 l.  $\text{الْأَتِين}$ ; 115, 16

mit allen  $\text{لَيْسَ}$ ; 118, 3 und 127, 3  $\text{حُبَّتْ}$ ; 119, 13  $\text{نَبَّتْ}$ ; 120, 3 l. mit allen

Ueberlieferungen  $\text{أَبْقَاهُ}$ , im Namen des Dichters l.  $\text{الْعَلَّاهُ}$ ; 122, 1 muss

wohl vor  $\text{لَيْسَ}$  ein  $\text{لَيْسَ}$  stehn; Z. 2  $\text{الْكَهْلُ}$ ? Z. 5 l.  $\text{قَفِي}$ ;

wie in den Mufaddaliyat; Z. 9  $\text{أَنَّهُ}$ ; 123, 6 l.  $\text{تَرْقُصُ}$ ; 124, 16  $\text{كُلُّكَلَّة}$ ;

125, 8  $\text{حَلَفَ}$ ; Z. 16  $\text{طَبِي}$ ; 128, 5  $\text{حَنَكُهُ}$ , wie in dieser Bedeutungs-

kategorie immer die erste Conjugation steht; Z. 17  $\text{أَذَاكَ}$ ; 129, 9  $\text{يَنْدَسِرُ}$ ;

Z. 17 die gewöhnliche Form  $\text{الْجَمَل}$  ist vorzuziehen, wie an andern Stellen

Schliesslich ist die sorgfältige Herstellung eines Index in beiden Schriften hervorzuheben und die Bitte zu wiederholen, dass weitere Arbeiten auf diesem Gebiete, zumal der 'Aṣma'ī nicht zu lange auf sich warten lassen mögen. —

Heidelberg.

H. Thorbecke.

*An-Nahhās' Commentar zur Mu'allaka des Imru'ul-Qais*  
herausg. von Dr. E. Frenkel. Halle 1876. XIV und  
63 SS. 8.

Die sogenannten Mu'allakah's, ein in jeder Beziehung wichtiger Theil der alten arabischen Poesie, sind zwar schon in mannigfachen Ausgaben, mit und ohne Commentar, durch die Pressen des Orients wie des Occidents bekannt. Ihre Wichtigkeit rechtfertigt es aber durchaus, weitere auf sie bezügliche Schriften herauszugeben, zumal den ältesten bekannten Commentar des An-Nahhās, des vielseitigen und fruchtbaren Grammatikers, wenn der Commentar auch nur شرح مختصر ist, wie ihn HH. 5, 635 nennt. — Es ist auch ein glücklicher Gedanke, die Herausgabe eines solchen commentirenden Textes zu einem ersten Versuch — dafür ist wohl die Schrift anzusehn — zu empfehlen und es ist zu wünschen, dass die übrigen Scholien des An-Nahhās auch bei solcher Veranlassung bald publicirt werden.

An-Nahhās bietet werthvolle Varianten, die allerdings fast alle schon in A. Müller's kritischer Ausgabe angeführt werden, und weiter lernen wir an ihm, welche Erklärungsweise bei schwierigen

لَجَبَل 182, 14; وَالزَّحَل 181, 10; جَمِعا 130, 7; صَبِيان st. صَبِيان 134, 1; مَا نَقَصَ الْعَيْبَ مِنْ 184, 4 l. فَأَوْقَدِي 12 Z.; جَمِلا und لَو 134, 1; أَمَحَل 186, 14; يَبْطَغ 18 Z. 18; فَرَانَق 185, 4; أَرَش TA. wie الثوب; الْمَدَان 137, 8 und die Verse sind nach Kāmil 721 zu bessern; 188, 4; وَالنَّشْء 148, 6; الْمَصِيصَة 147, 11; عَيْدٌ 143, 2; الْجَوْحَان 9 Z. 9; والنَّشْء; وَالرِّثَة 152, 3; مَرَاتٍ 151, 3 mit Anm. 3; 150 l. كَسَلَان 9 Z.; تَعَالَى 153, 1; وَلَحْجَجِه 9 Z. 9; مَلِكٍ 154, 6; 155, 5; حَسَنَتُهُ 157, 5 nach Ham. 90, 13 und Kāmil 819, 16; 157, 5 wohl حَسَنَتُهُ und 9 Z. خَطَّيْهِم oder خَطَّيْهِم. —

Stellen zu seiner Zeit am meisten vorgezogen wurde. Auch da wird das Frühere in der Regel das Bessere sein. — Der Herausgeber hat hauptsächlich nur eine Leydner Handschrift (Dozy 509) zu Grunde legen können, die nicht sehr alt zu sein scheint und auch in Korrektheit Manches zu wünschen übrig läßt. Zu Hilfe konnten dann die Scholien aus An-Nahhās in einer Berliner Handschrift genommen werden. Referent kann im Augenblick nicht nachweisen, ob und wo noch weitere Handschriften zu finden sind; es wäre wünschenswerth, die weiteren Publicationen des An-Nahhās auf breiteres Material begründen zu können.

Leider sind in dieser Ausgabe allerhand Versehen stehn geblieben, die selbst in einem solchen Specimen und trotz des vielleicht nicht durchaus zureichenden Materials, leicht schon durch Nachschlagen in der nächstliegenden Literatur, z. B. im Kāmil hätten vermieden werden können. Dass die Korānstellen nirgends nachgewiesen sind, ist eine nicht nachahmungswerthe Abweichung von einer bisher stets befolgten guten Gewohnheit. Mancherlei ist ja blosser Druckfehler, obgleich da die Regelmässigkeit z. B. von

وَأَن st. وَأَنْ S. 5, 12; 9, 4; 15, 7; 35, 6 auffällt. — S. 8, 8

heissen die Verse, in deren erstem aber الرَّفَّاءُ und الرَّفَّاءُ zu lesen ist (vgl. Kāmil 86 und 488. und Gauh. رَفَفَ, رَفَفَ, رَفَفَ, رَفَفَ): Ein schneller Renner, den die Ermattung in Folge schnellen Laufs (zusammengefaltet d. h.) hat abmagern lassen, wie die Nächte zusammenfalten, kleiner werden lassen, Stück um Stück, die Gestalt (Anblick) des Mondes, bis er zu einem gekrümmten Streifen geworden ist. — S. 12, 7 Anm. vgl. Kāmil 104. — 14, 1 l. مَصَافَةً.

— 14, 6 übersetze ich قَوْمٌ lieber mit: bringe in die rechte Lage. —

15, 14 l. جاء على. — 16, 18 ist nichts ausgelassen. — 17, 11

ist auch richtig, vgl. Wright, Grammar II, 101, obschon زَيْدًا

das Ueblichere wäre. — 18, 11 l. وَالْبَيْنِ. — 19, 4 von 'Antarah,

wie 15, 9 von Imru'ul-kais. — In 19, 8 fehlt keine Silbe, aber es ist zu übersetzen: Gar mancher dir ähnlichen unter den Frauen,

einer sorglosen, schönen, habe ich als مُتَعَةً (Entschädigung, die der Frau bei der Scheidung zu geben ist) den طَلَاقِ, also die Scheidung

selbst gereicht. — 20, 2 أَنْ. — 21, 18 فَيَهْ wie 52, 1 فَيَهْ. —

22, 1 لَبَسَتْهُ, welche Form اسم المرأة immer hat. — 22, 13

وَعَيْنٌ. — 26, 3 أَنْ يَرْفَع. — 25, 9 ل. صُورٌ. — 22, 15 عَمَى.

27, 17 gäbe مَبِيس (nach S. XIII Plur. von مَبِوس) allerdings einen Sinn, der sich nicht wiedergeben lässt. Siehe aber Ham. 484, 4 und Ibn Jaʿīd 126, 20, wo richtig:

كَأَنَّ أَصْوَاتَ مَنْ إِيغَالِهِنَّ بَنَى أَوَاخِرَ الْمَيْسِ أَصْوَاتُ الْفَرَارِيجِ

Es gleicht das von dem raschen Gang der Kamelinnen hervor-  
vorgeführte Quicken der hintern Theile der aus Maisholz gefertigten  
Sättel dem Quicken der Kuchlein. — 28, 1 auch أَصْوَاتٌ. — 28, 10  
wohl المَذْكُور. — 30, 12 hat der in Būlāk gedruckte Diwān des  
Imruʿulqais تغينته st. تعنوه. — 31, 7 تَحْتَاجُ. — 31, 11—13 ist  
nur die zweite der Seite XIII gegebenen Erklärungen richtig. —  
31, 18 لَأَشْبَهُ؟. — 32, 4 Metrum ist Munsariḥ und der Sinn ge-  
mäss der Z. 5 gegebenen Erklärung: Meine Loosspfeile haben sie  
am frühesten Morgen (صُحَى) überholen lassen den صُحَاء, d. h.  
nachdem die mir im Maisarspiel zugefallenen Pfeile mir die Pflicht  
auflegten, eine Kamelin zu schlachten, habe ich das so rasch und  
zeitig gethan, dass sie nicht einmal mehr den صُحَاء erlebte. Im  
zweiten Halbvers kann ich nur die Beschreibung des Zustandes der  
Kamelin in dem Moment, als ihr Herr zum Schlachten an sie trat,  
sehn: während sie sich gerade zu schaffen machte mit (Knappern  
an) den Zweigen des Salamstrauchs. — 32, 5 أَيَاها. — 32, 10  
أُمُرُوا. — 33, 11 خَاصَّةٌ. — 34, 12 قَبِيصٌ. — 35, 4 der richtige  
Regez bei Barth, Taʿlab K. al-faṣḥ S. ۳۹. — 35, 7 يَحْتَلُّ. —  
36, 7 يَزْعُمُ. — 36, 18 غَذَاها, das im Vers vorkommende Wort  
und weiter غَذَا. — 37, 3 wohl gewöhnlicher: أَنْ تَفْعَلَ فَعَلٌ. —  
38, 12 لِمَا. — 38, 14 وَالْجَزَعُ. — 39, 5 أَنْجَلٌ. — 39, 11  
أَخِيرٌ. — 39, 17 الْمُحْكَمُ. — 40, 5 وَاحِدُهَا. — 48, 11 يُقَدَّرُ؟.  
— 44, 10 Vers 11 in der Ausgabe von Smend. — 45, 11 سَمَى. —  
46, 5 ل. قد أَثَّرَتْ فِيهِ الْحَوَافِرُ. — 47, 11 صَلَايَةُ. — Zu 47, 15  
vgl. Alfijah 77. — 48, 6 الرُّكُوبُ. — 48, 7 وَأَمْلَاسُهَا. — 50, 8

وَلَيْسَ — 50, 15 شُدَّ — 51, 1 تُفَرِّقُ — 52, 13 بَيْنِي, vgl. Kāmil 221, 7 und Durrah 49, 5. — 54 لِيُغَارَ — 55, 4 إِنْ — 55, 7 und 10 ist in dem Verse von Al-'Aggāg zu lesen: المتبرجج عذر جارِي لا الخ. — 57, 7 مَا تَمَلُّتُ — 58, 4 وَتَيْتَلُ — 58, 16 التبرجج. — 61, 5 كَأَنَّ — 61, 13 جَمَلًا besser — 62, 11 اللسان. — 63, 2 نَصَبَ — 63, 3 الخمر, المدم, مزوجة. — 63, 8 فشبهها.

H. Thorbecke.

*Ibn Ja'is Commentar zu Zamachšari's Mufasssal. Auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von Dr. G. Jahn. Zweites Heft. Leipzig, in Comm. bei F. A. Brockhaus. 1877. (20 Bogen 4. Ladenpreis 12 M., für Mitglieder der D. M. G. bei unmittelbarer Beziehung von der Commissionshandlung 8 M.)*

Dem im vorigen Bande S. 390 angezeigten ersten Hefte ist in verhältnissmässig kurzer Zeit das zweite gefolgt und das dritte in dem Augenblicke, wo ich dies schreibe, schon bis zum vierten Bogen vorgerückt. Während so der gleichmässige Fortgang des Druckes das Erscheinen der einzelnen Hefte in möglichst rascher Aufeinanderfolge verbürgt, zeigt das zweite Heft eine merkliche Zunahme an Sicherheit der Textkritik und Genauigkeit der Druckcorrectur, wesentlich und hauptsächlich beruhend auf wachsender Vertrautheit des Herausgebers mit seinem Schriftsteller, reicherer Ausbeutung der ihm durch Collationen und Literaturstudien zugeführten Hilfsmittel, und grösserer Geübtheit im Correcturenlesen. Ich spreche dies hier ein- für allemal aus, um dadurch die Bedeutung meiner eigenen Nachcorrectur (s. die darauf bezügliche „Bemerkung“ des Herausgebers auf der innern Seite des Umschlages) auf das richtige Mass zurückzuführen. Wo es übrigens, wie hier, gilt, aus einem schon an und für sich sorgfältig durchgearbeiteten und corrigirten Texte noch etwa durchgeschlüpfte Fehler so vollständig als möglich zu entfernen, da wäre es von Seiten eines jüngern Gelehrten falsche Scham, die Nachhülfe eines ältern Fachgenossen abzulehnen; im Gegentheil bewährt sich in solchen Fällen ächt männliche, von kleinlichen Rücksichten freie Selbständigkeit



gerade durch die Annahme des im Interesse der Wissenschaft freiwillig Gebotenen. Dies zur Verständigung oder, wo nöthig, Abfertigung nach einer Seite hin. — Was aber die andere Seite betrifft, nämlich diejenige, auf welcher man fachmännische Einsicht und gediegenes Urtheil voraussetzen berechtigt ist, so fiesst die gegen mich geäußerte Besorgniss, von dorthier mit dieser Arbeit geringen oder gar keinen Dank zu verdienen, wohl nur aus missverständlicher Auffassung einiger leicht hingeworfenen Worte. Wie wäre es auch denkbar, dass ein wirklich sachkundiger Mann meinen sollte, wir hätten nun arabische Originalgrammatiker genug und könnten die übrigen im Staube der Bibliotheken ruhig den Motten und Mäusen überlassen. Gewiss ginge jetzt nicht mehr viel verloren, wenn der ganze grosse Haufe späterer Plagiatoren, Epitomatoren, Excerptoren und Commentatoren von diesem Schicksal betroffen würde; anders aber steht es mit einer ansehnlichen Reihe älterer Grammatiker der bagrischen und kufischen Schule und den Haupterklärern ihrer Schriften. Nachdem uns Flügel in den „Grammatischen Schulen der Araber“ die äussere Geschichte dieser Schulen gegeben hat, müssen wir entweder auf die Gewinnung ihrer innern Entwicklungsgeschichte aus den betreffenden Originalwerken und, falls uns eine solche irgendwoher geboten wird, auf eine kritische Controle derselben verzichten, oder — jene Werke, sei es immerhin mit Beschränkung auf die ältesten und wichtigsten, müssen zur Erreichung des angegebenen Zweckes nach und nach herausgegeben werden. Bis zum Erweise des Gegentheils behaupte ich noch jetzt wie vor vierzehn Jahren im Anfange meiner Beiträge zur arabischen Sprachkunde, dass „der nächste grössere Fortschritt der Grammatik des Altarabischen einerseits von einer genau abwägenden Vergleichung und Würdigung der morgenländischen Sprachlehrer selbst nach ihren verschiedenen Schulen, andererseits von einer möglichst umfassenden und aufmerksamen Durchforschung des in den massgebenden Sprachdenkmälern vorliegenden grammatischen Materials ausgehen muss“. Dass ich übrigens weit entfernt bin von der Meinung, wir Arabisten in der zweiten Hälfte des neunzehnten christlichen Jahrhunderts hätten die einander entgegengesetzten Lehrsätze der arabischen Grammatiker noch immer bloss einzuregistriren und dann eine Auswahl darunter zu treffen, — dass ich im Gegentheil das Recht für uns beanspruche, als Schiedsrichter zwischen die streitenden Parteien zu treten, auch nach Befinden ihnen allen Unrecht zu geben, das glaube ich durch die That bewiesen zu haben. Aber Geschichtliches und Thatsächliches, die Grundlage alles Uebrigen, saugt man nun einmal nicht aus den Fingern oder aus dem eigenen Gehirn; und um dasselbe zu beurtheilen und zu verarbeiten, muss man es vor allen Dingen vollständig haben und genau kennen. Hierzu wird nun auch dieser Commentar sein Theil beitragen und diejenigen, welche sich

die Mühe geben ihn wirklich zu studiren, überzeugen, dass wir aus jenen alten morgenländischen Systematikern und Scholastikern trotz aller unserer Weisheit noch gar Vieles nachzulernen haben, ehe wir sie entbehren können. — In den Berichtigungen auf der innern Seite des Umschlags, Z. 14, schreibe man *laf* statt *lvf*, und füge am Ende hinzu, dass S. ۳۳ Z. v in die letzte Sylbe von *المجروت* ein Dehnungs-Alif einzusetzen ist.

d. 18. April 1877.

Fleischer.

## **XXXII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner.**

Nach dem zu Tübingen im vorigen Jahre gefassten Beschlusse wird die XXXII. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wiesbaden stattfinden. Da Seine Majestät der Kaiser und König die Allerhöchste Genehmigung zur Abhaltung des Congresses ertheilt haben, so schreiben wir hierdurch die Versammlung auf die Zeit vom 26—29. September c. aus und laden die Fach- und Berufsgenossen zu zahlreichem Besuche mit dem Bemerken ein, dass für gute und billige Quartiere gesorgt werden wird. Vorträge oder Thesen sowohl für die Plenarsitzungen wie für die Sectionen bitten wir baldigst anzumelden.

Wiesbaden und Bonn im Juli 1877.

Das Präsidium:

**Paehler.      Usener.**

## **Zur Notiz.**

**Die definitive Constituirung des „deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas“ soll Ende September bei Gelegenheit der Philologenversammlung zu Wiesbaden stattfinden.**

**Nähere Bekanntmachung vorbehalten:**

**Basel im August 1877.**

**Zimmermann. Socin. Kautsch.**

## Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

Für 1877:

- 921 Herr Dr. Jacob Wackernagel, Docent an der Universität in Basel.
- 922 „ C. J. Lyall, B. S. C., in Calcutta.
- 923 „ Dr. Sam. Ives Curtiss, Pfarrer der amerikan. Kirchengemeinde in Leipzig.
- 924 „ Friedrich Stehr, Kaufmann in Leipzig.
- 925 „ Dr. Egli, Pastor emerit. in Engehof bei Zürich.
- 926 „ Dr. Seligman Baer, Lehrer in Biebrich a/Rh.
- 927 „ Brüning, Konsul des deutschen Reichs für Syrien, in Beirut.
- 928 „ Dr. William J. M. Sloane in Princeton, New Jersey.
- 929 „ Dr. Franz Sasse in Leipzig.
- 930 „ Dr. Wilhelm Geiger in Erlangen.
- 931 „ Dr. G. Klein, Rabbiner in Schüttenhofen (Böhmen).
- 932 „ Gustav Rösch, ev. Pfarrer in Langenbrand bei Neuenbürg (Württemberg).
- 933 „ Eduard Schranka, Cand. philos. in Prag.

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes ist eingetreten:

Die Königl. Universitätsbibliothek in Berlin.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Herrn Albert Cohn, Président du Comité consistorial, in Paris.

- „ Dr. Paul Goldschmidt, † 5. Mai 1877 in Point de Galle.
- „ Stud. W. Schlichenmaier, † 16. Mai 1877 in Tübingen.

**Verzeichniss der bis zum 1. August 1877 für die Bibliothek  
der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.<sup>1)</sup>**

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. in diesem Bd.  
8. XXIII—XXVI.)

**I. Fortsetzungen.**

Von der Kaiserl. Russ. Akad. d. Wiss. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Acad. Impér. des sciences de St.-Petersbourg.  
T. XXIII, No. 4 et dernier. (Feuilles 33—36). Fol.

Von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXXI. Heft I. Leipzig  
1877. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

3. Zu Nr. 183. Abhandlungen der philos.-philol. Cl. der k. bayer. Akad. d.  
Wissensch. 14. Bd. 1. Abth. (In d. Reihe d. Denkschriften der XLIX. Bd.)  
München 1877. 4. — Verstehen und Beurtheilen. Festgabe zum Doctor-  
jubiläum des Herrn Prof. Dr. L. v. Spengel u. s. w. verfasst von C.  
von Prantl. München 1877. 4. — Nānak, der Stifter der Sikh-Religion.  
Festrede zur Vorfeier des Allerhöchsten Geburts- und Namensfestes u. s. w.  
gehalten von Dr. E. Trumpp. München 1876. 4.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal Asiatique. Septième Série. Tome VIII. No. 3.  
4. Oct. Nov.-Déc. 1876. — Tome IX. No. 1. 2. Janvier, Février-Mars.  
1877. Paris. 8.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

5. Zu Nr. 609. a. The Journal of the R. Geograph. Society. Vol. the forty-  
sixth. 1876. London. 8.  
c. Proceedings of the R. Geograph. Society. Vol. XXI. No. 2. Publ.  
March 6th, 1877. No. 3. Publ. March 23rd, 1877. London. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie d. Wissensch. zu Berlin:

6. Zu Nr. 642. Monatsbericht d. K. Preuss. Akad. d. Wissensch. zu Berlin.  
December 1876. Jan., Febr., März, April 1877. Berlin 1877. 8.

Von den Curatoren der Universität Leiden:

7. Zu Nr. 831. Catalogus codicum orientalium bibliothecae academicae Lug-  
duno-Batavae auctore M. Th. Houtema. Volumen sextum. Pars prior.  
Lugd. Bat. 1877. Gr. 8.

1) Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke  
in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek aus-  
gestellten Empfangsschein zu betrachten.

Von der Batavia'schen Gesellschaft für Künste u. Wissenschaften:

8. Zu Nr. 1422. b. Notulen van de algemeene en Bestuurs-Vergaderingen van het Bataviaasch Genootschap van K. en W. Deel XIV. 1876. No. 2. 3. 1877. No. 4. Batavia. 8.
9. Zu Nr. 1456. Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel XXIII. Afl. 5 en 6. Deel XXIV. Afl. 1—2. 1876. Afl. 3. 1877. 's Hage. 8.

Von der Geograph. Gesellschaft in Paris:

10. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Février, Mars, Avril, Mai, Juin 1877. Paris 1877. 8.

Von dem Königl. Institute für die Sprach-, Länder- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

11. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeks. 11e Deel, 2e Stuk. Vierde Volgreeks. 1e Deel, 1e Stuk. 's Gravenhage 1876. 1877. 8. — Bijdragen &c. Verslag der Feestviering van het vijf- en twintigjarig bestaan van het Instituut. (1851—1876). 's Gravenhage 1876. 8.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

12. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der philos.-philol. u. histor. Cl. der k. bayer. Akad. d. Wissensch. zu München. 1876. Heft V. 1877. Heft I. München 1876. 1877. 8.

Von der Kaiserl. Archäologischen Commission in St. Petersburg:

13. Zu Nr. 2451. Compte-rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1872. Avec un Atlas. St.-Petersbourg 1875. Fol. Der Atlas dazu. St.-Petersbourg 1875. Fol. — Compte-rendu &c. pour l'année 1873. Avec un Atlas. St.-Petersbourg 1876. Fol. Der Atlas dazu. St.-Petersbourg 1876. Fol. — Compte-rendu &c. pour l'année 1874. Avec un Atlas. St.-Petersbourg 1877. Fol. Der Atlas dazu. St.-Petersbourg 1877. Fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

14. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägypt. Sprache u. Alterthumskunde, herausgeg. von R. Lepsius unter Mitwirkung von H. Brugsch. Fünftehnter Jahrg. (1877). Erstes Heft. Januar—März. Zweites Heft. April—Juni. Leipzig 1877. 4.

Von der Amerikanischen Philosophischen Gesellschaft:

15. Zu Nr. 2971 und 3097. Proceedings of the American Philosophical Society. Held at Philadelphia, for promoting useful knowledge. Vol. XV. Dec. 1876. No. 96. Philadelphia 1876. Vol. XVI. June to December 1876. No. 98. Gr. 8.

Von der Batavia'schen Gesellschaft für Künste und Wissenschaften:

16. Zu Nr. 3209. Catalogus der ethnologische Afdeeling van het Museum van het Bat. Genootsch. van K. en W. Tweede Druk. Batavia 1877. 8.

Von der Redaction:

17. Zu Nr. 3224. Hamagid (Hebr. Wochenschrift erscheinend in Lyck, redig. von Rabb. Dr. L. Silbermann). 1877. Nr. 14—29. Fol.

Von dem Herausgeber:

18. Zu Nr. 3545. The Dinkard. The original Pehlwi text; the same transliterated in Zend characters; translations of the text in the Gujrati and English languages; a commentary and a glossary of select terms. By Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana. Vol. II. Published under the patronage of the Sir Jamsetji Jijibhai Translation Fund. Bombay, in the year 1246 of Yezdajard and 1876 of Christ. Gr. 8.

**Nachtrag.**

**I. Fortsetzungen.**

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

28. Zu Nr. 594. *Bibliotheca Indica. New Series. No. 344. Chaturvarga-Chintamani.* By Hemādri. Ed. by Paṇḍita Bharatachandra Śiromani. Vol. II. Vrata-Khaṇḍa. Fasc. V. Calcutta 1876 8.

**II. Andere Werke.**

Von den Verfassern und Herausgebern:

3811. *Manual of Chinese Bibliography, being a list of works and essays relating to China.* By *P. G.* and *O. F. von Möllendorff.* Shanghai, London, Götting 1876. 8.
3812. *Eadras liber quartus arabica. E codice vaticano nunc primum edidit Joa. Gildemeister.* Bonnæ 1877. 4.
-



## Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada.

Von

M. Grünbaum\*).

Die Bezeichnungen „mündliche und schriftliche Lehre — gesprochene und geschriebene Worte“ dienen nicht nur dazu, um das talmudische Literaturgebiet vom biblischen zu unterscheiden — sie kommen auch innerhalb des ersteren insofern zur Geltung, als im Gegensatz zur Halacha die Benennung Hagada gebraucht wird, um „das Gesagte“ zu bezeichnen. Minder richtig als diese von Zunz (Gottesd. Vorträge p. 58) gegebene Erklärung, aber immerhin sehr ansprechend ist die von R. Azaria de' Rossi (Meor Enajim c. 15 p. 77 ed. Mant.) gegebene Ableitung des Wortes דגירה vom (aramäischen) Worte נגר „An sich ziehen, anziehen“. Die Hagada — sagt De' Rossi — soll die Gedanken der Hörer auf anziehende Weise zum Höheren hinführen, ähnlich wie die Poesie, deren Inhalt durch die schöne Form anziehend und fesselnd wird. Bei Besprechung der verschiedenen Arten der Hagadas sagt De' Rossi ferner, manche derselben seien mit jenen Engeln zu vergleichen, die, dem Talmud zufolge, aus dem Feuerstrom, נדור די נור, geschaffen werden, Gott dem Herrn lobsingend und dann wieder in das Nichts zurückkehren; so auch solle die Hagada nur momentan wirken, ohne weitere Folgen und Folgerungen; nur die Halacha — heisst es ferner unter Anführung einer entsprechenden Midraschstelle (Midr. Koheleth 6, 2) — erlaubt und verbietet; die Hagada kann weder binden noch lösen (בעל דגירה לא אוסר ולא מחיר).

Die Vergleichung mit den Engeln des Dinur-Strom's, die kaum entstanden wieder vergehen, ist in der That ein schönes Bild, um die Hagada nach ihrer Haupteigenthümlichkeit zu kennzeichnen — als ephemere Gebilde, als *ἐπαπροόστυα*, als Impromptus sogar, wie denn De' Rossi einzelne Hagadas anführt, die im Augenblicke improvisirt wurden, um die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu erregen. Andererseits aber könnte man sagen, dass in Folge dieser Eigen-

\*) Im Juli 1875 eingegangen. D. Red.  
Bd. XXXI.

thümlichkeit ein Zusammenhang zwischen der Hagada als anziehender Vortrag und der Hagada als gesprochenes Wort stattfindet. Dem Bestreben die hagadischen Vorträge möglichst anziehend zu machen ist es, theilweise wenigstens, zuzuschreiben, wenn einzelne derselben so zu sagen schreiende Farben tragen, etwas Absonderliches und Auffallendes an sich haben, was für den flüchtigen Moment und in der lebendigen Rede statthaft, in der Fixirung durch die Schrift leicht zur Missdeutung führen konnte. Das Excentrische, Phantastisch-hyperbolische einzelner Hagadas war aber, wie Rapoport (Erech Millin s. v. *אגדה* p. 8) bemerkt, der Grund, warum mehrfach die Ansicht ausgesprochen ward, die Hagadas sollten nicht niedergeschrieben werden. Insofern gleicht also die Hagada der mündlichen Lehre — *דברים שבעל פה* — als auch diese, im Gegensatz zur geschriebenen Lehre — *דברים שבכתב* — eigentlich und ursprünglich nur mündlich sich erhalten und fortpflanzen sollte.

Die Fassung in welcher De' Rossi diese Deutung des Wortes *הגדה* — oder *אגדה*, welche Form De' Rossi durchaus gebraucht — gibt, lässt vermuthen, dass er sie selbst nur als eine hagadische — nicht als grammatisch correcte — betrachtet wissen wollte, mehr als Wortspiel denn als Definition. Nichtsdestoweniger aber ist diese Deutung eine zutreffende, denn die Hagada sollte allerdings, wie Zunz nachweist, (G. V. p. 351) anziehen und erheitern<sup>1)</sup>.

In der That unterscheidet sich die Hagada von der Halacha zunächst darin, dass sie anziehender und interessanter ist; jedenfalls erstreckt sich das Interesse, das sie bietet, über einen grösseren Kreis — sie ist universalistischer. Während die Halacha sich nur auf dem engbegrenzten Felde des Gesetzes bewegt und fortwährend mit dessen Umzäunung (*סיני לחרוץ*) beschäftigt ist, entsendet die Hagada ihre lianenhaften Gebilde weitaus über diese engen Grenzen; sie überspringt den Zaun exclusiver Nationalität und wie des Märchens luftige Gestalten von Land zu Land, von Meer zu Meer flattern, so haben auch einzelne Elemente der Hagada zu fremden Nationen ihren Weg gefunden, wie sie ihrerseits mehr exotische Elemente in sich aufgenommen, als die streng abgeschlossene Halacha.

Diese universell-populäre Tendenz gibt sich auch in der Form kund; die juristisch-casuistische Halacha bewegt sich innerhalb eines kleinen Kreises immer wiederkehrender Termini technici; sie schliesst sich auch sprachlich mehr der Bibel an, während das Aramäische, das in der Hagada vorherrscht, mit dem erweiterten Kreis von Anschauungen zugleich auch eine grössere Menge ausländischer Wörter in sich aufgenommen; die Hagada hat mehr fremde Klänge und Anklänge als die Halacha.

Die Hagada ist anziehender und anmuthender als die Halacha, wie die Poesie anziehender ist als die Prosa, wie das freie Spiel der rythmischen Bewegung anmuthiger ist als der einförmige Gang. In der That könnte man, im Gegensatz zur *הלכה*, die eben nur den „Gang“ bezeichnet<sup>2)</sup>, die Hagada einen Tanz nennen, ähnlich

jenen Reigentänzen des Orients, die in immerdar neuen Verschlingungen (אגורר) sich um ein geheiligtes Object bewegen. Poetisch ist aber die Hagada insofern, als sie schöpferisch immerdar neue Gebilde hervorbringt. Ist im Gegensatze zum geschriebenen Buchstaben das lebendige Wort dem beweglichen Vocal (תנועה) zu vergleichen, der dem starren und stummen Consonanten Leben und Seele einhaucht<sup>2)</sup>, so gilt das von der Hagada ganz insbesondere. Den vocallosen Consonantengruppen der biblischen Wörter gibt sie in spielender Mannigfaltigkeit immerdar neue Vocale und ruft so immer neue Gestalten in's Dasein. Poetisch ist auch die Ausbildung und Ausschmückung biblischer Stoffe, ferner, dass Sonne und Mond, Himmel und Erde, die Sterne und die Attribute Gottes, die Thora und deren einzelne Buchstaben — dass überhaupt alles Geschaffene handelnd und redend dargestellt wird, wie andererseits durch die Menge von Engeln, Engelfürsten und Dämonen die Natur belebt und poetisch personificirt erscheint. Alles aber wird aus der Bibel abgeleitet und auf sie bezogen, und so sind es zwei semitische Erfindungen, die in der Hagada als literarische Formen zur Anwendung kommen — die Mosaik und die Arabeske. Die Hagada ist mosaisch im doppelten Sinne des Wortes; die Worte Mosis und der Propheten werden fortwährend angeführt und aneinander gereiht; weit auseinander liegende Bibelstellen werden aneinander gefügt, um denselben Einen — ihnen ursprünglich durchaus fremden — Grundgedanken unterzulegen. Arabesk ist aber die Art und Weise, wie Eines mit dem Anderen verbunden wird. Wie bei den zierlich verschlungenen arabischen Inschriften, welche Prachtbauten und Prachtgewänder schmücken, wird der Buchstabe zur ornamentalen Figur, wird die Schrift zum Bild. Erzählungen und Wundersagen, sinnige Sprüche und hyperbolische Parabeln, kluge Lebensregeln und träumerisch dämmernde Märchen, die graue Vorzeit und die lebendige Gegenwart, Gestalten des Morgen- und des Abendlandes — Alles spielt in einander, verwandelt sich in einander; der Traum wird zur Wirklichkeit, die Wirklichkeit zum Traum. Ebenso wird die biblische Poesie mit der chaldäischen Dichtkunst verwebt, welche letztere weniger symbolisch als vielmehr hyperbolisch, weniger intensiv als numerisch accumulativ ist, und weniger durch innere Erhabenheit als vielmehr durch geometrische Progressionen und sonst äussere Dimensionen imponirt — für welche accumulirende Dichtungsgattung denn auch das aramäische Idiom mit seinen klangvollen Wörtern, mit seinem vocalischen Luxus und seinen majestätisch nachrauschenden Wortendungen das passendste Gewand bildet.

Dieses fortwährende Ineinanderweben bildet eine Hauptbeschäftigung der Hagada. Sie assimiliert und identificirt ganz heterogene Objecte, und so ist, während die Halacha mehr Scharfsinn entwickelt, bei der Hagada mehr der Witz vorherrschend, indem sie bald sächlich die Aehnlichkeit zwischen verschiedenen Dingen auffindet, bald

sprachlich aus der äusseren Lautähnlichkeit alliterirende Klangfiguren und Wortspiele bildet; ähnlich jener in der semitischen Literatur so beliebten Gattung der Reimprosa, die durch ihre Anspielungen, Anklänge, Assonanzen und Reime frappirt, ist die Hagada bestrebt, disparate Objecte einander zu assimiliren und sachlich zusammen zu reimen. Das Universalistische zeigt sich alsdann auch darin, dass, während allerdings auch die Halacha ausländische Wörter zur Erklärung hebräischer Ausdrücke heranzieht, die Hagada weit häufiger noch zur Deutung biblischer Wörter fremde Wortfamilien mit in den Kreis ihrer Assonanzen und Wortspiele zieht. Die Vorliebe für diese internationale Vergleichung und Verähnlichung, die allerdings auch frappanter und witziger ist als die nationale Assimilation, zeigt sich namentlich darin, dass an verschiedenen Orten eine und dieselbe Zusammenstellung wiederkehrt, so wenn z. B. sowohl *הַמִּצְוֹת* (Num. 20, 10), als auch *מִצְוָה* (Ps. 9, 21) und *מִצְוָה* (Zeph. 8, 1) mit *Μωρός* und *Μωρία* identificirt wird (Bamidbar R. und M. Tanchuma zu Num. 20, 10; Echa Rabbati s. 31; Pesikta d. R. Kahna ed. Buber p. 119; Jalkut Ps. § 645), oder wenn, zur Deutung von *דן* als „Eins“ das Wort *εἷς* mehrmals angeführt wird, wovon in einem früheren Aufsätze mehrere Beispiele angeführt wurden<sup>4)</sup>.

Dieses Ineinanderspielen verschiedener Wörter und damit auch zugleich verschiedener Begriffe kommt namentlich da zur Anwendung, wo ein von der gewöhnlichen Sprechweise abweichender Ausdruck gewissermassen die Deutung herausfordert, wo — um einen talmudisch-drastischen Ausdruck zu gebrauchen — der Vers selber sagt: Deute mich! (*אֵין דְּמַקְרָא זֶה אֵמַר אֵלָא דְּרַשְׁנִי*). Wo immer ein irgendwie eigenthümliches Wort in der Bibel vorkommt, spinnt daraus die Hagada ihr Gewebe, um einen Wortstamm mit einem anderen in Verbindung zu bringen und daran die Deutung anzuknüpfen<sup>5)</sup>. Namentlich ist das der Fall bei denjenigen Wörtern, die am Meisten Eignes und Eigenthümliches haben — bei den Eigennamen. Die biblischen Eigennamen sind auch insofern eigene Namen, als sie, im Gegensatz zu den bei uns cursirenden, abgegriffenen Personennamen, ein durchaus individuelles, neues Gepräge tragen und in der Regel nur das Eigenthum einer einzigen Person sind. Es sind keine Namen, die in traditioneller Gedankenlosigkeit von Geschlecht zu Geschlecht sich forterben und bei regierenden Dynastien — um die leicht entstehende Verwechslung zu vermeiden — ausserdem noch mit einer Nummer bezeichnet werden; es sind *ἀπαξ λεγόμενα*, sie werden, wie deren Träger selbst, immer neu erzeugt, daher denn auch die Bedeutung derselben stets im frischen Bewusstsein lebt und bei vorkommender Gelegenheit geltend gemacht wird — bei Jakob und Nabal in witziger, bei Naomi-Mara in bitterer Ironie. Wenn die Hagada diesen Namen ihre eigne Thätigkeit mit besondrer Vorliebe zuwendet, so folgt sie darin dem Beispiel der Bibel, welche ebenfalls den Namen hohe Bedeutung beilegt, indem

sie die Genesis des Namens ebenso umständlich erzählt wie die Geburt des Trägers — was sich bei den Söhnen Jacobs z. B. zwölfmal hintereinander wiederholt — und nicht nur von der Genesis sondern auch von der Palingenesie Rechenschaft gibt, wenn nämlich der veränderte Name zugleich das neue Lebensverhältniss ausdrückt<sup>6)</sup>, in das eine Person eingetreten, wie andererseits auch die Propheten ihren ideellen Personen zur lebendigeren Veranschaulichung und Individualisirung einen Eigennamen beilegen (Jes. 7, 14. 8, 3. 9, 5. Hosea 1, 4. 6. 9. Ez. 23, 4). Da nun aber die Eigennamen — um einen Ausdruck Pott's zu gebrauchen (Z. D. M. G. XXIV, 110) — leicht leblos werden, so ist die Hagada bemüht, durch neue Beziehungen und Anknüpfungen sie immerdar neu zu beleben, und ihre schöpferisch neugestaltende Thätigkeit den Eigennamen gegenüber ganz besonders geltend zu machen — und hier um so mehr, weil das, was den Namen widerfährt, auch zugleich mit den Personen geschieht, die deren Träger sind. Wie — nach Goethe's Ausspruch — jeder Mensch etwas Anonymes an sich hat, so hat auch jeder Name — seiner Eigenartigkeit wegen — den Reiz des Räthselhaften, das zur Lösung und Deutung auffordert; und so entfaltet denn auch die Hagada auf diesem Gebiete, wie sonst nirgends, ihren ganzen Reichthum, indem sie die Namen immer wieder neu umprägt und sie immer neue Verbindungen eingehen lässt. In ähnlicher Weise wie Philo das Etymon eines Namens spielend behandelt, indem er bald Einen Namen auf verschiedene Weise deutet, bald zur Erklärung hebräischer Namen griechische Wörter heranzieht, lässt auch die Hagada verschiedene Namen ineinander spielen. Einer hervorragenden Persönlichkeit werden — da Ein Name ja nicht ausreicht um sie nach ihren verschiedenen Attributen und Thätigkeiten zu kennzeichnen — neben dem eigentlichen Namen noch mehrere andere beigelegt, wenn auch zunächst nur als Kunje oder Cognomen<sup>7)</sup>. Wird eine Person bereits in der Bibel unter einem zweifachen Namen eingeführt, so gilt in der Hagada der eine Name als eigentlicher, der andere als Beiname, der der Deutung bedarf<sup>8)</sup>. So erhebt sich (Megillah 13 a) eine Controverse betreffs des Namens Esther-Hadassah; nach der einen Meinung ist Esther der eigentliche Name, Hadassah der Beiname (אסתר שמה הרסה נקרא ולמה נקרא שמה הרסה), ihr deshalb beigelegt, weil die Frommen Myrthen genannt werden (Zach. 1, 8); nach der andern Meinung hiess sie eigentlich Hadassa (הרסה שמה); warum aber ward sie אסתר genannt? Weil sie ihr Volk und ihre Herkunft verborgen hielt (סתר — oder, wie das 1. Targum zu Esther 2, 7 sagt, weil sie züchtig und sittsam zurückgezogen im Hause Mordechai's lebte); nach R. Nehemia's Ansicht ward sie Esther genannt, weil die Völker sie so mit Bezug auf אסתר nannten (— auch im 2. Targum z. St. אסתר —). Mit Bezug auf die Stelle קראתי בשם בצלאל (Exod. 31, 2) wird gesagt (Schemoth R. und M. Tanchuma z. St.), Bezalel sei Einer der sieben Männer, denen mehrere Namen beigelegt wurden, und zwar hatte

Bezalel 6, Elias 4, Josua 6, Moses 7, Mordechai 2, Daniel und seine Genossen jeder 4 Namen; dem Bezalel hatte Gott selbst, aus Liebe zu ihm, 5 Namen gegeben, da er von Urbeginn an dazu ausersehen war, das Heiligthum herzurichten<sup>2)</sup>, in diesem Sinne werden nämlich die 1. Chron. 4, 2 vorkommenden Namen ראיה (wofür 1, 52 דראיה steht), שובל, ירח, אחומי, לוד, gedeutet und alle 5 Namen auf Bezalel bezogen, die ganze Genealogie also auf Eine Person reducirt. Dasselbe geschieht mit den anderen Persönlichkeiten, wie diese Art von Substituierung und Identificirung auch sonst oft angewandt wird, bei guten wie bei schlechten Menschen. Es entspricht dieses Verfahren sowohl der accumulativen und extensiven, als der belebenden und intensiven Tendenz der Hagada. Den Guten werden in dieser Weise alle möglichen guten Handlungen, den Bösen wird alles mögliche Böse vindicirt; eine bedeutende Person erhält durch diese Deutung noch mehr Bedeutung, indem sie immer aufs Neue den Schauplatz der Handlung betritt, während diejenige, die nur als Namen figurirte, verschwindet und zur Null herabsinkt. Der blosse Name ist ja „Schall und Rauch“, und indem so statt des leeren Klanges eine gewichtige Person eintritt, die wir von früher her kennen, nur gewissermassen unter anderem Wappenschilder, erhält der Name neues Leben, und indem die Person uns lebendig in die Erinnerung zurückgerufen wird, verdichtet sie sich gleichsam, sie wird damit zugleich in's Dasein gerufen und erhält einen lebendigen, historischen Charakter; die Identität erhöht die Authenticität.

Wenn der Name einer Person zugleich der Name eines Volkes und Landes ist, und sich zugleich die Vorstellung eines scharf markirten Charakters daran knüpft, wird in der Hagada die Person leicht zur Persona in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, zur Charaktermaske; der jedesmalige Acteur der Rolle erhält denselben Namen, der in dieser Weise von einer Person auf die andere übertragen wird, oder auch von einem Volk auf das andere. Der Eigenname wird alsdann zum Gattungsnamen, auf ähnliche Weise wie Vandalen, Gascogner, bei den Italienern die Spanier (*Spagnolati*) appellativisch gebraucht werden, und wie das Volk der Philister — die *Ἀλλόφυλοι* der LXX — in der Studentensprache nicht sowohl ein Volk als vielmehr eine Menschenklasse bezeichnet. Einer ähnlichen verallgemeinernden Substitution ist es wohl auch zuzuschreiben, wenn die LXX אֱנִי (Esther 9, 24) mit *Μακεδόν* übersetzen<sup>10)</sup>.

Die Deutung des Namens wird noch mehr verallgemeinernd und appellativisch, wenn sich an denselben die Vorstellung einer äusseren Eigenthümlichkeit knüpft. Wenn z. B. Jeremias sagt (13, 23) הִתְהַפֵּךְ כִּישֵׁי עוֹרִי, so denkt er dabei weder an die Person noch an das Land כִּישׁ, er hat dabei nur die schwarze Hautfarbe vor Augen, ebenso wie wir in der Redensart „einen Mohren weiss waschen“ kein Land und kein Volk sondern nur einen schwarzen

Menschen im Sinne haben. Und so wird denn ähnlich auch (Moed Katan 16 b, Jalkut I, § 738) das in mehreren Stellen vorkommende כרש und כרשי auf bekannte Personen bezogen, die in ihrem Thun sich eben so von Anderen unterschieden, wie der כרש durch seine Schwärze sich vor allen übrigen Menschen auszeichnet und eine Sonderstellung einnimmt; gleichzeitig wird das anonyme נָשִׁית (Num. 12, 1) auf die bekanntere Zipporah bezogen, die wegen ihrer aussergewöhnlichen und auffallenden Schönheit also benannt werde<sup>11</sup>); zugleich wird ihre Schönheit aus dem Worte צִפּוֹרִית gedeutet, nämlich aus dem bewundernden Ausruf: Sehet und schauet (צִפּוֹרִית), wie schön sie ist!

Die Charakterähnlichkeit zwischen Nimrod, dem Sohne des Kusch und Esau wird an einer andern Stelle (Beresch. R. S. 37) dazu benutzt, um das כוֹד Ps. 7, 1 auf den Kusch der Genesis, also auf Nimrod, also auf Esau zu beziehen — denn Kusch, Nimrod und Amraphel sind Eine und dieselbe Person (Buxtorf s. v. אֲמֶרֶסֶל), Nimrod heisst אֲמֶרֶסֶל, weil er befohlen (אמר) den Abraham in's Feuer zu werfen (מִל לְחוּךְ דָּאֵשׁ) — Ber. R. T. Jonathan und Raschi zu Gen. 14, 1). So wie nun aber das Etymon von נִמְרוֹד (נִמְרוֹדִית) wohl die erste Veranlassung der Nimrodsage war, so werden auch sonst aus ähnlichen Anklängen Sagen gebildet. Der Name des Landes נֹד (Gen. 4, 16) wird (Tanchuma z. St.) schön dahin gedeutet, dass allüberall wohin Kain sich wandte, die Erde erbebte. Und auch die Thiere erzitterten und fragten sich gegenseitig, was das zu bedeuten habe, und die Antwort war: Kain hat seinen Bruder erschlagen, und Gott hat über ihn verhängt, dass er zitternd und bebend — נָע וָנָד — umherirre. Ebenso knüpft sich an das Etymon des Namens Noah — נֹחַ, das übrigens auch bei den LXX, bei Philo (*ἀνάπαυσις* ἢ *δύκαιος*) und im B. Henoch (Dillmann's Uebers. p. 79, 327) geltend gemacht wird<sup>12</sup>) — die Sage: Anfangs gehorchte die Kuh dem Pflüger, und auch der Acker (רֹכֶל) liess sich willig pflügen; als aber Adam gesündigt hatte, empörten sie sich; weder die Kuh noch die Erde (Furche) wollte länger gehorchen. Da kam Noah und brachte sie zur Ruhe (נִיחוּם שֶׁמֶר) כִּיֹּן נִיחוּם. Dabei wird, in gewohnter Weise, נֹחַ mit שׁוֹרֵךְ (Exod. 28, 19) in Verbindung gebracht (Beresch. R. s. 25). Der von Lazar Geiger (Ursprung der Sprache und Vernunft p. 403 N. 5) — auch von Ibn Esra zu Gen. 4, 17 — hervorgehobene Zusammenhang zwischen dem Lande Nod und dem נֹד וָנָד wird also auch von der Hagada berücksichtigt; aber auch ein anderer, von L. Geiger hervorgehobener Umstand ist der Hagada nicht entgangen — nämlich dass in der Geschichte Noah's zweimal die Wurzel נֹחַ und das in der Erzählung sonst ungewöhnliche נִיחוּם vorkommt. Es wird nämlich (Ber. R. ibid. und sect. 33) der Name נֹחַ dahin erklärt, er sei so mit Bezug auf sein Opfer genannt worden, das Gott wohlgefällig נִיחוּם war; nach einer anderen Meinung erhielt er den Namen נֹחַ mit Bezug auf das Ruhen der Arche, wie es heisst

וְהָיָה הַחֶמֶד. Die Namengebung war also — wie auch die nach dem biblischen Etymon von חֶמֶד — eine prophetische<sup>13)</sup>.

Die Hagada deutet Namen, verleiht Namen — indem sie den Namen einer Person auf eine andere überträgt — und zuweilen creirt sie neue Namen. Die Tochter Pharao's, die im 2. Cap. des Exodus fünfmal בַּרְיָה בַּת פַּרְעֹה genannt wird, wird in der Hagada mehrfach unter dem Namen בַּרְיָה בַּת פַּרְעֹה erwähnt (Jalkut Sam. §. 129 Synh. 19b). Die edle Prinzessin, welcher das Volk seinen Befreier und Moses selbst seinen ägyptischen Namen zu verdanken hatte, die ausserdem noch — nebst wenigen Anderen — die Auszeichnung genoss lebend in's Paradies zu gelangen (Jalkut Gen. § 76. Ezech. § 367 — wahrscheinlich stammt daher die arabische Sage von der

Frau Pharao's آسیّة — Zamahsari's Commentar ed. Calcutta II p. 10.5 zu Sur. 66) — sie durfte unmöglich klanglos und namenlos, als blosse Tochter ihres Vaters, in der Erinnerung fortleben<sup>14)</sup>; sie ist die 1. Chron. 4, 18 erwähnte בַּרְיָה, die Gattin des בָּרִיד, d. h. des Kaleb (Beide, Kaleb wie die Prinzessin, lehnten sich gegen ihre Umgebung auf), die Mutter, d. h. Pflegemutter des dort genannten יִרְדֵּי, welcher Name, ebenso wie die fünf folgenden Namen, auf Moses bezogen wird. Wenn nun aber in der Hagada neue Personen (gewissermassen homines novi) mit neuen Namen auftreten, wie סִלְכָה, die mitleidige und mildthätige Tochter Loth's (Jalkut Gen. § 88), wenn gesagt wird (B. Bathra 91a), wie die Mutter Abrahams, Davids, Simsons, Hamans geheissen, so liegt dem dasselbe Princip zu Grunde, dem zufolge statt פֶּסַח oder מַצֵּיִם in einer biblischen Erzählung der Name einer bekannten Person substituirt wird, zu deren Charakter die erzählte Handlung passt. Indem der Ἀνώνυμος — zugleich Ἀσμος (כְּלִי שֶׁם) — aus der dunklen und schwankenden Allgemeinheit des Δαίμα heraus-, und in den hellen und bestimmten Kreis namhafter Personen eintritt, erhält er mit dem neuen Namen auch ein neues Leben<sup>15)</sup>. Zuweilen wird die namenlose Person genealogisch mit einem bekannten Namen in Verbindung gebracht, so z. B. wenn der Prophet Jonas zum Sohne der Zorphanischen Wittwe gemacht wird (Z. D. M. G. XXV, 489, 520), oder wenn gesagt wird, Habakuk sei der Sohn jener Frau gewesen, zu welcher gesagt wurde: אִתָּךְ חִבֶּקֶת בֶּן (2 Kön. 4, 16. Abarbanel zu Hab. 1, 1).

Dieses freie Schalten mit den Eigennamen hat insofern etwas Poetisches, als die Persönlichkeit in den Hintergrund, dafür der Charakter und das ideale Element in den Vordergrund tritt; andererseits aber liegt etwas Destructives darin, dass die Person aus dem bestimmten Rahmen von Ort und Zeit herausgerissen, verallgemeinert und verflüchtigt wird und durch die Ubiquität selbst etwas Schwankendes, Unsicheres erhält. Was die poetische Wahrheit gewinnt, verliert die historische Wahrheit, wie ja auch z. B. das Vorkommen der Tellsage in verschiedenen Ländern das Hauptargu-



ment dafür ist, dass sie eben nur eine Sage sei, Etwas das „nie und nirgends sich begeben“. Und so geschieht es, dass sich die Hagada zuweilen mit der modernen Kritik berührt. Wenn z. B. A. Bernstein (Ursprung der Sagen von Abraham Isaac und Jacob p. 54) vermuthet, dass der Hiram der Genesis (cap. 38) mit Hiram, dem Zeitgenossen Davids und Salomons eine und dieselbe Person sei, so ist ihm darin die Hagada längst zuvorgekommen, indem sie beide Hiram's allerdings identificirt, nur mit dem Unterschiede, dass sie diese Identität aus dem Ausdruck קל-הִימָיִם (1 Kön. 5, 15) herleitet (Ber. R. s. 85. Jalkut Kön. §. 179). Ebenso besteht eine gewisse Aehnlichkeit zwischen Wellhausens allegorisch-verallgemeinernder Erklärung der Namen im Buch der Chronik (De gentibus et famil. Jud. in Chron., Heidelberger Jahrb. d. Literatur 1871 p. 881 ff.) und dem mehrfach vorkommenden hagadischen Ausspruche, dass die Namen im B. der Chronik durchaus der Deutung und näheren Darlegung bedürfen (Megilla 13 a, Wajikra R. s. 1. Jalkut Chron. §. 1074). —

Wie nun aber ein negirendes Element den Urgrund des Witzes bildet, so erinnert zuweilen der hagadische Witz unwillkürlich an den modernen. Es gehört mit zu den humoristischen, onomastischen Spielereien der Hagada, dass sie nachweist (Chullin 139 b), dass nicht nur Mordechai, sondern auch Haman, und zwar mit dem Galgen (עֵשׂוֹן דָּמָן דִּמְעָן Gen. 3, 11) schon im Pentateuch vorkomme.

Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Witz und den witzigen Assimilationen der Hagada. Der hagadische Witz ist nie Selbstzweck. Beabsichtigt ist er nur in einzelnen Fällen, so wenn z. B. R. Akiba, als ein Mal bei seinem hagadischen Vortrag die Zuhörer anfangen einzuschlummern, zu einem ähnlichen Mittel der Ermunterung griff, wie damals Demosthenes, als er den unaufmerksamen Richtern den Process um des Esels Schatten vortrug. R. Akiba warf die Frage auf, warum wohl die Königin Esther gerade über 127 Provinzen geherrscht habe. Die Zuhörer waren auf die Antwort gespannt. Je nun, sagte R. Akiba, weil sie eine Tochter Sarah's war, deren Lebensjahre 127 waren (Beresch. R. s. 58 und Midr. Esther 1, 1) — eine Zusammenstellung, die übrigens auch die beiden Targumim zum B. Esther (1, 1) in ihre Paraphrase aufgenommen. Im Allgemeinen aber hat die Hagada höhere Zwecke, der Witz ergibt sich nur von selbst. So ist es namentlich eine Art Evolutionstheorie, die bei dem Ineinanderspielenlassen der verschiedensten Dinge und Personen zur Geltung kommen soll, ein System der Verkettung mit ethischer Grundlage. Die Hagada ist bestrebt nachzuweisen, dass jede Handlung im Lauf der Zeiten ihren Lohn findet, und dass ein Causalnexus zwischen Handlungen und Erlebnissen vorhanden ist. Es ist ein talmudischer Grundsatz, dass Gott keinem Geschöpfe den ihm gebührenden Lohn vorenthalte oder verkürze (Buxtorf und

Levy s. v. קטור, eine ähnliche Sentenz im Korân wird von Steinschneider — Z. D. M. G. VI, 539 — nachgewiesen). Dieser Satz wird u. A. auch, wie Buxtorf bemerkt, von Raschi (und Jalkut) aus der Mechiltha zu Exod. 22, 30 angeführt. Dass nämlich das Fleisch des zerrissenen Viehes den Hunden gegeben werden soll, ist zur Belohnung dafür, dass die Hunde in Aegypten beim Auszug der Israeliten sich ganz ruhig verhielten (Exod. 11, 7). Die Hunde genossen also das Verdienst ihrer ägyptischen Vorfahren (in den jüdischen Schriften wird dergleichen זכור אביר genannt) und hatten es jedenfalls besser als die Hunde in Rom, woselbst — wie Aelian, Plinius und Plutarch berichten — alljährlich einzelne Repräsentanten des Hundegeschlechtes an's Kreuz geschlagen wurden, zur Strafe für das Nichtbellen ihrer Vorfahren beim Ueberfall der Gallier. Auch dass der Vogel Phönix, der דורל des Hiob, niemals stirbt, ist der Lohn für sein höchst bescheidenes, ja liebenswürdiges Benehmen dem Noah gegenüber, da er dem Vielgeplagten mit seinen eignen Nahrungssorgen nicht beschwerlich fallen wollte. Noah betete zu Gott, dem דורל ewiges Leben zu verleihen (Synhedr. 108 b <sup>16</sup>); Ber. R. s. 18 wird hingegen erzählt, Eva habe von der verbotenen Frucht allen Thieren gegeben, mit Ausnahme des דורל, der in Folge davon unsterblich sei). Weit häufiger sind es natürlich Personen, bei denen der Causalnexus zwischen That und Lohn nachgewiesen wird, und zwar so, dass eine äussere Aehnlichkeit zwischen beiden hervorgehoben wird — מדה כנגד מדה. Hier kommt das genealogische Moment in Betracht, zuweilen auch wird, um den Zusammenhang darzulegen, die Genealogie erst geschaffen. So werden z. B. (M. Tanchuma zu Gen. 9, 18 ff.) die schwulstigen Lippen, das gekräuselte Haar und selbst die Nacktheit der Chamiten auf Einzelheiten in Cham's That zurückgeführt. Der Name רות (in der Peschito stets רות, Amica) wird darauf bezogen, dass Ruth auf Noemi Rücksicht nahm (ראות) oder einsichtsvoll war (ראותה חמדות); ערסה hingegen heisst so, weil sie ihr den Rücken (ערף) zukehrte und zurück ging; aber eine Strecke Wegs, und zwar 40 Schritte, hatte sie dieselbe begleitet, und zur Belohnung dafür durfte ihr Sohn Goliath 40 Tage lang das Volk Israel schmähen (1. Sam. 17, 16). Nach einer anderen Version begleitete sie Noemi eine Strecke von vier Meilen und zur Belohnung dafür ward sie Mutter von vier Heldensöhnen, die 2 Sam. 21, 22 erwähnt werden — דרסה ist nämlich ערסה. Aber nicht nur dass Ruth für ihre Pietät belohnt ward, — wie denn nach dem Ausspruche des Midrasch das Buch Ruth nur darthun soll, dass Wohlthaten stets belohnt werden — in ihr ward zugleich ihr Vater, der Moabiterkönig Eglon belohnt <sup>17</sup>). Zum Lohne dafür, dass dieser bei der Erwähnung des Namens Gottes sich ehrfurchtsvoll vom Throne erhob (Jud. 3, 20), wurden seine Nachkommen gewürdigt, auf dem Thron Gottes (1. Chron. 29, 23) zu sitzen (Midr. Ruth 1, 4. 9. Jalkut Sam. §. 126 und 156. Sotah 42 b). Ebenso wird an anderen Beispielen nachgewiesen,

nicht nur dass das Böse stets bestraft wird, sondern dass es der Fluch der bösen That ist, andere Uebelthaten zu erzeugen. Wie der Mensch thut, so muss er auch leiden; von Geschlecht zu Geschlecht wuchert der Fluch des Frevels, zu Kindern und Enkeln vererbt sich auch Tugend und Heil — dieser von den Tragikern, insbesondere von Aeschylus, oft ausgesprochene Gedanke wird von der Hagada in ihrer Weise an biblische Personen und ihre Schicksale angeknüpft.

Es erinnert an den semitischen Sinn für genealogische Reihen, wenn der Stammbaum des Haman bis auf Esau zurückgeführt und die Königin Waschti als Tochter Belsazars und Enkelin Nebukadnezars dargestellt wird (Targum Esther 1, 11. 5, 2. Megilla 12 b); wenn zu dem לְמִשְׁפַּחַת דָּן (Levit. 24, 11. Exod. 31, 6) bemerkt wird, die Handlung des Einzelnen gereiche dem ganzen Stamm zur Ehre oder zur Schande (Schemoth R. s. 48. Wajikra R. s. 32); wenn aber gleichzeitig der Name בַּת־דָּבְרִי (Levit. ibid.) dahin gedeutet wird, es sei das eine äusserst redselige und zuthuliche Frau gewesen, die sich angelegentlichst nach dem Wohlbefinden eines Jeden erkundigte und alle Welt freundlichst grüsste (דָּבַר, שְׁלוֹם), so soll damit allerdings motivirt werden, warum sie, eine Israelitin, einen Aegyptier zum Manne hatte; allein diese Erklärung von בַּת דָּבְרִי als die Wortreiche, Geschwätziqe, erinnert zugleich an den semitischen Sprachgebrauch, demzufolge בַּר, (בֵּר), בֵּן, אָב, sehr oft nur ein loses, äusserliches Verhältniss bezeichnen und mehr adjectivische Bedeutung haben. Ebenso werden die in der Genealogie des Mordechai (Esther 2, 5) vorkommenden Namen gedeutet: בֶּן־יָאִיר der Israels Augen erleuchtete; בֶּן־שִׁמְעִי dessen Gebet Gott erhörte; בֶּן־קִישׁ der an das Thor des Erbarmens anklopfte (aram. נִקֵּשׁ), und in anderer Weise werden die 1 Chron 4, 18 vorkommenden Namen alle auf Moses bezogen: אֲבִי זְנוּרָה weil er von der Sünde abhielt; אֲבִי סוּכּוֹ (אֲבִי סוּכָה im Talmud), weil er Israel schützte gleich einem Laubdache (סִכּוּךָ) oder als der Vater aller Seher (סוֹכִיִּים); אֲבִי גִדִּי mit Bezug auf die Umzäunung des Gesetzes. Dagegen wird der Name seiner Pflegemutter בַּרְיָה zerlegt: Gott sprach zu ihr: Du hast Moses, der dein Sohn nicht war, deinen Sohn genannt; darum nenne ich dich meine Tochter, obschon du nicht meine Tochter bist (Megilla 12 b, 13 a; Wajikra R. s. 1.).

Cada uno es hijo de sus obras. Es ist ein ähnlicher Gedanke wie der in diesem Spruch der Spanier ausgedrückte, der die Hagada veranlasst, den Namen eines Mannes lieber von seinen Handlungen als von seinen Eltern abzuleiten, und aus den Verzweigungen und Früchten der Handlungsweise den Stammbaum herzustellen. Das Propter hoc ist ihr wichtiger als das Post hoc; eine genealogische Leiter, auf der blosser Namen in auf- und absteigender Linie figuriren, ist für die Hagada eine Traumleiter — ohne Leben und Wirklichkeit. So bemerkt auch Nachmanides (zu Exod. 6, 25)

mit Bezug auf den Namen מִרְיָם, der von der Hagada auf Joseph oder auf Jethro bezogen wird, diese Deutung habe ihren Grund darin, weil die Erwähnung eines sonst unbekannten Namens überflüssig sei, während durch die Anknüpfung an bekannte Personen die Belohnung ihrer Tugend dargethan wird. Aehnliches liegt wohl auch zu Grunde, wenn bei Bar Bahlul (Castell.-Michaelis lex. s. v. פֶּלֶא p. 699) מִרְיָם oder vielmehr מִרְיָם und מִרְיָם die Namen der beiden Männer sind, die mit Moses stritten, also wohl die Exod. 2, 13 erwähnten, welche von der Hagada mit Dathan und Abiram identificirt werden, wie auch der Levit. 24, 10 erwähnte מִרְיָם der Sohn des von Moses getödteten Aegypters ist.

Wie die genealogische, so ist auch die chronologische Reihenfolge der Hagada gleichgültig. Der Anachronismus ist das Lebensprinzip der Hagada; oder vielmehr sie ist achronistisch, sie betrachtet alle Dinge sub specie aeternitatis. Die Thora, erhaben über Zeit und Raum, existirte schon vor der Welterschöpfung; Gottes Wort ist ewig, wie seiner Hände Werk, die Schöpfung. Es ist der Klang der Ewigkeit, der froh und triumphirend die Schöpfungshymne des 104. Psalmes durchklingt, und wie dort gesagt wird, dass Gottes Odem alles Geschaffene stets neu beseelt, die Geschöpfe stets von Neuem in's Dasein ruft, so erzählt auch die Bibel nicht was sich nur Einmal zugetragen, die Ereignisse gehören nicht abgeschlossen der Vergangenheit an; nichts vergeht, Alles lebt ewig fort.

Auch sonst stehen die Thora und die Schöpfung in Wechselbeziehung zu einander; die Natur ist das Targum, die Deuterostis der Bibel, sie verhält sich zu ihr, wie sich das steinerne Denkmal zum geschriebenen Wort verhält. An mehreren Stellen (Menachot 43 b, Bamidb. R. s. 17, Sifri zu Num. 15, 38) wird die blaue Farbe, אֵזָאוֹן (اسمانجون bei Saadias und Arabs Erp.) der Schaufäden — wie bei Philo und Josephus die Hyacinthfarbe in der Stiftshütte — damit motivirt, dass Blau die Farbe des Meeres wie des Himmels sei. In ähnlicher Weise wird auch sonst die Natur mit der Thora in Zusammenhang gebracht; wie das Meer den Himmel wiederstrahlt, so ist die Natur der verkörperte Wiederhall und Widerschein des Gesetzes. Sehr oft kehrt der Gedanke wieder, dass die Welt nur um der Thora willen erschaffen worden sei; so auch feiert der SABBATH den Sabbath, und als auf dem Sinai das אֶזְרָא der Zehngebote ertönte, da erbeben Himmel und Erde, da wichen Flüsse und Meere zurück, da wankten Berge und Hügel und es bückten sich alle Bäume des Feldes (Pirke R. Eliezer cap. 41). Hinwiederum war die Zerstörung des Tempels die Strafe für die Nichtbeachtung des Gesetzes; aber seit jenem Tage, an dem der Tempel zerstört ward, tranert gleichsam die Schöpfung; es fällt kein segensreicher Thau mehr, die Früchte haben ihren Wohlgeschmack verloren und der Himmel wird nie in seiner Reinheit gesehen (Mischna Sotah 9, 5. Berachoth 59 a) und einzelne furchtbare Naturerscheinungen werden mit der Trauer Gottes über den Untergang

seines Hauses in Verbindung gebracht (Berach. ibid. Talm. jer. Berach. IX, 3).

Indem die Hagada die biblischen Erzählungen nicht bloss als Darstellung des Einmal Geschehenen, dieselben vielmehr poetisch-prophetisch auffasst, erinnert sie zugleich an die Propheten, mit denen man sie auch sonst schon verglichen hat (Zunz G. V. p. 322). Der *נָגִיד* — wie in der späteren Terminologie der Hagadist genannt wird — hat insofern Aehnlichkeit mit dem *נָבִיא*, als letzteres Wort den begeisterten Sprecher bezeichnet, und als die prophetischen Bücher sich ähnlich von den historischen unterscheiden wie die Poesie von der Prosa, wie das im Momente der Begeisterung — ursprünglich auch nur für den Moment — gesprochene Wort sich von dem niedergeschriebenen ruhiger Reflexion unterscheidet.

Die Hagada wendet in der That (Ber. R. s. 16, s. 42 und öfter) das *נָגִיד מְרַאשֵׁי אֲחֵרֵי* der Propheten (Jes. 46, 10) auf die Bibel an, und wie dem Seher Alles Gegenwart ist, die Vergangenheit wie die ferne Zukunft, und wie in den Büchern der Propheten auch sprachlich das Aoristisch-Unbegränzte insofern zur Geltung kommt, als die grammatischen Formen für Vergangenheit und Zukunft nie streng geschieden werden — so verwandelt ähnlich die Hagada mit dem *Wav conversivum* der Phantasie Vergangenes in Gegenwärtiges, wird ihr das Einst zum Jetzt, das Jetzt zum Einst. Das Ferne wie das Nahe wird mit gleich lebendiger Anschaulichkeit geschildert, und der Name *הַגָּדָה* ist um so passender, als das Wort *הַגִּיד*, von *הָגַד*, nach Ewald (Krit. Gramm. p. 217, § 110) die Mittheilung dessen bezeichnet, was vor den Augen, was gegenwärtig ist. Wenn aber auch ausserdem im Talmud eine Art Anistoresie vorherrscht, insofern als geschichtlichen oder geographischen Einzelheiten — wenn sie nicht halachischen Werth haben — keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, so lassen sich dafür zum Theil dieselben Gründe anführen, die, mit Bezug auf eine ähnliche Erscheinung bei den Indern, von Benfey (Hall. Encycl. Art. Indien p. 17) und Lassen (Indische Alterthumsk. II, 3, 2. Aufl.) geltend gemacht werden.

Trotz aller Eigenartigkeit besteht aber doch eine gewisse Analogie zwischen der Hagada als Sage — welche Bedeutung ebenfalls dem *הַגָּדָה* zu Grunde liegt — und den Sagen anderer Völker, namentlich ist es das Ineinanderspielen von Etymologie und Mythologie (im weiteren Sinne), das überall wiederkehrt<sup>18</sup>). Am meisten Aehnlichkeit zeigt übrigens die arabische Sage, auch da wo sie nicht aus jüdischen Kreisen stammt, was zunächst seinen Grund wohl darin hat, dass hier wie dort ein heiliges Buch vorhanden ist, auf welches Alles zurückgeführt wird, in welchem jedes einzelne Wort, ja jeder Buchstabe eine hohe Bedeutung hat. So erhält die Beschäftigung mit der Sprache und ihren Eigenthümlichkeiten eine religiöse Weihe, und während bei Arabern und Persern die Form der Buchstaben nur zuweilen

ethisch verwerthet wird, wenn z. B. der Einfluss der schlechten Umgebung durch das gekrümmte Elif in ם veranschaulicht wird, wird in den jüdischen Schriften der Buchstabe seiner blossen Form nach als bedeutungsvolles Wort behandelt. Andere Analogien mit der talmudischen Interpretation der biblischen Wörter bieten die von Lobeck (Aglaoph. 866 ff.) angeführten Etymologien.

Die Berechtigung zur Deutung der Bibelworte wird selbst aus den Worten der Bibel deducirt; so z. B. (Synh. 34a) aus der Stelle Ps. 62, 12 שֶׁמֶץ הַיּוֹם וְשֶׁמֶץ הַיּוֹם (im Talmud שמצנו), sowie aus der Vergleichung des göttlichen Wortes mit einem viele Funken sprühenden Felsen Jerem. 23, 29 <sup>19</sup>). Dasselbe gilt auch für die halachische Interpretation, nur ist diese an strengere Regeln gebunden, während die Hagada mit grosser Freiheit schaltet, wie auch sonst die Halacha ernsteren Charakters ist. Die halachische Beschäftigung soll nach dem oft angeführten Wort der Schrift (Jos. 1, 8. Ps. 1, 2) eine fortwährende sein; die für einen grösseren Kreis bestimmten hagadischen Vorträge gehören den Sabbaten und Festtagen oder „guten Tagen“ (ימים טובים) an. Die Hagada ist die blaue Cyane inmitten der Kornähren des täglichen Brodes; sie repräsentirt die heitre Musse, die festliche Stimmung; sie ist vor allen Dingen erbaulich, wie denn auch (Sotah 7 b) erbauliche Stellen der Bibel mit דגירה bezeichnet werden. Bei diesen Unterschieden ist es natürlich, dass die Männer der Halacha die Hagada als etwas Untergeordnetes betrachten. Der Halachist mochte auf den Hagadisten in ähnlicher Weise hernieder schauen, wie der Journalist, der in langen Leitartikeln das Wohl und Wehe des Landes bespricht, auf den Feuilletonisten unter ihm herabsieht, der zwar auch am sausenden Webstuhl der Zeit sitzt, sich aber doch zunächst nur mit spielenden Randverzierungen beschäftigt. Die Hagada ist in der That ein *Ἐπιφύλλιον* (wie in den neugriechischen Zeitungen das Feuilleton heisst); während die Halacha damit beschäftigt ist, die Quadern für das halachische Colosseum systematisch und in architektonisch strenger Ordnung aneinander zu fügen, gleichen die Gebilde der Hagada mehr jenem Schnitzwerk von Cherubim, Palmen und Blumenknospen, das im Salomonischen Tempel die Wände schmückte, so dass man das Steingefüge nicht sah.

An den Tempel wird man auch sonst erinnert. Das מקדש bei Ezechiel (11, 16) wird (Megilla 29a) auf die Bet- und Lehrhäuser bezogen und ist so eine stehende Bezeichnung der Synagoge geworden, die als ein anderer, als ein zweiter Tempel — שן ירייב paraphrasirt der Targum den Ausdruck — zu betrachten ist. Gleichzeitig wird ein unter dem Namen שן ירייב bekanntes Bet- und Lehrhaus in Nehardea erwähnt, zu welchem das Baumaterial, Erde und Steine, von Palästina gebracht worden war. Ähnlich lässt sich vom Talmud selbst sagen, dass er aus palästinsischem Baumaterial aufgebaut sei; es ist „das Land“ (wie Palästina als das Land κατ' ἐξοχήν im Talmud genannt wird).

den Stoff geliefert — das gilt von der Halacha sowohl als von der Hagada; der Stoff ist bei beiden derselbe, nur die Form ist verschieden. Und so wie im Talmud Halacha und Hagada äusserlich kaum getrennt sind, indem die Halacha oft plötzlich in den breiteren Strom der Hagada mündet (auch äusserlich breit — man erkennt die hagadischen Stellen in den gedruckten Talmudausgaben alsbald an dem breiteren Raum, den sie einnehmen) und dann wieder wie nach einer angenehmen Digression unvermerkt und unvermittelt in den schmalen Pfad halachischer Discussion einlenkt — ebenso gehen auch sonst beide in einander über; die Halacha ist oft hagadisch, die Hagada halachisch. Beide sind ja doch — trotz aller Verschiedenheiten — Zwillingkinder einer Mutter, beide Erzeugnisse eines und desselben Volksgeistes; Hagada und Halacha haben dieselben religiösen, ethischen und nationalen Grundlagen; sie gehören zu Einem Gebäude, zu einem und demselben „zweiten Tempel“.

Wie Salomon wollte, dass die Pforten des Tempels auch dem Fremdling offen stehen sollten, so schliesst auch die Hagada sich nicht gegen das Ausländische ab; aber das was ihr aus der Fremde zukommt, wird in der That als ein *ἵπποκλῦτος* behandelt. Die allzu fremdländischen Auswüchse werden beschnitten, der Fremdling wird in den Strom nationaler Denkart getaucht, er erhält jüdisch-nationale Färbung. Aus dem *גַּל* im biblischen wird ein *גַּל* im talmudischen Sinne. Auch ist die Hagada in ihrer Weise nicht minder streng als die Halacha. Trotz ihrer accumulativen Neigungen und trotz der Vorliebe für Juxtaposition der Gegensätze, der zufolge sie bemüht ist, die Schattenseiten der Bösen noch dunkler, die Lichtseiten der Guten noch blendender erscheinen zu lassen, ist sie für die vereinzelt vorkommenden Schattenseiten der sonst Verherrlichten nicht blind; und trotz dieser einerseits comparativen, andererseits superlativischen Tendenz, der zufolge auch die „frommen Frauen“ als wahre Tugendbilder und classische Muster der Frömmigkeit hoch über alle andere Frauen gestellt werden, unterlässt die Hagada vorkommenden Falles doch nicht von denselben frommen Frauen ein kleines Sündenregister aufzuzählen (Beresch. R. s. 45. Debarim R. s. 6), und wie denn der Talmud Alles in der Bibel findet und Alles daraus herleitet, wird aus den einzelnen Handlungen der Eva, Sarah, Rachel, Dinah, Miriam ein Schluss auf alle Frauen gezogen, und hieran eine Charakteristik des weiblichen Geschlechtes geknüpft, die theilweise mit der von Aristoteles (hist. an. IX, 1) gegebenen übereinstimmt. Wo immer einer der biblischen Frommen sich einen Fehler zu Schulden kommen lässt, ist die Hagada alsbald mit einem scharfen Tadel bei der Hand, der dadurch noch schärfer und sarkastischer wird, dass er zuweilen von einem Volkspruchwort (*משל הדירים*) begleitet ist, für welche Gattung populärdrastischer Gnomik das Aramäische, in seiner Eigenschaft als Volkssprache, sich wiederum ganz vorzüglich eignet<sup>20</sup>).  
 Diese Eingetragtheit ist die Hagada durchaus gerecht und un-

parteiisch; sie gleicht auch darin den Propheten, dass Groesthaten und äusserer Glanz sie nicht bestechen, dass ihr die gekrönten Häupter deshalb nicht mehr gelten als die ungekrönten; es sind immer nur die wahrhaft Würdigen, die sie mit ihren panegyrischen Kronen und Kränzen schmückt und verherrlicht.

Alle diese Eigenthümlichkeiten der Hagada glaubte ich deshalb hervorheben zu müssen, weil sie in den im Folgenden zu erwähnenden hagadischen Stellen mehr oder weniger zum Vorschein kommen. Indem ich dafür um Entschuldigung bitte, dass ich vielleicht weitschweifiger geworden bin, als sich für eine blosse Einleitung geziemt, gehe ich zu den Hagadas selbst über — zunächst zu denen, die König Salomon zum Gegenstande haben.

Es ist namentlich der hier zuletzt angeführte Charakterzug der Hagada, der in den Stellen, die von Salomon handeln, zu Tage tritt. Man sollte denken, dass Salomon, der Erbauer des Tempels, von der Hagada ganz besonders verherrlicht werden müsse, und dass sie ihre ganze Ornamentik aufbieten werde, um seine Pracht noch prächtiger erscheinen zu lassen, und das umsomehr, als Salomon — mehr als alle seine Vorgänger und Nachfolger — der orientalische König par excellence ist. Schon in der einfachen Erzählung der Bibel macht es einen überraschenden Eindruck, wie da gleichsam die Berge, die bis dahin das Cantönl begränzten, plötzlich zurücktreten und der Horizont sich erweitert. Das Meer mit den tyrischen Schiffen, die von Ophir Gold, Edelsteine und Elfenbein bringen; die Königin von Saba, die ihre Huldigung darbringt; die Palmenstadt, die sich in der Wüste erhebt; das Waldhaus des Libanon, das Lustschloss für die Pharaonentochter — es ist die duftige Poesie des hohen Liedes, es ist die ganze schimmernde Pracht des Orients, die da plötzlich auftaucht und die um so märchenhafter erscheint, als das Ganze, gleich einer Luftspiegelung der Wüste, alsbald wieder verschwindet — mit Ausnahme des Hauptdenkmals Salomonischer Grösse, des Tempels. — Das — wie es scheint, späte und volkstümliche — zweite Targum zu Esther schildert in der That — gleichsam als Pendant zum Prunk des Perserkönigs, den Salomon natürlich überstrahlt — mit liebender und stolzer Ausführlichkeit die Salomonische Pracht, und während der Text von der Macht des Perserkönigs und vom Glanze seiner Hofhaltung spricht, erzählt die Paraphrase von der Herrlichkeit des Salomonischen Thrones, den Ahasverus nur als Usurpator in Besitz genommen, von Salomons Kunst und Weisheit, und wie seine Feinde und Widersacher seine Freunde geworden, wie die Könige alle sich um seine Gunst beworben, und wie alle Mächtigen der Erde vor ihm gezittert und wie sie ihm ihre Söhne und Töchter geschickt, dass sie ihm als Knechte und Mägde dienen sollten, und wie er über die Dämonen und bösen Geister geherrscht, die auf sein Geheiss ihm Alles zuführten und von seinem unermesslichen Reichthume an Gold, Silber, Diamanten und Perlen und Allem was Menschenbegehrt<sup>21)</sup>.



Aber die talmudische Hagada lässt sich von alle den Herrlichkeiten nicht blenden und nicht bestechen. Allerdings ist Salomon der Erbauer des Tempels, und der Tempel bildet den Mittelpunkt des Talmuds, wie Palästina als Umbilicus terrae galt. Der Tempel ist die geistige Kiblah; ihn haben die Männer der Halacha wie die der Hagada stets vor Augen; einerseits den zerstörten Tempel — die Erinnerung an ihn bildet den elegischen Grundton, der durch den ganzen Talmud hindurch klingt; andererseits ist es der Tempel und das Jerusalem der Zukunft, welche die Hagada mit allen Perlen und Edelsteinen ihrer Phantasie ausschmückt. Allerdings ist Salomon der Erbauer des Tempels — er trägt aber auch die Schuld an dessen Zerstörung. Zur Stunde nämlich, als Salomon die Tochter Pharao's<sup>22</sup>) zum Weibe nahm — heisst es Synh. 21 b, Sabbath 56 b, T. jerus. Aboda Zara 1, 2 und an anderen Stellen — zur selben Stunde stieg Gabriel (im Midr. Schirhaschirim Michael) hernieder zum Meere und legte Schilfrohr hinein; auf diesem erhob sich eine Sandbank (שרון d. i. *Σύρις* wie bereits Mussafia und Dav. Cohen de Lara im W. B. Ir David bemerken) und auf dieser ward die grosse Stadt Rom (כרך גדול של) erbaut<sup>23</sup>). Mit anderen Worten: Zur Strafe dafür, dass Salomon die ausländischen Frauen heirathete, die ihn zur Abgötterei verleiteten, wurde im himmlischen Rathe die Zerstörung des Tempels und die Unterjochung des Volkes durch die Römer beschlossen. Die Grundsteinlegung Rom's bedeutete die Zerstörung Jerusalem's.

Dass die talmudische Hagada — im Gegensatz zur Darstellung im zweiten Esthertargum — nichts weniger als eine Verherrlichung Salomons beabsichtigt, zeigt sich, wie gewöhnlich, in der Deutung der Namen. Im zweiten Targum (Esther 1, 2) wird der Name שלמה (wie auch 1 Chron. 22, 9) darauf bezogen, dass in Salomon's Zeit der Friede herrschte (1. Kön. 5, 5); יְדִידָהּ heisst er als der Liebling Gottes; er wird aber auch אֱחִיָּאֵל und יָקָה - בֶּן - יָקָה (Prov. 30, 1) genannt, weil Gott mit ihm war (אֱחִיָּאֵל) und weil alle Könige des Ostens und Westens ihm unterthan waren (יָקָה), und selbst בֶּן - יָקָה wird als Personennamen erklärt, er hiess so als Erbauer des Tempels (בְּנֵה). Die Hagada bezieht ebenfalls die vier Namen Prov. 30, 1 so wie למואל (ibid. 31, 1) auf Salomon, obschon aber die verschiedenen Stellen (Schemoth R. s. 6; M. Tanchuma zu Exod. 14, 1; M. Kohelet 1, 1; M. Schirhaschirim 1, 1; Jalkut und Raschi zu Prov. Cap. 30 und 31, Synhed. 21 b) kleine Variationen darbieten, darin stimmen alle überein, dass die Deutung der Namen im tadelnden Sinne geschieht. Es wird gesagt: Salomon, Jedidjah und Koheleth sind die eigentlichen, authentischen Namen (עֵיקָר אֱמֻנָתֵיהֶם), die übrigen sind Beinamen späteren Ursprunges, die aber der Deutung bedürfen: בֶּן - יָקָה heisst Salomon, weil er die Worte der Thora gesammelt hatte und davon erfüllt war, sie aber dann ausspie, Widerwillen dagegen empfand (אָגַר — דִּקְיָא). Im M. Tanchuma sowie Schemoth R. zu Ex. 14, 1 heisst es: Sa-

lomon wollte die göttliche und die menschliche Weisheit verbinden, d. h. beide auf gleichen Rang stellen (אזרחי אורחיה ואורחיה דהכמה) <sup>24</sup>). Zugleich wird die Stelle Koheleth 2, 12 darauf bezogen, dass Salomon später das Unerforschliche der göttlichen Weisheit eingesehen. אורחיה ואורחיה wird Salomon genannt, weil er gesagt, bei mir ist die Macht (אורי אל), ich kann Alles thun. „Ich kann“ (איכל) — mit diesem Worte überhob sich Salomon der Deut. 17, 7 ausgesprochenen Warnung; er sprach: es steht geschrieben (ibid.) לא ירצה, ich aber sage: ארצה, denn ich, der weise König, brauche Verbot und Warnung nicht zu beachten. Salomon war ein Σιγνός, überweise und übermüthig und glaubte sich über die Weisheit der Thora erheben zu können. Das kleine Jod in ארצה <sup>25</sup>), heisst es an einer anderen Stelle (T. jerus. Synh. II, 6. M. Schirhaschirim 5, 9. Wajikra R. s. 19), ward sein Ankläger vor Gott (יור שבירכו קטרו). So wird auch der Name למאל (Prov. 31, 1) auf Salomon bezogen, der sich gegen Gottes Gebot (למ אל) auflehnte, und die darauf folgenden Verse enthalten die Strafreden seiner Mutter, mit welchen sie ihm seinen Hang zum Wohlleben vorwarf (Synh. 70 b, Wajikra R. s. 12. Jalkut Jerem. §. 321). An diesen Vorwurf erinnert es auch, wenn (Pesikta d. R. Kahna sect. 6 p. 58 ed. Buber und an anderen dort angeführten Stellen) eine Parallele zwischen der Einfachheit des Königs Hiskiah und des Hofhaltes Salomons gezogen wird, dessen Tafel unerschwinglich hohe Summen kostete. Ebenso ward Hiskiah belobt, weil er das Buch der Heilmittel dem Gebrauch entzog (Pesachim 56 a); als Verfasser desselben gilt Salomon, und die Confiscirung hatte nach Raschi z. St. den Zweck, um die Kranken zu veranlassen im Gebete und nicht in Arzneien Hilfe zu suchen, während nach Maimonides nur die magischen Heilmittel nicht angewandt werden sollten (Buxtorf s. v. הלסם; Fabricius Cod. pseudop. V. T. I, 1043. II, 176. 2. Aufl. Sachs Beiträge z. Sprach- und Alterthumsforschung I, 69). Aber auch das Buch Koheleth, als dessen Verfasser Salomon gilt, wollte man confisciren, weil einzelne Stellen epikuräische oder ketzerische (מירור) Ansichten aussprechen (Pesikta p. 69 und an vielen anderen Stellen).

Aber ganz besonders tritt Salomon's Bild in den Schatten gegenüber der Verherrlichung seines Vaters. Es ist keine Frage, dass der kriegerische David in weitaus höherem Ansehen steht als der friedliebende Salomon, dessen durch Ehebündnisse besiegelten Friedensbündnisse mit Ausländern ausländischen Culten Eingang verschafften, dessen kosmopolitische Neigungen (ses amours cosmopolites wie Munk — Palestine p. 296 — sich ausdrückt) vom reinen Gottesdienste zur Abgötterei führten. Die grosse Verehrung David's zeigt sich insbesondere darin, dass er als Held gefeiert wird — nicht wegen seiner Siege über Philister, Edomiter und Ammoniter, sondern als gewaltiger Held im Kampfe der Thora — מלחמה של תורה. Das Heraklitische πάντα ῥεῖ, des „ewige Sichvertauschen in der Weltzeit Spiel“, das auch der hagadischen Anschauung insofern zu

Grunde liegt, als sie Alles wie in Einem ewigen Flusse begriffen auffasst — diese Anschauung bringt es mit sich, dass die schriftliche wie die mündliche Lehre als ewige Ströme der Urzeit betrachtet werden, und dass alle biblischen Heroen zugleich grosse Schriftgelehrte und Gesetzeskundige sind — eine Erscheinung wie sie ähnlich in der Literatur der Inder vorkommt (Duncker, Gesch. d. Alterthums 2. Aufl. II, 34, 72, 91. 3. Aufl. II, 44, 129) — und also auch David. In der talmudischen Darstellung verwandelt sich der kriegerische König in einen Oberrabbiner von Israel; die Gibeonim in seiner Umgebung (2 Sam. 23, 8) sind Gesetzesstreiter, Ritter der Casuistik; ihr Schwert ist die Dialektik, und das Feld der Halacha ist ihr Schlachtfeld. So wird (Synhedr. 53 b) das auf David bezügliche מלחמה איש 1 Sam. 16, 18 darauf bezogen, dass er sehr erfahren war im Kampfe der Thora (מלחמה של חורר) <sup>26</sup> und so werden alle weiteren rühmlichen Epitheta im Sinne halachischer Gelehrsamkeit gedeutet. Der 2 Sam. 21, 19 erwähnte אֶלְיָהוּ בֶן-יִצְחָק aus Bethlehem, der den Goliath erschlug, ist David, der also genannt wird als der von Gott beagnadete, und weil er früher in Feldern und Wäldern (יער) lebte, אֶלְיָהוּ bezieht sich auf das durch ihn entstandene Gewebe des Tempelvorhangs oder auch (im Sinne von מסכה) auf das halachische Gewebe, wozu er den Einschlag und zugleich den Ausschlag gab (M. Ruth s. 2. Jalikut Sam. §. 156). Ebenso werden die Namen דָּוִד בֶּן-יִצְחָק (2 Sam. 23, 8) als Apposition auf das vorgehende דָּוִד bezogen, als Bezeichnung seines Benehmens im Lehrhause (Moed Katan 16 b). Die auf Benajahu bezüglichen Ausdrücke 2 Sam. 23, 20 bezeichnen dessen hohen Rang als Schriftgelehrter und als Oberhaupt des Synedrium, welches letztere דָּוִד בֶּן-יִצְחָק genannt wird mit Bezug auf die wunderbare Schärfe (כרח, סלא) ihrer halachischen Decisionen (Berachoth 4 a, 18 a). Auch bei der That der drei Helden (2 Sam. 23, 13 ff.) handelte es sich eigentlich um eine halachische Streitfrage (T. jerus. Synh. II, 5. B. Kama 60 a, M. Ruth s. 5). Und so wie der Talmud alle diese Res gestae in seine eigene Anschauungsweise überträgt, so geschieht dasselbe in der Uebersetzung als solcher, im Targum zu Samuel wie zum Buch der Chronik, welche diese Namendeutungen in die Paraphrase aufgenommen, zuweilen mit kleinen Abänderungen, so wenn דָּוִד בֶּן-יִצְחָק (1 Chron. 20, 5), der Goliaths Bruder tödtete, auf David bezogen wird, der mitten in der Nacht erwachte (עור) und dann sich erhob, um zu Gott zu beten (הִתְחַנֵּן). Durch diese Deutung der verschiedenen Namen als Beinamen Davids wird zugleich der Widerspruch zwischen den verschiedenen Stellen (Ges. Thes. s. v. דָּוִד, יִצְחָק, אֶלְיָהוּ, Roediger de origine et indole ar. int. p. 19 N.) auf sehr einfache Weise gelöst.

Es kommt der Hagada nie in den Sinn, David's Kriegthaten zu verherrlichen; der Krieg war überhaupt mehr Joab's Sache, wie das mit Bezug auf 2 Sam. 8, 15. 16 auch besonders hervorgehoben

wird (Synh. 39 a). Die Kämpfe mit den Edumäern und Philistäern beschäftigten David weit weniger als der Krieg der Thora und die vielfach wiederkehrenden halachischen Discussionen mit seiner talmudisch geschulten Umgebung. Den Joab tadelt er wegen einer falschen Lesart im Pentateuch, mit Abigail hat er eine halachische Controverse, ebenso mit seinem Freunde Husai (B. Bathra 21 a, Megilla 14 b, Synh. 107 a) und mit Anderen. Der Vers Ps. 57, 9 wird im jerus. Talmud (Berachoth I, 1. ähnlich T. bab. 4 a) darauf bezogen, dass David mit den Klängen der Harfe (nach R. Levi's Ansicht eine Art Aeolsharfe, die der Mitternachtswind erklingen machte) seine Genossen zum Studium der Thora weckte. So beschäftigte sich David zeitlebens mit der Erforschung der Thora, und noch am letzten Lebenstage hielt er durch unausgesetztes Thorastudium den Todesengel fern, der ihm nur durch List beikommen konnte (Sabbath 30 a, M. Ruth sect. 3). In derselben Stelle wird auch erzählt, Gott habe zu David gesagt: Ein Tag, den du mit dem Studium der Thora verbringst, ist mir lieber als die Tausend Opfer, die dein Sohn Salomon mir darbringen wird.

Von alle Diesem ist bei Salomon nicht die Rede. Der grosse Abstand zwischen ihm und David zeigt sich vielmehr unmittelbar nach des Letzteren Tode in eclatanter Weise. An die vor ihm erschienenen Mitglieder des Synedriums richtet er einige auf den Tranerfall bezügliche casuistische Fragen. „Aber steht denn das nicht in der Mischnah?“ (ולא מצינוה דא) fragen die Weisen wiederholt und citiren in der That die eine und die andere Mischnah aus dem Tractat Sabbath (M. Ruth l. c. ähnlich Sabbath l. c.).

Cum tacent loquuntur. Dass — im Gegensatz zu David nicht nur, sondern auch zu Hiskia und vielen anderen Personen — nirgends von Salomon's halachischem Wissen die Rede ist, ist der sprechendste Beweis dafür, dass er kein Object der Verherrlichung war.

Allerdings wird als Interpretation der Stellen im B. Koheleth, in denen von Salomon's ehemaliger Macht und Grösse die Rede ist (2, 4 ff.), im Targum, Midrasch Koheleth und Jalkut z. St. erzählt, dass ihm die Geister dienstbar waren (ברוחות דיה משחמש, ähnlich

فسخّرنا له الريح Sur. 38, 35), und dass sie auf Salomon's Geheiss

aus fernen Landen — im Jalkut אַזְרִיקִי, im Targum und Midrasch Indien (הַיִּנְדִּיקִי) — Gewürzpflanzen herbeibrachten; dass männliche und weibliche Dämonen (שָׂדֵה וְשִׂדֵּה Koh. 2, 8 — شد مطبع خاتمش

ليو وپري heisst es von Salomon im Eingang zum Pend-Nameh) kalte und warme Bäder errichten mussten, allein es verhält sich mit Diesem und Aehnlichem wie mit der gleichzeitigen Deutung auf das was Salomon für das Studium der Thora geleistet — es ist die Erläuterung zu dem vorhergehenden: Ich Koheleth war vordem König über Israel in Jerusalem — ich war es einst. Es ist die

Auffassung sub specie vanitatis, die Illustration zu **הָבֵל הָבֵלִים הָבֵל** **הָבֵל**. Die Form der Vergangenheit dient, nach einer Bemerkung Bopp's (vgl. Gramm. II, § 537, p. 417 2. Aufl.), zuweilen dazu, um die Verneinung auszudrücken, um zu sagen, dass Etwas nicht ist, wie in dem Satze „Besen, Besen — seid's gewesen“<sup>27)</sup>. Ganz in derselben Weise wird in dieser Interpretation das Praeteritum im B. Koheleth als ein „Fuius Troes“, als Negation der Gegenwart aufgefasst. Das **עָשִׂיתִי, כִּנְסִיתִי, קִנְיִתִּי** soll nicht sowohl besagen, dass Salomon einst Macht und Herrschaft besass, als vielmehr, dass er sie verloren. In der That wird (Midr. Kohel. 1, 12. M. Schirhaschirim 1, 1) mit jener epigrammatischen Schärfe, für deren Ausdruck sich das Aramäische ganz besonders eignet, zu dem Vers **אֲנִי קִדְלֹת הָיִיתִי מֶלֶךְ בְּרַם כֶּעֶן לִית אֲנִי כִּי הָיִיתָ רַבֵּר לִית אֲנִי (שׁוּרִי) מִיָּדִי** die erläuternde Bemerkung gemacht: Zugleich wird erzählt, wie die Herrschaft Salomon's stufenweise abgenommen habe. Anfangs herrschte er über die ganze Welt, dann nur noch über Israel, dann nur noch über Jerusalem, zuletzt erstreckte sich seine Herrschaft nur noch über sein Bett, wie es heisst (Hohes Lied 3, 7) **הָיָה מִצְחוֹ שֶׁלֹּשְׁלָלָהּ** — wobei allerdings die aramaisirende Hervorhebung des Pronomen possessivum gewissermassen die Annahme rechtfertigt, dass das sein einziger Besitz gewesen sei. Aber auch diese Herrschaft über das Bett war keine unbeschränkte, da er stets Furcht vor den Dämonen empfand. Wenn nun auch nach Einer Meinung (M. Schirhasch. l. c. Synhedr. 20b) diese Erniedrigung nur eine vorübergehende war, so erreichte Salomon's Macht doch nie mehr die frühere Höhe.

An den Vers **אֲנִי קִדְלֹת הָיִיתִי מֶלֶךְ** knüpft denn auch die chaldäische Paraphrase die Erzählung von Salomon's Ueberhebung und Nichtachtung der göttlichen Gebote und wie, um ihn zu bestrafen, Aschmedai der König der Schedim entsandt wurde, um ihn vom Throne zu stürzen, und wie Salomon überall umherirrte mit der ewigen Klage: Ich Koheleth, vordem Salomon genannt, ich war König über Israel.

Die Erzählung von Salomon's einstiger Macht über die Dämonen soll also nur dazu dienen, den Sturz von der früheren Höhe umsomehr zu veranschaulichen. Die spätere Periode in Salomon's Leben verhält sich zur früheren ähnlich wie sich die monotone, bleierne, lebensmüde Prosa des „Alles schon dagewesen“ im Buch Koheleth zur jugendlich blühenden lebensvollen Poesie des Hohenliedes verhält. „Das Schirhaschirim“, sagt R. Jonathan (Midr. Schirhaschirim 1, 1) „verfasste Salomon in seiner Jugend, später das Buch der Sprüche, zuletzt Koheleth; denn das liegt in der Natur der Dinge: so lange der Mensch jung ist, singt er; wird er älter, sagt er Weisheitsprüche; ist er ein Greis, findet er Alles eitel (**אָמַר רַבֵּר הַבְּלִיָּת**). Das Buch Koheleth wurde also damals geschrieben, als Salomon nicht mehr Jedidjah, der Liebling Gottes war. Er war auch nicht mehr Salomon, da der innere Friede wie

der nach aussen von ihm gewichen war, und er in der That die Dämonen fürchtete, dieselben Dämonen, die früher ihm dienstbar waren. Mit der Aenderung des Geschickes ändert sich auch der Name, und so heisst Salomon jetzt Koheleth. Und wenn dieser Koheleth — ci-devant Salomon — nur an Einer Stelle (12, 1—8) sich zu einer Art schwungvoller Poesie erhebt, da wo er die Bilder des hinfälligen Alters und des Todes ausmalt, bei denen er gerne verweilt, so erinnert das unwillkürlich an Kaiser Carl V., der im Kloster von St. Just seine eigene Leichenfeier abhalten lässt. Nur tritt hier noch Eins hinzu: Das Klagende „Ich war — ich hatte“ ist zugleich Selbstanklage. Jedenfalls gibt sich die belebende und verknüpfende Tendenz der Hagada auch darin kund, dass sie Salomon's Buch und Salomon's Leben in gegenseitige Beziehung bringt, so dass das eine durch das andere ergänzt und erklärt wird, wie denn im Folgenden noch andere Stellen vorkommen werden, in denen der eine und der andere Vers aus Koheleth auf Einzelheiten in Salomon's späteren Lebensschicksalen bezogen wird.

Die ehemalige Herrschaft Salomon's über die Dämonen wird an anderen Stellen (Schemoth R. s. 52. Bamidbar R. s. 14. Jalkut Kön. § 182. M. Schirhaschirim 1, 1) mit dem Tempelbau in Verbindung gebracht. „Alles half dem Könige beim Bau des heiligen Hauses, auch die Geister, auch die Dämonen“. An zwei Stellen (Bamidbar R. s. 14 und M. Schirhaschirim 1, 1) heisst es, dass auch die Engel beim Bau mitgeholfen; zugleich wird es besonders hervorgehoben, dass es nicht ein Haus Salomon's, dass es vielmehr das Haus Gottes war, zu dessen Errichtung Engel und Dämonen mitwirkten. Wie immer wird dieses Zustandekommen des Baues durch überirdische Kräfte aus den Worten der Bibel gedeutet; ein Mal aus der Stelle (1 Kön. 8, 13) כָּבֹד בְּנֵי יִתְיָ בְּיָדָם לָבָא, die besagen soll, dass es ein von Anderen errichtetes Gebäude war, ferner weil es heisst יְהוָה בָּנִיתָ יְהוָה בְּנֵהוּ (ibid. 7, 7); an diese mediale Form wird die Deutung geknüpft: das Haus baute sich wie von selbst auf; von stillschaffenden Geisterhänden errichtet, wuchs es wie aus eigener Kraft empor; die Steine fügten sich von selbst aneinander — letzteres mit Bezug auf das folgende אֲבָן שֶׁלֹּא מִיָּד אֲבָן נִבְנָה. Ganz ähnlich sagt Josephus (Antt. 8, 3, 2) — nur mehr in seiner vermittelnden Weise, mit der er z. B. auch den Durchgang durch's rothe Meer darstellt (Antt. 2, 16, 5) — von dem Eindrucke, den der Tempelbau (ἐκ λίθων ἀκροτέμων wie auch die LXX אֲבָן שֶׁלֹּא מִיָּד übersetzen) auf den Beschauer machte: ὡς ἐκούσιον τὴν ἀρμονίαν αὐτῆς δοκεῖν μᾶλλον ἢ τὴν τῶν ἐργαλείων ἀνάγκην.

Zu diesen Stellen über den Bau des Tempels gehört denn auch die talmudische Erzählung (Gittin 68 ff.) von Salomon, Aschmedai und dem Schamir. Diese Sage, in der Salomon eine verhältnissmässig untergeordnete Rolle spielt, bezweckt nichts weniger als dessen Verherrlichung; sie erzählt Salomon's Herabstürzen von seiner Macht, und die Pointe liegt im Schlusse, woselbst gesagt wird, dass

Salomon, selbst nachdem er durch die Hilfe des Synedrium seinen Thron wieder erlangt hatte, doch stets vor Aschmedai und den Dämonen überhaupt ein Grauen empfunden.

Letztere Sage ist — ganz oder theilweise — schon vielfach besprochen worden. Die verschiedenen — nicht ganz übereinstimmenden — talmudischen Stellen, in denen der Schamir vorkommt, werden von Buxtorf und Levy (s. v. שמיר) angeführt. Bochart (ed. Lond. II, 343 und 842 ff.) gibt ausser der Vergleichung mit *σουλός*, *σμήρος* (das Schwankende dieser Formen betrachtet Benfey — Wurzellex. I, 534 — als einen Beweis für den semitischen Ursprung des griechischen Wortes) noch sachliche Parallelen aus orientalischen, classischen und mittelalterlichen Autoren, die von S. Cassel in seinem „Schamir“ (Denkschrift d. kgl. Akad. d. Wissensch. in Erfurt 1854) noch vielfach vermehrt werden. Grimm (D. Mythol. 2. Aufl. p. 925) erwähnt gelegentlich der Springwurzel auch den Schamir, ebenso A. Kuhn (Herabholung des Feuers p. 216). Aschmedai wird von Kohut (Abhdlg. f. d. Kunde d. Morgenl. Bd. IV, No. 3, p. 72 ff.) besprochen. — Allein die in dieser Sage figurirenden Repräsentanten der drei Naturreiche — denn der שמיר gehört sowohl dem Pflanzen- als dem Mineralreiche an — wie auch Aschmedai, der dem übernatürlichen Reiche angehört, und wie nicht minder Salomon, der Beherrscher all dieser Reiche — sie alle kommen noch in so vielen anderen Sagenkreisen vor, dass sich wohl noch manche neue Gesichtspunkte auffinden lassen.

Der biblische שמיר hat eine ähnliche Metamorphose erfahren, wie sie sonst bei biblischen Personen vorkommt. Er hat sich in einen Stein mit wunderbaren Kräften verwandelt, der, zugleich mit neun anderen Wunderdingen, nachträglich, nach dem Schluss der Schöpfung erschaffen wurde (Bochart I, 193, woselbst statt Pesachim 154 zu lesen ist f. 54); vielleicht, dass hierbei der Anklang an שמיר massgebend war<sup>28</sup>). Die Vorstellung, dass der Schamir ein Wurm sei, findet sich, wie Cassel nachweist, nicht im Talmud, sondern erst in späteren Schriften. Dieser Vorstellung lag wahrscheinlich die irrige Auffassung des Wortes ברירה als Geschöpf, d. h. als Wurm zu Grunde (Levy W. B. II, 496), während dasselbe nur ein Geschaffenes überhaupt bezeichnen soll. Auch Raschi (Gittin 68a) erklärt שמיר mit ברירה und bei seiner gewöhnlichen Präcision hätte er gewiss חולצה gebraucht, wenn darunter ein Wurm zu verstehen wäre. Als Wurm, mit der Benennung Thumare, kommt der Schamir übrigens auch in der von Grimm (D. Mythol. I. c.) angeführten Stelle der Gesta Romanorum vor. Grässe (Gesta Rom. 2, 283) führt als Quelle derselben Gervasius von Tilbury an, der den Wurm Tamir nenne. Beide haben aber — wie Liebrecht in seiner Ausgabe des Gervasius (p. 158) nachweist — die Kunde von diesem Wurm aus der Historia Scholastica des Peter Comestor (Hist. libri III regum c. 8. p. 357 ed. Venet. 1729) geschöpft<sup>29</sup>).

Cassel (Schamir p. 73 u. 77) hebt es, mit Bezug auf eine

Stelle in Grimm's Mythologie (p. 1167), besonders hervor, dass in den nichtjüdischen Schriften einem Kraut die Eigenschaft zugeschrieben wird, Steine zu sprengen, während in den jüdischen Schriften nicht ein Kraut, sondern ein Stein diese Eigenschaft besitzt. Das ist aber ein Irrthum, denn auch in den jüdischen Büchern wird eine Pflanze als eine Art Springwurzel erwähnt. Es wird nämlich erzählt (Wajikra R. sect. 22; Midrasch zu Koheloth 5, 6. Jalkut Kohel. § 972): R. Simon war ein עסקן (עסקן, בורכרס), d. h., wie es der Commentar erklärt, er beobachtete die Vorgänge in der Natur und machte gelegentlich Experimente (עסקן kommt so auch Jalkut Job § 526 vor). Nun besass R. Simon einen grossen Garten (טריס); eines Tages sah er wie ein דוכיסר auf einem hohen Baume dieses Gartens sich ein Nest baute. Da sagte R. Simon: Was hat dieser unreine Vogel (עומא מסאבא) in meinem Pardes zu thun? Sprach's und zerstörte das Nest. Da baute es der Duchifath wieder auf. Was that nun R. Simon? Er ging, nahm ein Brett, legte dasselbe auf das Nest und nagelte es fest. Was that aber der Duchifath? Er ging, brachte ein Kraut (חור עשבא, ein gewisses Kraut) und legte es auf den Nagel, der alsbald verbrannte (oder sich auflöste, ושרסר). Da sagte R. Simon: Das Beste ist wohl, ich verberge dieses Kraut, damit nicht Diebe es kennen lernen und zum Schaden der Menschen Gebrauch davon machen.

In dieser Erzählung, die eine grosse Aehnlichkeit mit der von Aelian (De nat. an. III, 26) erzählten hat, nur mit dem charakteristischen Unterschiede, dass dort der Finder des Krautes dasselbe zu dem Zwecke behält, um sich fremde Schätze (μυθέρ οι προσήκοντες θησαυρούς) anzueignen — ist nicht von einem Stein, sondern von einer Pflanze die Rede, in deren Besitz der דוכיסר ist. Unter letzterem ist nun gewiss nicht der Auerhahn zu verstehen, wie man gewöhnlich die talmudische Auffassung von דוכיסר erklärt (Ges. Thes. s. v., Buxtorf und Levy s. v. נגר). Der Auerhahn pflegt sein Nest nicht in Gärten zu bauen, und ist auch kein unreiner Vogel — es ist vielmehr — in Uebereinstimmung mit anderen Sagen und mit den anderen Uebersetzungen des biblischen דוכיסר — der Wiedehopf gemeint. עומא מסאבא bedeutet vielleicht nicht einen unreinen, sondern einen unreinlichen Vogel, ein epitheton ornans, das in vielen Benennungen des Wiedehopfes vorkommt — Gallus lutosus, Coq puant, Dreckkrämer, Dreckhahn, holl. Stronthaan und Slykhaan (Nemnich Kathol. s. v., Naumann Naturgeschichte der Vögel Deutschland's V, 437), wie auch die Franzosen sagen: sale comme une huppe (Littré s. v. Huppe)<sup>29</sup>.

Noch deutlicher zeigt sich diese Bedeutung von דוכיסר in einer Talmudstelle, in welcher es sich um eine genaue halachische Definition des Wortes handelt (Chullin 68a, Bochart II, 346, Buxtorf s. v. נגר p. 1801). דוכיסר wird hier mit dem Ausdruck שדודר כסור — dessen Zier (Krone) eine doppelte ist — näher be-



stimmt — mit dem Zusatz, das sei auch der Vogel, der den Schamir für den Tempel herbeigebracht habe. Raschi z. St., den auch Buxtorf anführt, erklärt דוכיסר mit שריון שלכירי, Poon (das altfr. neben paon vorkommt) selvie, pavo silvae, was also der Benennung des Auerhahns *Pavo silvestris*, wilder Pfau u. s. w. (Nemnich Kath. s. v. *Tetrao urogallus*, Naumann VI, 278) entspricht. Allein in dem, theilweise von Bochart (p. 344) angeführten, Commentar zur betreffenden Stelle des Pentateuch (Lev. 11, 19. Deut. 14, 18) erklärt Raschi דוכיסר dahin, es sei darunter der דוכרלוגל דוכר zu verstehen, der einen doppelten Kopfschmuck (כרבלוגל) habe und דוכרסא genannt werde. Hier ist allem Anschein nach der Wiedehopf gemeint. Dieses דוכרסא, das sich in einer Raschihandschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. h. 5) so wie in allen, auch den besten, gedruckten Ausgaben findet (nur eine Wiener Pentateuchausgabe v. J. 1814 hat dafür דוכרסא, hupa — eine Lesart, die übrigens auch Conr. Gessner *De avium natura* ed. 1604 p. 476 vorschlägt), ist wahrscheinlich das altfranzösische *Herupé*, das bei Nicot und Burguy s. v. mit Horrens, qui a les cheveux hérissés erklärt wird, neufr. ahuri, von hure. Unter letzterem Worte führt Diez (W. B. I. A. p. 666) nach Frisch und Stalder die Wörter Harru, Eule und Huwel, Ohreule an, letzteres auch ein Mensch mit struppigem Haar, mit Hinblick auf das raue Gefieder ihres Kopfes. Aehnlich könnte auch דוכרסא, *Herupé*, eine der vielen volkstümlichen Benennungen des Wiedehopfes, von seinem Federbusch hergenommen, gewesen sein. Wie dem nun aber auch sei — die Erklärung des Duchifath mit „dessen Zierde eine doppelte ist“ bezieht sich jedenfalls auf den Wiedehopf, dessen hervorstechendes Merkmal der aus zwei Reihen aufrichtbarer Federn bestehende Federbusch ist, den er auf dem Kopfe trägt. Da es hier nur darauf ankam, zwischen dem Gegenstand und der Definition einen lautlichen Anklang, gewissermassen als *vox memorialis*, zu finden, so kann דוכרסא auch „befestigt, angebunden“ bedeuten, was nämlich diese Krone von anderen unterscheidet; die Lesart des Aruch כוכרסא würde dem *Crista plicatilis* bei Plinius (X, 44) entsprechen. Die Hauptsache bleibt immer die Krone, die das Hauptmerkmal des Wiedehopfes ist. Von diesem Hauptmerkmale hat frz. „Huppe“ die Bedeutung Haube angenommen (Diez W. B. s. v. *Upupa*) und heisst die Haubenlerche *alouette huppée*, vielleicht auch dass das „Hopf“ in Wiedehopf Haube bedeutet, wie nach Frisch (I, 466a) das Hopf in „Gugelhopf“<sup>21)</sup> und wie ähnlich — nach C. Gessner's Vermuthung (l. c. p. 775) — der Wiedehopf bei den Sicilianern *Cristella* heisst. Diese Kopfszierde ist es, die als Helmbusch gedacht — *Facies armata videtur* heisst es in der von Bochart angeführten Stelle Ovids (Met. V, 672) — dem Wiedehopf den Namen *κορυθαίολος* erwarb, wie sie auch bei der Sage von Tereus mit in Betracht kam (Preller, Griech. Mythol. II, 140). Eine indische Sage bei Aelian (De nat. an. XVI, 5) erzählt von einem in einen Wiedehopf verwandelten

Königssohn, dem zur Erinnerung an und zum Lohn für seine Pietät dieser *λόφος* von den Göttern verliehen ward. Dieser Krone verdankt es wohl auch der Wiedehopf, dass er in den „Vögeln“ des Aristophanes eine so hervorragende Rolle spielt, so wie dass er in Ferideddin 'Attār's *Manṭik Uṭṭair* zum Führer der Vögel gewählt wird. Allerdings ist hierbei wohl auch auf die Verwandtschaft zwischen *هدى* und *هدى* Rücksicht genommen, wie auch beide Wörter — gewiss nicht zufällig — neben einander vorkommen (*مرحبا ای هدى هدى* vs. ٥٣٣) und wie auch bei Damiri und in Freytags Arabb. Provv. (I, 697 No. 128) *هدى* und *هدى* in Verbindung gebracht werden; andererseits ist dabei die ehrenvolle Rolle des Hudhud bei König Salomon berücksichtigt, auf welchen letzteren sich ja auch der Ausdruck *منطق الطير* (Sur. 27, 16, Hāfiṣ ed. Brockhaus I, p. 173 vs. 7) bezieht, jedenfalls aber wird diese Krone (*تاج*, *انفس*) des Hudhud mehrfach (vs. ٩٥, ٩٥) als dessen Ehrenauszeichnung hervorgehoben. Auch in Mokaddesi's *كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار* (Garcin de Tassy, *Les oiseaux et les fleurs* p. ٨٩) rühmt sich der Wiedehopf dieser Krone (*تاج*), die ihm von Salomon als Ehrenzeichen verliehen worden, und auch sonst wird in Naturschilderungen diese Krone (*تاج*) des Wiedehopfes hervorgehoben<sup>32</sup> (Z. D. M. G. IV, 59; IX, 596; XXV, 245).

So wird denn also auch in der talmudischen Definition des *דוכיטר* diese seine Hauptzierde hervorgehoben. Denn allerdings findet sich ein ähnlicher Kopfschmuck auch bei anderen Vögeln, aber der Wiedehopf trägt die Krone der Kronen, und so wird denn auch der Schilderung des Wiedehopfes bei A. E. Brehm (*Das Leben der Vögel* S. 105) das Motto vorangestellt:

Wiedehopf, Wiedehopf!

Welcher Schmuck an deinem Kopf!

Keiner, der die Federn sträubt,

Ist so schön wie du gehäubt!

Wie nun in dieser Talmudstelle vom *דוכיטר* gesagt wird, er habe den Schamir herbeigebracht, so wird in einer anderen Stelle (*Gittin* 68 b) der *תרנגול ברא* als der Vogel bezeichnet, in dessen Besitz der Schamir war. Es ist nun sehr wahrscheinlich, dass auch unter diesem Tarnegol bara der Wiedehopf zu verstehen sei, und nicht — wie insgemein angenommen wird — der Auerhahn. Zunächst ist zwischen einem hagadischen und einem halachischen Tarnegol bara zu unterscheiden. Der erstere ist es, der mit den Füßen die Erde, mit dem Kopf den Himmel berührend, Gottes Lob singt (*Bochart* II, 113, 116, 239 *Buxtorf* und *Levy* s. v. *תרנגול*).

Bochart vergleicht diesen mit dem himmlischen Hahn der Araber, auf dessen Ruf die irdischen Hähne krähen und antworten — eine Vorstellung, die noch heute in der Ukraine fortlebt (Ausland 1871 No. 9 p. 209) und die, wie es scheint, auch dem „Bis der himmlische Hahn kräht“ bei Vernaleken (Mythen und Bräuche des Volkes in Oesterreich p. 278) zu Grunde liegt. Aehnliches findet sich übrigens auch in jüdischen Schriften. So heisst es in dem kabbalistischen מדרש הנעלם (ed. Amsterd. p. 14): Um Mitternacht, wenn der Heilige — gelobt sei er — in den גן עדן geht, entspringt ein Funke aus den Schwingungen der Chajoth (Ez. c. 10) und berührt die Flügel des Hahnes, der dann furchterfüllt die Flügel aneinander schlägt und kräht, um die Menschen zum Gebet zu wecken. In einer bei Buxtorf (Synagoge jud. ed. 1643 p. 164) angeführten Stelle heisst es, dass die Hähne, nachdem sie den himmlischen Ruf zur Oeffnung des Himmelsthores gehört, zu krähen anfangen. Alles das steht vielleicht in Zusammenhang mit der von Plinius (X, 24) hervorgehobenen Eigenthümlichkeit des Hahnes, dass er unter allen Vögeln der einzige sei, der öfter den Himmel schaue.

Dieser hagadische Tarnegol bara ist nicht sowohl der Auerhahn, als vielmehr der Urbahn, das Urbild des irdischen Hahnes. Der irdische Hahn ist in der That der „Lichtbote“, wie er in einem so überschriebenen Gedichte Fr. Rückert's genannt wird, und wie auch Pausanias (V, 25) erwähnt, der Hahn, als der Verkünder des anbrechenden Tages, sei dem Apollo geweiht. Wohl desshalb ward auch Apollo mit einem Hahne auf der Hand abgebildet (Plutarch de Pyth. Orac. c. 12 p. 400). Auch auf den Abraxasgemmen der Gnostiker figurirt der Hahn häufig als Symbol der Sonne, als Sonnenvogel (Montfaucon Ant. expl. II, 358). Der merkwürdigen Eigenschaft Verkünder des Tages zu sein verdankt der Hahn die Benennung als *ἀήρῡξ*, *μουσόμαντις* und *ἡμερόφωρος* bei den Griechen (Aeschyl. fragm. 52. Aristoph. Av. 276. Eccl. 30. Steph. Thes. s. v.) so wie die vielen mit ابو beginnenden Kunje bei den Arabern. Auch Plinius (X, 24) spricht in poetischer Weise von diesen Vigiles nocturni quos excitandis in opera mortalibus rumpendoque somno Natura genuit. . . Norunt sidera . . . ad curas laboremque revocant . . . diemque venientem nunciant cantu. Glycas (Annal. p. 90 ed. Bonn) erwähnt die verschiedenen Erklärungen dieser Eigenthümlichkeit (auch die von Cicero de Divin. 2, 26 bei Bochart II, 124) sowie die Vergleichung des Hahnes als Sonnenvogels mit der Lotuspflanze, indem er die kommende Sonne mit Gesang begrüsst, schliesst aber mit den Worten, das Wahre sei, dass Gott in seiner vorsehenden Weisheit es so geordnet, und dass auf sein Geheiss der Hahn uns zur Arbeit wie zum Gebete wecke. Derselbe Gedanke lag auch wohl zu Grunde, wenn das מְקַרֵּי in Hiob (38, 36) auf den Hahn als Verkünder und Herold des Tages bezogen ward. Unter den Naturschilderungen des B. Hiob, die die Weisheit und Macht Gottes darstellen, durfte der Hahn nicht fehlen.

Das Ora et labora, das uns der Hahn zuruft, war aber auch der Grund, dass die erste Benediction im Morgengebet den Schöpfer preist, der dem Hahne — שָׁכָרִי nach dem poetisch biblischen Ausdruck, nicht וְרִנְנָהּ — die Einsicht verliehen, um zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden (Berachoth 60 b; Bochart II, 115), und zwar ist es nicht sowohl das Labora als das Ora das hier berücksichtigt wird<sup>82</sup>). Ähnlich wie der Parôdars des Avesta — mit welchem Fleischer (Z. D. M. G. VIII, 512 N.) den himmlischen Hahn der Araber vergleicht — die Menschen aus dem Schlaf wecket und sie zur Vertreibung der Daevas auffordert (Spiegel in der von Fleischer l. c. angeführten Stelle), so vertreibt der Ruf des וְרִנְנָהּ die Dämonen der Nacht (Ber. R. s. 36 Bochart II, 120), wie der Hahnenruf auch das Zeichen zum Beginn des Gottesdienstes im Tempel war (Jomah 20 b, Bochart l. c.). Der Hahn weckt die

Menschen zum Gebet. So werden in Gazzâlî's یا ایها الولد (ed. Hammer-Purgstall p. ۱۲) dreierlei Stimmen erwähnt, die Gott wohlgefällig sind: die der Koranleser, die der Fröhbeter und die des Hahnes, und ebenso wird (p. ۱۳) der frühe Hahn dem schlafliebenden Menschen als nachzunehmendes Muster vorgeführt. Bei Mokaddesi (l. c. p. ۶۸) rühmt sich der Hahn, dass er durch seinen Ruf und Flügelschlag die Menschen zum Gebete wecke. In Zamahsari's Deutung des منطق الطیر (Kassâf II, ۱۰۱ zu Sur. 27, 16) lautet der Ruf des Hahn's اذکروا الله یا غافلون. In der 21. Abhandlung der lauterer Brüder تحفة اخوان الصفاء ed. Calcutta 1812 p. ۱۲۲)

wird der Hahn als Muezzin (المؤذن) geschildert; er weiss die Zeiten des Gebetes, und in der Frühe ruft er den Menschen zu: Wie lange wollt ihr noch schlafen? اذکروا الله ایها الجیران

(p. ۱۲۵). Das „Gallus“, womit auch die Vulgata das שָׁכָרִי in Hiob wiedergibt, wird von Gregor d. Gr. (Moralia in Job c. 38, I, 959 ed. 1705) allegorisch auf die Praedicatores bezogen, die, gleich dem Hahn, der die Stimme der Ermahnung ertönen lässt, die Menschen (quasi cantando) aus dem Schlummer der Trägheit und aus der Nacht der Sünde erwecken sollen, und auch in der poetischen Schilderung von den Wirkungen des Hahnenrufes im Hexaëmeron des Ambrosius (V, 24 § 88, I, 120 ed. Maur.) wird es hervorgehoben, dass der Fromme, wenn er den Hahn krähen hört, von seinem Lager aufsteht um zu beten.

In all diesen Stellen hat der Hahn eine viel höhere Mission als in der Stelle bei Plinius. Aber der irdische Hahn ist doch eigentlich nur ein schwaches Abbild des וְרִנְנָהּ, des himmlischen Hahns bei Juden und Arabern. Der himmlische Hahn ist es, der den irdischen Hähnen das Signal gibt ihren Ruf hören zu

lassen, er ist der Urheber aller Lobpreisung Gottes, wie er auch selbst Gottes Lob singt, er ist das verkörperte Ideal eines Hahnes, er ist der Urhahn; und wenn der *'Aléxτωρ* seinen Namen von der Eigenschaft des Wachens und Weckens hat, so ist der *חֲרִנְגוֹל בָּרָא* die personificirte Alectryonität — er ist der eigentliche *أَبُو الْبِقْطَان*; das *בָּרָא* soll auch nicht sowohl das Wilde und Waldursprüngliche ausdrücken, als vielmehr die, durch keine zahme Cultur gehemmte, freie Entfaltung aller alektryonischen Eigenschaften.

Das Wort *'Aléxτωρ* hat man übrigens auch schon mit *'Hléxτωρ*, dem Namen der Sonne, in Verbindung gebracht (Stephan. Thes. s. v.) oder auch davon hergeleitet, weil der Hahn den Aufgang der Sonne verkünde (Perizonius zu Aelian V. H. 4, 26); jedenfalls aber stehen beide in sachlichem Zusammenhang. Wenn die Pythagoräer den weissen Hahn verehrten (Plutarch Qu. Sympos. 4, 5, 2; Aelian V. H. 4, 16), so wird als Grund dafür angegeben, weil er der Sonne heilig sei, und weil er die Zeiten (*τὰς ὥρας*) verkünde (Suidas s. v. *Πυθαγόρας* p. 553 ed. Bernhardt). Wenn statt der Sonne bei Diogenes Laertius (8, 1, 34 ed. Cobet p. 212) und bei Iamblichus (Vita Pythag. 18, 82, p. 36 ed. Westermann) der Monat oder der Mond genannt wird, so ist das wohl mit Bezug auf die blasse Farbe des Mondes, oder seine Eigenschaft als Zeitmesser, oder weil überhaupt für eine sinnig symbolische Naturbetrachtung der Mond sich besser eignet als die Sonne — aber der Grund ist immer: *σημαίνει γὰρ τὰς ὥρας*. In der Stelle des Glycas so wie in der von Kopp (Palaeogr. crit. III § 691) und von Chwolsohn (Ssabier II, 87) aus Proclus angeführten Stelle, begrüsst der Hahn die kommende Sonne gleichsam mit einem Hymnus. In der jüdischen Sage ist es nun der himmlische Hahn, der fortwährend Gottes Lob singt.

Dieser himmlische Hahn ist aber, ähnlich wie der *'Ankâ* und *Simurg* (معلوم الاسم ومجهول الجسم) nur dem Namen nach bekannt.

Anders verhält es sich mit dem halachischen *חֲרִנְגוֹל בָּרָא*, der ein unreiner Vogel ist (Niddah 50b) und dessen Blut als Heilmittel dient (Sabb. 78a); dieser ist allem Anscheine nach der Wiedehopf, der auch *ἀλεκτρῶν ἄγριος, ἄγριοκόρος, ἄγριοπελινος* heisst (Ges. thes. s. v. *דוכיסת*; Nemnich Kath. s. v. *Upupa*), und dessen Blut allerdings zu verschiedenen Dingen gut ist (C. Gessner l. c. p. 778 ff.). So ist auch ohne Zweifel der *חֲרִנְגוֹל בָּרָא*, der im 2. Targum zu Esther (1, 3) der Bote an die Königin von Saba ist, entsprechend der arabischen Sage, der Wiedehopf und ebenso der *חֲרִנְגוֹל בָּרָא*, der im Talmud Besitzer des Schamir ist.

Ein fernerer Beweis für die Identität des letzteren mit dem Wiedehopf ist, dass bei Castell-Michaelis sowohl *أَبُو الْبِقْطَان* als auch *عُفُفَسَقُ* (Epops) mit *Upupa* übersetzt und an beiden Orten eine und dieselbe Stelle Bar Bahluls angeführt wird. Merk-

würdiger Weise übersetzt Michaelis in den Supplementis (p. 416 s. v. דוכיפה) das **אנפלא בן** der Peschitoh mit Gallus montanus und bezieht die allegorische Deutung des Ephraem Syrus (I, 276) auf das Balzen des Auerhahns. Allein das Tertium comparationis erscheint sehr gesucht. Ephraem spricht von denen, die beständig bei Nacht die verderblichen Fabeln der Griechen lesen, was dem Balzen des Auerhahns doch ziemlich fern liegt. Hätte Ephraem letzteren im Sinne gehabt, so hätte er wohl darauf hingewiesen, wie die Sinnlichkeit den Menschen ins Verderben stürze, da das Balzen das Einzige ist, wodurch sich der Auerhahn dem Jäger ver-räth. Ohne Zweifel hatte Ephraem den Wiedehopf und dessen Kopfschmuck vor Augen. Dieser ist insofern ein Symbol **אפפא** jener, die sich mit der Lectüre griechischer Fabeln und Erzählungen beschäftigen, als diese Kenntniss der heidnischen Literatur bloss ein äusserer Schmuck ist, in der That ein Kopfschmuck, keine Zierde des Herzens. Auch der Talmud (T. jer. Sotah IX, 15) erlaubt, dass man seine Tochter Griechisch lernen lasse, weil es als blosser Schmuck **דוכשיט** zu betrachten sei.

Unter dem **אנפלא בן**, womit die Peschitoh **דוכיפה** übersetzt, ist also der Wiedehopf zu verstehen. Die chaldäischen Uebersetzer, die **ברא תרנגול** nur vom himmlischen Hahn gebrauchen — als Uebersetzung von **שֶׁכֶרִי** und **זֶז** — übersetzen **דוכיפה** mit **נגר טורא**, Bergbaumeister, Bergspalter, womit der Wiedehopf gemeint ist, von dem das der Talmud erzählt (unrichtig ist die Erklärung Levy's — W. B. s. v. **נגר** II, 92 — dass man den **ברא תרנגול** auf einen Berg gesetzt, wodurch dieser Risse bekommen habe). Es verhält sich mit diesem **נגר טורא** ähnlich wie mit Picus. Bei Plinius (X, 20) ist nicht der Wiedehopf, wie bei Aelian, sondern der Specht Besitzer eines felsenspaltenden Krautes. Nach Hartung (Religion der Römer II, 175) liegt den Wörtern Picus, pica, pinna (picna), **πικρός**, der Begriff Stossen, Hauen, Hacken zu Grunde; auch Bréal (Hercule et Cacus p. 34 N.) bemerkt, dass Picus und Picumnus von der Wurzel Pic gebildet seien, die auch dem „pingere“ zu Grunde liegt, und „spalten“ bedeutet. Uebrigens lassen auch die romanischen „piccar, piquer“ auf ein ähnliches Wort in der römischen Volkssprache schliessen. An diese Bedeutung von „Pic“ knüpft sich nun die Sage vom Picus als Felsenspalter, wie in der That noch jetzt in der französischen Volkssage der Pivert als Besitzer der Springwurzel gilt (Amélie Bosquet, La Normandie romanesque et merveilleuse p. 217), und Aehnliches ist beim **נגר טורא** der Fall. Uebrigens werden, wie Preller bemerkt (Röm. Mythol. p. 332), der Stänker Wiedehopf und der Stampfer Specht auch sonst verwechselt, und so ist es nicht auffallend, wenn sie auch in dieser Sage abwechselnd vorkommen.

So berühmt der Wiedehopf wegen seiner dem Salomon geleisteten

ienste bei den Arabern geworden ist, — in der Umgestaltung der Schamirsage bei den Arabern, wie sie von Kāzwīnī (ed. Wüstenfeld I, 118) und in Weil's biblischen Legenden (p. 236 ff.) erzählt wird, kommt der Wiedehopf nicht vor. In dieser Darstellung heisst der Stein Šāmūr — was bei der lautlichen und sachlichen Aehnlichkeit zwischen שמיר und سامور besonders nahe lag. Der Dämon heisst Šahr — also derselbe, der mit Bezug auf Sur. 38, 33 auch in Beidāwī (II, 187) und im Commentar des Zamahšārī (II, 139)

wähnt wird, von letzterem mit dem Zusatze: وهو الذى نزل سليمان على الماس حين أمر ببناء بيت المقدس, was sich jedenfalls auf die Schamirsage bezieht, wie denn auch die fernere Bezeichnung Šahr's als صاحب البحر an den Engelfürsten des Meeres (שמיר דימר) erinnert, der in der talmudischen Sage (Gittin l. c.) der ursprüngliche Besitzer des Schamir ist. Der Vogel ist aber nicht der Wiedehopf; bei Kāzwīnī ist es der Adler عقاب, bei Weil ist es der Rabe, der einen Berg im fernen Westen als Fundort des Schamir angibt. Dass der Rabe hier als دليل dient, wie sonst wohl der Wiedehopf genannt wird (Damirī s. v. عدده, Kāzwīnī I, 426, Bochart II, 347), ist um so merkwürdiger, als im Allgemeinen seine Eigenschaft als دليل durchaus nicht gerühmt wird (Freytag Arabb. Prov. III, 466 No. 2808). Auch sonst hat der Rabe von seinem hohen Ansehen in vorislamischer Zeit, wovon nur einig der Personennamen Gorāb (Caussin de Perceval Essai II, 15), als vielmehr der Name des Midianiterfürsten עורב (Jud. 7, 25) Zeugnis gibt, später viel verloren, da er, in Folge seiner sprichwörtlich gewordenen Saumseligkeit als Bote Noah's (Freytag l. c. No. 168), die allgemeine Achtung wie den geraden Gang verlor (Weil l. c. p. 46. Tabarī trad. Zotenberg I. p. 113) — es scheint aber, dass seine Eigenschaft als scharf- und fernsehender Vogel (Freytag I, 696, Meidānī ed. Schultens No. LIX), die er mit dem Wiedehopf (Maracci p. 511) gemein hat, die Veranlassung war, dass man ihm die Entdeckung des Schamir zuschrieb<sup>34</sup>).

Der Adler wird übrigens auch in einer anderen jüdischen Sage (Jalkut Kön. § 182) als derjenige Vogel genannt, der den Schamir herbeibrachte, und zwar holte er ihn aus dem Paradiese. Es ist das im Einklang mit anderen Stellen, in denen ebenfalls der Königsvogel als in Salomons Diensten stehend vorkommt. So wird (Midrasch Ruth 1, 17) erzählt, Salomon habe, um den Leichnam seines Vaters gegen die Sonnenstrahlen zu schützen, die Adler herbeigerufen, die denselben mit ihren Flügeln beschatteten (לנשרים קרא וסרשו עליו) (Midr. Koheleth 2, 25. Jalkut Kön. 195): Salomon besass einen grossen Adler, auf dem er an einem Tage nach Tadmor in der Wüste zu reiten pflegte<sup>35</sup>).

Letzteres erinnert an die öfter vorkommende arabische Sage, dass Salomon oft an Einem Tage von Tiberias (oder Jerusalem, oder Baalbeck) nach Ištahr gereist sei, und dass in der Nähe Ištahr's ein مسجد سليمان gewesen sei (Edrisi ed. Jaubert I, 393. Jāḳūt Mu'gam el-buldān s. v. اصطخر I, ۳۹۹. Mas'ūdi Prairies d'or III, 77. Kazwīnī II, 99). Allein es verhält sich damit, wie mit der von Benjamin von Tudela (ed. Asher I, 48. 86) flüchtig erwähnten Localsage, dass der für die Tochter Pharao's erbaute Palast in Baalbeck (das Benjamin, wie auch Michaelis Suppl. p. 199 für identisch mit dem biblischen בעלזא hält) nicht von Menschenhand sondern von Aschmedai erbaut worden sei, was an die arabischen Sagen erinnert, dass Salomon Tadmor und Baalbeck mit Hilfe der Ginn erbaut habe (Jāḳūt l. c. I, ۸۳۹, Abulfida Geogr. ed. Reinand p. ۳۳۹), Sagen die schon in vorislamischer Zeit in Umlauf waren, wie aus dem Gedichte Nābigah's<sup>56</sup> erhellt (De Sacy Chrest. II, ۱۴۵, Z. D. M. G. XIII, 702). Der Unterschied zwischen dem jüdischen und dem arabischen Sagenkreise besteht darin, dass in letzterem Salomons Macht und Herrlichkeit ein stets wiederkehrendes Thema ist, und der Verlust des Siegelringes und der Herrschaft nur als vorübergehend erscheint, während die jüdische Sage am Ausführlichsten in der Darstellung von Salomons Sünde und Uebermuth sowie seiner Demüthigung und Strafe ist, dafür seine Macht über die Geister nur flüchtig erwähnt und eigentlich auch nur zu dem Zweck, um seinen Sturz und seine Bestrafung desto bedeutender erscheinen zu lassen. Das umgekehrte Verhältniss ist bei David, der in der arabischen Sage nur flüchtig erwähnt wird, während die jüdische Sage mit besonderer Vorliebe bei der Darstellung seiner Grösse, seiner Gottesfurcht sowie seiner Busse für die einzige von ihm begangene Sünde verweilt.

Eine andere Einzelheit, in der sich beide Sagenkreise berühren, sind die Salomonischen Bäder, die von den Schedim errichtet oder geheizt wurden (Midr. Koheleth 2, 8. Jalkut Kohel. § 965, Gesen. thes. s. v. בָּתְּרֵי p. 1365 a; darauf bezieht sich auch wohl die Stelle Baṣṭāmī's — Literatbl. d. Orients 1841 No. 9 p. 123 — dass Salomon der Erste gewesen, der sich des Bades bediente). Ṭabari (trad. Zotenberg I. p. 102) erzählt, dass Ġemschīd die Dīvs gezwungen habe, ihm Thermen zu bauen (ebenso Firdūsi ed. Mohl I, 50) und Perlen und Edelsteine aus dem Meer zu holen; und dass von ihnen die Menschen diese Kunst gelernt. Letzteres wird an einer anderen Stelle (p. 435) von Salomon erzählt, wie auch sonst die Sagen von Ġemschīd und Salomon ineinander fließen. Wie W. Ouseley berichtet (Travels in various countries of the East II, 344, 365, 427 und sonst), sind einzelne Localitäten in Persien bald nach Ġemschīd, bald nach Salomon benannt, aber ausser Salomons Namen kommt auch der seiner Mutter sowie der der Königin von Saba vor, welcher letzteren Salomon den Aufenthalt in einer



persischen Provinz aus Gesundheitsrücksichten empfohlen hatte. Aehnlich wie die Sagen von Alexander d. G., den die Perser als Perser darstellen (Firdusi ed. Mohl I p. LXXIII), haben auch diese Sagen gleichzeitig Persiens Verherrlichung zur Tendenz. Es trägt zum Ruhme Persiens bei, dass auch Salomon dort verweilte, und wenn erzählt wird, dass Balkis die Cur in einer persischen Provinz gebrauchte, so ist damit implicite gesagt, dass das Klima Persiens das beste auf der ganzen Welt sei.

Eine tiefer gehende Parallele zwischen Salomon und Gamschid, ihre Ueberhebung und Bestrafung, wird sowohl von Cassel (Schamir p. 53) als auch von Windischmann (Zoroastr. Studien p. 144) hervorgehoben. Unrichtig ist es hingegen, wenn Cassel sagt, es werde in der jüdischen Sage das Räthsel erklärt, wie auch der Weiseste durch einen Trug des bösen Geistes fallen könne, und dass Salomon den ins Meer versenkten Ring nach manchem romantischen Abenteuer in einem Fische wieder gefunden, und so des Teufels wiederum Herr, seines Thrones mächtig geworden sei. Diese Einzelheiten gehören der arabischen Sage an und nicht der jüdischen Sage, die durchaus nichts Romantisches hat<sup>37</sup>). Dass Salomon des Teufels wieder Herr geworden sei, ist ein unpassender Ausdruck; nach der talmudischen Darstellung war die durch Aschmedai herbeigeführte Katastrophe keine vorübergehende; Salomon hatte für immer seine frühere Macht verloren, und statt über die Dämonen zu herrschen, fürchtete er sie fortan.

Sehr zutreffend ist dagegen die von Cassel gezogene Parallele zwischen der Aschmedaisage im Tr. Gittin und der Sage vom Kaiser Jovinianus in den Gestis Romanorum (c. 59), wonach derselbe, um für seinen Hochmuth zu büßen, durch seinen Schutzengel, der des Kaisers Gestalt annahm, auf einige Zeit von Thron und Haus vertrieben ward, bis er Busse that. Die Aehnlichkeit der letzteren Sage mit der jüdischen ist aber noch weit grösser, wenn man dieselbe, statt mit der Erzählung im babylonischen Talmud, mit der Darstellung im jerusalem. Talmud und anderen Stellen vergleicht. Es wird nämlich erzählt (T. jerus. Synh. II, 6. Pesikta d. R. Kahna sect. 27, p. 169 ed. Buber und an anderen dort angegebenen Stellen), und zwar wiederum mit Anknüpfung an das B. Koheleth: „Zum Scherze sagte ich: Wahnsinn! und zur Freude: Was soll sie? (Kohel. 2, 2) — Gott sagte pämlch zu Salomon: Was soll diese Krone auf deinem Haupte? Steige herab von meinem Throne (Jalkut Kohel. § 967 und M. Tanchuma zu Levit. c. 29 haben dafür „von deinem Throne“). Zur selben Stunde stieg ein Engel hernieder, nahm die Gestalt Salomons an und nahm dessen Thron ein. Salomon irrte umher, von der Thüre Eines Lehrhauses zu der eines andern wandernd (מחזיר על דספוחים) — gewöhnlich von Bettlern gebraucht), und sagte: Ich Koheleth war König über Israel (Kohel. 1, 12). Da sagten die Leute zu ihm: Der König sitzt auf seinem Throne (M. Tanchuma כסא, T. jerus. כסא βασιλειον),

und du sagst: Ich bin Koheleth? Und sie schlugen ihn mit einem Rohre und setzten ihm eine Schlüssel Graupen vor. Damals sagte Salomon *קֹהֵלֶת הָיָה הַלָּזִי קֹהֵלֶת־עֲקָלִי* (Kohel. 2, 10). Mit diesem *קֹהֵל* meinte er seinen Stab, Andere sagen: das Rohr, wiederum Andere: seinen Gurt (statt *קִישְׁרוֹתָיו* im T. jerus. hat M. Tanchuma *קִישְׁרוֹתָיו* sein Scepter), und damals rief er aus: *הָבֵל הַבָּלִים הַזֵּל הָבֵל* (Kohel. 1, 2).“ In diesen Stellen ist es also, wie beim Kaiser Jovinian, ein Engel, der Salomon entthront und nicht Aschmedai.

Was nun Aschmedai betrifft, so sagt Renan (*Vie de Jésus* cap. 16) mit Bezug auf den Asmodaeus im B. Tobias: *Un div persan, plusieurs fois nommé dans l'Avesta, Aeshma-daëva „le div de la concupiscence“, adopté par les Juifs sous le nom d'Asmodée, devint la cause de tous les troubles hystériques chez les femmes — betrachtet demnach die von Benfey-Stern (Monatsnamen p. 210) gegebene Erklärung als eine nicht zu bezweifelnde. Delitzsch (Jesurun p. 108) spricht die Ansicht aus, dass in der Form אַשְׁמַדִּי Aêshma daëva dem hebr. אַשְׁמַדִּי assimilirt worden sei, während Gilde-meister (Orient und Occident I, 745) mit Bezugnahme auf Ewald (Gesch. III, 2, 283), aber ohne Berücksichtigung der von Benfey-Stern gegebenen Erklärung, einen indischen Ursprung vermuthet. Kohut hat nun in der erwähnten Abhandlung die Stellen, in denen einerseits der parsische, andererseits der jüdische Name vorkommt, mit einander verglichen, um die Identität Beider zu erhärten.*

Allein gerade diese Vergleichen zeigen den grossen Abstand zwischen Beiden. Der talmudische Aschmedai hat weder mit Aeshma noch mit Asmodaeus die geringste Aehnlichkeit. Kohut führt — nach Rapoport (Erech Millin s. v. אַשְׁמַדִּי) — mehrere Stellen an, in denen Aschmedai unter einem andern Namen vorkommt (p. 95); dabei fehlt aber eine, ebenfalls von Rapoport angeführte, charakteristische Talmudstelle (Pesachim 110 a), woselbst die Meinung ausgesprochen wird, Aschmedai sei König der Schedim, ebendesshalb aber füge er keinem Schaden zu. Allein Kohut gibt die Actenstücke, d. h. die Aschmedai betreffenden Stellen, nur unvollständig wieder; gleich einem *Advocatus Diaboli* — *sit venia verbo* — beleuchtet er nur Eine Seite. Da nun Aschmedai sich nicht selbst vertheidigen kann, so erlaube ich mir, als sein Anwalt aufzutreten und, unter getreuer Darlegung der Actenstücke, für ihn zu plaidiren.

Im ganzen ersten Theil der talmudischen Erzählung erscheint Aschmedai als gemüthliche Persönlichkeit. Ueberhaupt geht ein gewisser humoristisch-gemüthlicher Zug durch die ganze Darstellung, wenn erzählt wird, wie Aschmedai, nachdem er den Vortrag in der himmlischen Akademie gehört, seiner Gewohnheit nach, zu seinem Rastort an der Cisterne herniedersteigt (von einem „Ablauschen“ und einem „Verbreiten des Unterrichts unter den Menschen zu ihrem Verderben“ — Kohut p. 78 — steht keine Sylbe im Talmud); wie er alsbald das Vorhandensein des Weins entdeckt, und einen

kurzen Monolog hält: To drink or not to drink — that is the question; wie er, um sich in seinem guten Vorsatze zu bestärken, Verse aus den Proverbien (20, 1) und Hoseas (4, 11) anführt, wie er dann aber mit Medea sagt: Video meliora proboque, deteriora sequor, schliesslich doch trinkt, berauscht wird, einschläft und gefesselt wird; wie er dann erwacht und sich mit Gewalt der Fessel entledigen will, aber auf den Zuruf Benajahus: „Der Name deines Herrn und Meisters ruht auf dir!“ (שְׁמֵא דִּימֶרְךָ עִלְךָ) sich in sein Schicksal ergibt und sich ruhig fortführen lässt. Ueberhaupt aber ist in der ganzen dramatischen, farbenprächtigen Erzählung Nichts, was an den farblosen, spirituell abstracten parsischen Div erinnert.

Mit Bezug auf die unterwegs von Aschmedai vollzogenen Handlungen und seine Motivirung derselben sagt Kohut (p. 78): „Diese Aeusserungen . . . zeigen uns unverkennbar das durch und durch dämonische Wesen Aeschmadai's.“ Bei unbefangener Betrachtung werden dieselben aber doch nicht so gar sehr dämonisch erscheinen.

Dass Aschmedai erst einen Baum und dann ein Haus aus Zorn umwirft (Kohut p. 79), ist unbegründet. Dem Aschmedai in seiner riesigen Gestalt (in welcher er auch später wieder erscheint) ist der Weg zu enge, und so beseitigt er die sich ihm entgegenstellenden Hindernisse. Das zeigt sich besonders deutlich im folgenden Begegniss, das Kohut durchaus ignorirt. Aschmedai gelangt an die Hütte einer Wittwe; gerührt von ihrer Bitte die Hütte zu verschonen, krümmt er seine Gestalt zusammen und bricht bei diesem Bemühen einen Knochen seines Körpers. „Da erfüllt sich was geschrieben steht“ — sagt Aschmedai — „die milde Rede zerbricht den Knochen (Prov. 25, 15) — die erweichenden Worte der Wittwe waren Schuld an meinem Knochenbruch“<sup>38</sup>). Ist das „durch und durch dämonisch?“ Das ist witzig, humoristisch und gemüthlich.

Ferner begegnet Aschmedai einem Blinden, der sich verirrt hatte, und führt ihn auf den rechten Weg. Um die Ursache dieses Thuns befragt, sagt er, es sei im Himmel ausgerufen worden, dass dieser Mann ein frommer Mann sei, und dass des ewigen Lebens theilhaftig werde, wer ihm eine Wohlthat erzeuge. Es ist klar, dass das eine gute Handlung war; Kohut sagt nun (p. 77), Aschmedai habe die Antwort höhnisch gegeben — da er aber nicht zugegen war, so kann er das nicht wissen. Höchst erzwungen ist Kohut's Erklärung, Aschmedai habe mit dieser That jedem Anderen das Verdienst derselben entziehen wollen. Rapoport, auf den sich Kohut beruft, gibt diese Erklärung nur hypothetisch und kann hier überhaupt nicht massgebend sein. Einen Betrunknen führt Aschmedai auf den rechten Weg, und gibt als Grund dafür an, dass das ein arger Frevler gewesen sei, er habe ihm also deshalb diese Wohlthat erzeigt, damit er noch länger auf der Welt bleibe (כִּי דִּיכִי

(וְלִיכְלוּהוּ לְעַלְמָא). Der Sinn ist unstreitig, damit er noch auf dieser Welt Gelegenheit habe sich zu bessern. Das Dritte ist, dass Aschmedai beim Anblicke eines Hochzeitzuges weint. Als Ursache gibt er an, er habe gewusst, dass der Bräutigam binnen 30 Tagen sterben, und die Braut 13 Jahre lang warten müsse, um die Leviratehe mit dessen Bruder (Bruderssohn bei Köhnt ist wohl ein lapsus calami) einzugehen. Aschmedai weint! Ist das „durch und durch dämonisch“? Nur Engel weinen, Dämonen lachen — ein weinender Dämon ist eo ipso gar kein rechter Dämon. Allerdings lacht auch Aschmedai, zuerst über einen Mann, der sich Schuhe bestellt, die sieben Jahre lang dauern sollen, während er selbst keine sieben Tage mehr zu leben hat, dann über einen wahrsagenden Zauberer, der bei all seinen Zauberkünsten nicht wusste, dass ein Schatz unter ihm verborgen war — darüber hätte aber wohl Jeder gelacht.

Aehnliche Erzählungen von übernatürlichen Wesen, die allerlei seltsame Handlungen begehen, die sie aber nachträglich motiviren, kommen auch sonst häufig vor — eine z. B. bei Tabari (trad. Zotenberg I. p. 445); andere werden von Liebrecht angeführt (Dunlop Geschichte der Prosadichtung p. 309. Gervasius p. 89). An ersterer Stelle wird als Vorbild dieser Erzählung die Sage von Hîdr (Sur. 18, 64) genannt, welche selbst wiederum — wie Zunz (G. V. p. 130) bemerkt — eine Nachahmung der jüdischen Sage von R. Joschuah b. Levi ist.

Die einzelnen Züge der Aschmedaisage kehren aber in ganz überraschender Weise in Einer Sage wieder — in der vom Zauberer Merlin, der in der That, obschon er nur der Sohn eines Dämons ist, in seinem Gebahren diabolischer erscheint als unser Aschmedai. Ähnlich wie Letzterer auf seinem Wege zu König Salomon, lacht Merlin auf dem Wege zu König Vortigern über einen Mann, der sich ein Paar neue Schuhe kauft, während ihm zu sterben bestimmt ist, bevor er noch sein Haus erreicht. Während aber Aschmedai beim Anblick des Hochzeitzuges weint, lacht Merlin beim Anblick eines Leichenzuges; er lacht über den trauernden Vater, der einen Sohn beweint, der gar nicht sein Sohn ist; er lacht über den beim Trauerzuge singenden Priester, der statt zu singen lieber trauern sollte, da der zu Grabe getragene sein Sohn ist (Dunlop I. c. p. 64. Friedrich Schlegels WW. Wien 1823. VII, 58 ff. G. Ellis. Specimen of early English romances ed. Halliwell p. 91). Bei San Marte (Die Sagen von Merlin p. 287 f.) und bei dem neuesten Bearbeiter der Merlinsage, Hersart de la Villemarqué, lacht Merlin auch über einen Bettler, der von dem Schatze, der unter seinen Füßen war, nichts wusste (Myrdhinn on l'enchanteur Merlin p. 127); im Talmud ist es ein Zauberer, wodurch der Contrast um so grösser erscheint. Diese Ähnlichkeit zwischen beiden Sagen ist so frappant, dass man darin wohl einen ferneren Beweis für den orientalischen Ursprung der Merlinsage erblicken kann.

In einzelnen Zügen erinnert aber die Aschmedaisage noch an eine andere Sage. Um den Aschmedai in seine Gewalt zu bekommen, leitet Benajahu das Wasser aus des Aschmedai Cisterne ab, und füllt sie statt dessen mit Wein, um ihn berauscht zu machen. In ganz ähnlicher Weise verfährt Midas, um des Silen habhaft zu werden; das Wasser der Cisterne, aus der Silen zu trinken pflegt, wird mit Wein vermischt. Silen trinkt, berauscht sich und ist so in des Königs Gewalt. Die weite Verbreitung dieser Sage gibt sich auch darin kund, dass sie in der Geschichte Numa's wiederkehrt, der in ähnlicher Weise Picus und Faunus in seine Gewalt bekommt, in welcher letzteren Sage wiederum der Wiedehopf vorkommt (Preller, römische Mythol. 2. Aufl. p. 331), wie sie andererseits mit der Sage über die Springwurzeln in Zusammenhang steht (Kuhn, Herabholung des Feuers p. 33 ff.). Aber von dieser immerhin frappanten Aehnlichkeit ganz abgesehen, findet sich auch sonst in beiden Sagen manches Gemeinschaftliche. Die Sage von Midas und Silen kommt mehrfach vor (J. M. Gessner, De Sileno et Silenis in Comm. Soc. Gott. IV, 26, 50. Daub und Creuzer Studien II, 292 ff.). Bei Pindar (Fr. inc. 128, ed. Böckh II, 2, 632) redet Silen den Midas mit den Worten an: „ὦ τάλαις ἐφάμερς, νήπια βάζεις, χρήματά μοι διαχοπέων!“ Aehnlich nennt er im Eudemos des Aristoteles das Menschengeschlecht eines mühseligen Dämons und des harten Geschickes kurzlebige Kinder (ἀρήμερον σπέρμα Plut. Consol. ad Apoll. 115, ed. Wyttenb. I, 317). Der prunkliebende König der Phrygier, dessen Berührung Alles in Gold verwandelte, und dessen Rosengarten — in welchem Silen gefangen ward — weltberühmt war (Herodot 8, 138), lässt sich wohl mit Salomon vergleichen, in dessen Tagen das Silber für Nichts geachtet war (1. Kön. 10, 21. 23) und dessen Lustgärten die Sage verherrlichte (Targum und Midrasch zu Kohel. 2, 5). Silen nennt den Midas einen armseligen Thoren, der, ein Tagessohn, ihm, dem Unsterblichen, von seinem Hab und Gut so viel Rühmens mache; die Menschen nennt er ein unglückseliges, ephemeres Geschlecht. Mit derselben trotzig spottenden und zugleich vorwurfsvollen Ironie tritt auch Aschmedai dem Salomon entgegen, dem kurzlebenden Erdensohne die Nichtigkeit seiner Ruhmessucht vorkhaltend. Dass Aschmedai, vor Salomon angelangt, allerlei Künste und Augenverblendungen zum Besten gab, steht nur in Kohut's Abhandlung (p. 78), aber nicht im Talmud. Letzterer erzählt: Als Aschmedai vor Salomon erschien, nahm er ein Rohr (Messrohr, wie Apocal. 11, 1 רֶסֶק), mass damit vier Ellen ab, warf es vor ihn hin und sagte: Ein Raum von vier Ellen — das bleibt dir übrig, wenn du — wörtlich „dieser Mann“ — <sup>39)</sup> gestorben bist, mehr nicht; und doch hast du, nachdem du die ganze Welt bezwungen, keine Ruhe gehabt, bis du auch mich bezwungen. Salomon antwortet hierauf: Ich verlange gar nichts von dir, allein ich will das heilige Haus bauen und dazu brauche ich den Schamir. Asch-

medai sagt hierauf, wo derselbe zu finden. In der Darstellung bei Kohut (p. 83) sollte es heissen: „Und so wird daraus ein angebauter — beplanter — Ort“, und das besagt auch die Uebersetzung נָגַר נִירא — letzteres mit Bezug auf die chaldäische Uebersetzung des biblischen דּוּכִיסָר; auch ist שִׁנָּא דְּטוּרָא gewiss nicht das Zendische çæna; es ist das aramäische שָׁנָא, hebr. שָׁן (Gesen. thes. Buxtorf und Levy s. v.), das wie franz. Dent und andere Ausdrücke (v. Bohlen Genesis 16, 13 Pott Et. F. 2. A. I, 70) auch die Spitze eines Berges bezeichnet. So heisst es (B. Mezia 86 a) יִרְיֵב אֶשְׁנֵי דְּטוּרָא, er setzte sich auf die Spitze des Berges und (Synhedr. 96 b) תָּא אֶשְׁנֵי דְּטוּרָא, komm auf die Spitze des Berges.

Wie Silen, so weist also auch Aschmedai auf die Nichtigkeit menschlicher Grösse hin. Aber auch die Aussprüche Silens, wie sie von Plutarch (ibid.), Cicero (Tusc. Quæstt. 1, 48) und Anderen angeführt werden, dass es für den Menschen das Beste sei, nicht geboren zu werden, oder bald nach der Geburt zu sterben, erinnern an ähnliche Aussprüche im B. Koheleth (1, 3. 3, 22. 4, 2), welches letztere als der traurige Epilog zum Lebensdrama Salomons betrachtet wird und als in innigem Zusammenhang stehend mit der durch Aschmedai herbeigeführten Katastrophe.

Letztere ist der Schluss der Aschmedaisage, zu deren Anfang das tragische Ende einen grellen Contrast bildet. Wie früher in Worten, so zeigt jetzt Aschmedai, aber weitaus dämonischer und gewaltiger, durch die That, wie nichtig alle menschliche Ueberhebung ist. Salomon — heisst es weiter — behielt den Aschmedai so lange in seiner Nähe, bis der Tempelbau vollendet war. (Dass unter seiner Leitung der Bau vor sich ging — Kohut p. 83 — von diesem Amte eines Oberbauraths steht nichts im Talmud.) Eines Tages sagte er zu Aschmedai: Es steht geschrieben (Num. 23, 22) בְּחֹזֶקֶת רָאִם לֹךְ; unsere Weisen sagen, חֹזֶקֶת רָאִם beziehe sich auf die Engel, unter רָאִם seien die Schedim gemeint — was seid ihr denn mehr als wir? מַאי רְבוּחֵיכֶם מִיֵּנָּה — Was ist euer Vorzug, den ihr vor uns voraus habt?) Nimm — sprach Aschmedai — die Kette von mir und übergib mir deinen Siegelring, so werde ich dir meine Ueberlegenheit zeigen (oder: meine Macht, meine Grösse — רָחוּקִי לְךָ רְבוּחֵי). „Ich werde dich grösser machen denn irgend ein Sterblicher“ ist eine falsche Uebersetzung und der „wahnsinnige Ehrgeiz“ des Königs poetische Zuthat Kohut's). Salomon nahm ihm die Kette ab und gab ihm seinen Ring. Aschmedai verschlingt diesen, berührt mit einem Flügel den Himmel, mit dem anderen die Erde und schleudert Salomon 400 Parasangen weit. Damals sprach Salomon: Was bleibt dem Menschen übrig von all der Mühsal, mit der er sich abmüht? (Kohel. 1, 3) und ferner הָיָה מִבְּלִיַּעְמִי הָיָה חֶלְקִי מִבְּלִיַּעְמִי (ibid. 2, 10); הָיָה — damit meinte er seinen Stab, nach Anderen sein Kleid oder Trinkgefäss — beide Erklärungen des Wortes גִּרְנָה werden von Raschi angeführt<sup>40</sup>). Er

wanderte von einer Thüre zur andern; überall sagte er: Ich Koheleth war König über Israel in Jerusalem (Koh. 1, 12). Er kommt auch vor das Synedrium; da sagen die Weisen: Wer immer nur eine und dieselbe Narrheit wiederholt (und sonst nichts Nürrisches vorbringt), ist am Ende doch kein Narr — was bedeutet das? Sie fragen den Benajahu: Verlangt der König zuweilen dich zu sehen? „Nein!“ Sie schicken zu den Frauen des Königs: Kommt der König zu euch? „Allerdings!“ Auf die Aufforderung dessen Füße zu beobachten — die Schedim, bemerkt Raschi, haben Hahnenfüsse — <sup>41)</sup> antworten die Frauen, dass er stets in Fussbekleidung komme <sup>42)</sup>. Zugleich erfährt man, dass der Pseudosalomon sogar die menstruirenden Frauen und sogar Bathseba, die Mutter des Königs begehrt habe (לחשמיש scil. לרוב ליהו). Darauf hin wird Salomon zurückgeführt; man gibt ihm eine Kette und einen Ring, in dem der Gottesname eingegraben; wie ihn Aschmedai erblickt, fliegt er davon. In Weil's biblischen Legenden (p. 272) beklagen sich ebenfalls die Frauen bei Asaf darüber, dass der König die vorgeschriebenen Reinigungsgesetze nicht mehr beobachte. Auch bei Zamahsari (II p. 134 zu Sur. 38, 34) antworten sie dem Asaf auf seine Anfrage:

Asaf ben Berak-  
jah, der den Namen Gottes weiss (Erklärer zu Sur. 27, 40; Ges. thes. s. v. אָסַף, D'Herbelot s. v. Asaf, 1001 Nacht ed. Habicht I, vo. VI, 338; Hâfiz — ed. Brockhaus I p. 90 No. 20 — misst ihm die Schuld bei, dass Salomons Ring verloren ging), fragt auch bei Tabari (I, 452) die Frauen, ob Salomon sie besuche, was sie verneinen. Darauf werden 4000 Vorleser zusammenberufen, um dem Div aus dem Pentateuch vorzulesen; das kann er nicht mit anhören und entflieht.

Trotzdem aber dass Aschmedai entflohen war — heisst es am Schlusse der talmudischen Erzählung — hatte Salomon noch immer Furcht vor ihm, und darum „umstanden sein Bett ringsum sechszig Helden aus den Helden Israels, alle schwertumgürtet und kampfgewöhnt, jeder sein Schwert an seiner Hüfte, zum Schutze gegen das Grauen der Nacht.“ (Schir haschirim 3, 7. מִשְׁפָּרֵי בְּלִילִיּוֹת. wird auch vom Targum z. St. auf die nächtlichen Dämonen bezogen.)

An anderen Stellen (Bamidbar R. s. 11. Jalkut Exod. § 363) wird an diese Erzählung von Salomon's Furcht vor den Dämonen der Spruch angeknüpft: So lange der Mensch sündenfrei ist, fürchten sich die Geschöpfe vor ihm; hat er aber zu sündigen angefangen, so überkommt ihn Angst und Furcht.

Diese Talmudstelle sowie das zweite Targum zu Esther werden von Kohut (p. 81) mit der gemeinsamen Bezeichnung als „Salomonsage“ unter Eine Rubrik classificirt und von beiden wird gesagt: In dieser Salomonsage entwarfen die jüdischen Mythophanten über Salomo's Verherrlichung ein farbenstrotzendes Gemälde u. s. w. Auch

Jul. Fürst (Perlenschnüre p. 120) sieht in Talmud und Targum eine und dieselbe Salomonsage und sagt bezüglich derselben: Keine Sage hat der jüdische Mythophant mit so schönen Pforten aus Rubin und Smaragd aufgebaut, keine mit so schönem Strom umfließen lassen, dessen Ufer u. s. w. Geschmacklos wie die Form des Ausdrucks ist, die sehr an das Asiaticum genus dicendi erinnert, ist auch der Inhalt ein falscher, da der talmudischen Darstellung nichts ferner liegt als eine Verherrlichung Salomon's.

In der talmudischen Erzählung tritt insbesondere eine Eigenschaft Aschmedai's hervor, die auf seine Verwandtschaft mit Silen und den Satyrn überhaupt hinweist — sein entschieden faunisches Gebahren den königlichen Frauen gegenüber, welcher Zug auch in den arabischen Sagen wiederkehrt. Es ist wohl beachtenswerth, dass, nach einer Bemerkung Creuzer's (Symbolik und Mythol. IV, 50), der die Satyrn betreffende Religionszweig orientalischen Ursprungs ist. Aehnlich wie in Aegypten (Bochart I, 641. Creuzer II, 198) war wohl auch der Cultus der שַׂטָּיִם mit Unzucht verbunden, und ist vielleicht das „cum quibus fornicati sunt“ der Vulgata (Levit. 17, 7) nicht ganz unbegründet. Aschmedai ist also ein Satyr, einer jener שַׂטָּיִם, deren Cultus 2. Chron. 11, 15 erwähnt wird, und der im Volksglauben in etwas veränderter Gestalt fortlebte, wie ja Aehnliches in anderen Sagenkreisen vielfach vorkommt.

Die Eigenschaften hingegen, die Kohut dem Aschmedai beilegt, als „Begehrliches, Heftiges wissend“, als „alles Wissen in sich vereind“, als „Sched des schrankenlosen Zornes“ etc. etc. (p. 77 ff.) — diese ganze Titulatur ist durchaus imaginär, da sich im Talmud nirgends eine Spur davon findet.

Dass die Erzählung von Salomon's Bestrafung ein bevorzugter Gegenstand der Hagada war, ersieht man schon aus dem häufigen Vorkommen derselben. Erwähnenswerth ist wohl auch — schon wegen der dramatischen Form — die Darstellung desselben Ereignisses, wie sie sich in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. h. 222) vorfindet. In dieser Handschrift, welche Stücke verschiedenen Inhalts umfasst, wird in zwei verschiedenen, in Einzelheiten abweichenden, im Ganzen übereinstimmenden, Stellen (f. 72 v. und 116 v.) die Geschichte von Salomon und Aschmedai folgendermassen erzählt:

Es steht geschrieben (Jerem. 9, 22): Nicht rühme sich der Weise seiner Weisheit — damit ist Salomon, König von Israel gemeint. Als er auf seinem Throne sass, rühmte er sich und sprach: Keiner ist so weise wie ich: Es steht geschrieben (Deut. 17, 17): der König soll nicht viele Frauen haben, damit er nicht vom rechten Wege abweiche — ich werde viele Frauen haben und werde nicht vom rechten Wege abweichen. Was that das Jod in יָרְבֹּה? (Deut. 1. c.). Es stellte sich hin vor Gottes Thron und sprach: Herr der Welt! Hast du in deiner Thora Einen Buchstaben umsonst geschrieben? Der Heilige, gelobt sei er, antwortete: „Nein“.



Da sprach das Jod: Sieh', Salomon hat mich annullirt, er hat tausend Frauen und hat dein Gebot übertreten. Da sagte der Heilige, gelobt sei er, zum Jod: Ich werde deine Sache führen und dir zu deinem Rechte verhelfen. Darauf sagte der Heilige, gelobt sei er, zu אשמדאי (so ist der Name stets geschrieben), dem König der Schedim: Gehe zu Salomon, nimm ihm seinen Siegelring, nimm seine Gestalt an und setze dich auf seinen Thron. Aschmedai that also. Die Kinder Israels glaubten, er sei Salomon. Salomon irrte in Städten und Dörfern umher und sagte immer: Ich Koheleth war König. Die Leute sagten einer zum andern: Welch ein Narr ist das! Der König sitzt auf seinem Throne, und er sagt: Ich Koheleth war König! Das dauerte drei Jahre lang. Da sprach der Heilige, gelobt sei er: Jetzt habe ich dem Jod sein Recht widerfahren lassen. Während dieser drei Jahre machte Aschmedai die Runde bei den Frauen Salomon's. Zuletzt kam er zu einer derselben, als sie נָדָה war. Als sie ihn sah, sprach sie: Wie sehr hast du deine frühere Gewohnheit geändert! Da schwieg er. Da sagte sie: Du bist nicht Salomon. Ferner kam er zu Bathseba, der Mutter Salomons und sagte: Das und das verlange ich von dir. Da sprach sie: Dann bist du nicht mein Sohn. Sie ging hierauf zu Benajahu und erzählte es ihm. Da erschrak Benajahu, zerriss seine Kleider und sprach: Gott behüte! Wenn dem so ist, so ist das nicht dein Sohn Salomon sondern Aschmedai, und jener umherirrende Jüngling ist Salomon. Er liess diesen Jüngling kommen und fragte ihn: Wer bist du, mein Sohn? Er antwortete: Ich bin Salomon, Sohn David's. Hierauf fragte Benajahu: Mein Sohn, wie trug sich das zu? Salomon antwortete: Eines Tages sass ich auf meinem gewöhnlichen Orte, da kam ein Sturmwind (da kam es wie ein Sturm) und schleuderte mich fort, und seit jenem Tage war ich wie von Sinnen und darum schweifte ich umher.

Salomon erzählt zur fernerer Beglaubigung noch ein, nur den Anwesenden bekanntes, Ereigniss aus früherer Zeit. Benajahu beruft die Mitglieder des Synedrums. Mit Hülfe des Tetragrammaton wird Aschmedai überwältigt und des Siegelrings beraubt. Sie wollen ihn tödten, da ruft ein Bath-Kol: Rührt ihn nicht an, denn von mir ist es ausgegangen! Salomon kehrt zu seiner früheren Gestalt zurück und nimmt vom Throne Besitz.

Zu Anfang der Erzählung wird der ganze Vers Jerem. 9, 22 angeführt; an der einen Stelle der Handschrift (f. 116) werden einzelne Ereignisse aus dem Leben David's und Korach's erzählt, um darzuthun, dass auch der Starke sich nicht seiner Stärke und der Reiche sich nicht seines Reichthums rühmen solle. Wieder an einer anderen Stelle (f. 46 v.) kommt — in einer Erzählung, die Salomon's Weisheit veranschaulichen soll — Aschmedai ebenfalls vor, der einen zweiköpfigen Menschen zum Vorschein bringt. Es ist das die weitere Ausführung einer von Tosaphoth (Menachoth 37 a) angeführten Midraschstelle (Kohut p. 78), von welcher Rapoport (Erech

Millin p. 242 s. v. אשמדאי) sagt, dass sie einer sehr späten Zeit angehöre.

Rapport führt (l. c.) noch andere Stellen an, in denen Aschmedai vorkommt, darunter eine (Pesachim 110 a), wo es heisst, Aschmedai sei König der Schedim, er selbst aber schädige nicht; ferner zwei Stellen (Ber. R. s. 36. Jalkut Hiob § 508), in denen die Form שמרון vorkommt, während Aruch (s. v. שר) die Lesart אשמרון hat. Eine Handschrift der Münchener Bibliothek (Cod. h. 97) hat in der Stelle Ber. R. s. 36, woselbst der Name zweimal vorkommt, שמרון, und so ist wahrscheinlich auch statt שמרון im Jalkut (Gen. §. 61) zu lesen. Die leichte Verwechslung von ר und ך ist allem Anschein nach an dem unrichtigen שמרון schuld.

Der Name שמרון kommt, in Verbindung mit Aschmedai, auch in einzelnen kabbalistischen Schriften vor. Eisenmenger, der diese Bücher besonders gern citirt, weil sie für seine Tendenz die meisten Belege liefern, führt (II, 416) die Commentare des Recanate und Ziuni an, woselbst gesagt wird, נעמה sei die Frau des Schomron sowie die Mutter Aschmedai's gewesen, und dass von ihr die Schedim abstammen. Auf dieses שמרון gründet nun Kohut (p. 95) die seltsame Hypothese, dass Samron 1) ein Schimpfname Sammaels gewesen und 2) mit dem Sameri des Korân identisch sei. Abgesehen von der inneren Haltlosigkeit dieser Hypothese, fehlt derselben auch jeder äussere Anhaltspunkt. שמרון ist eine falsche Lesart statt שמרון oder אשמרון. Im Commentar des Bechaj zu Gen. 4, 22 (ed. Venet. p. 16) heisst es, nach der Meinung einiger sei Naamah die Frau des אשמרון und Mutter des Aschmedai gewesen, und dass auch die Schedim von ihr geboren worden seien. Alle drei Autoren — Bechaj, Recanate und Ziuni — benutzen aber sehr häufig den Commentar des Nachmanides, oft ohne specielle Angabe dieser Quelle. Ohne Zweifel ist auch diese Bemerkung demselben Commentar entnommen. Nachmanides bemerkt zu Gen. 4, 22, Naamah sei dem Midrasch zufolge (Ber. R. s. 23) die Frau Noah's gewesen; nach einem andern Midrasch sei sie jene sehr schöne Frau gewesen, welche die Bnê Elohim (Gen. 6, 4) zur Sünde verleitete; nach Anderer Meinung sei sie die Frau des שמרון gewesen (mit Daleth — in allen, auch den correctesten, Ausgaben), die Mutter Aschmedai's, von welcher auch die Schedim geboren wurden. Kohut's Hypothese beruht also auf einem Druckfehler: שמרון statt שמרון.

Mit dieser נעמה, der Mutter Aschmedai's, betreten wir einen anderen ziemlich verschlungenen Sagenkreis. Gegen die Genealogie lässt sich kaum Etwas einwenden, denn wenn Aschmedai überhaupt eine Mutter hatte, so kann das nur Venus gewesen sein, und נעמה, Venustas, ist Venus. Bereits in Sal. Dubno's Commentar (באר) zum Mendelsohn'schen Pentateuch wird auf die (von Buttmann ausführlich behandelte) Aehnlichkeit zwischen Tubalkain und Naamah mit Vulcan und Venus hingewiesen. In den kabbalistischen Schriften

ist in der That Naamah eine Teufelin, wie die Venus Tannhäuser's. Obschon man nicht mit Movers (Phöniz. I, 636) geradezu behaupten kann, dass Naamah, die holde (das Weib Noah's) von den Rabbinen Venus genannt werde, so erscheint sie doch sehr häufig als Verführerin; wie in der Stelle des Nachmanides ist es ein stehendes Epitheton der Naamah, dass sie die Engel zur Sünde verleitete. So wird im Midrasch Abchir (Jalkut Gen. § 161) erzählt, wie Satan, um R. Matatiah in Versuchung zu führen, denselben in Gestalt einer überaus schönen Frau erschienen sei, so schön wie Naamah, die Schwester Tubalkain's, welche die Engel zur Sünde verleitete. In derselben Verbindung wird Naamah von Raschi (Joma 67 b) erwähnt. Es wird dort nämlich gesagt, der Bock des עֲזָאזִל habe zur Sühne des Thuns von עֲזָאזִל und עֲזָאזִל dienen sollen; dazu bemerkt Raschi: Das sind die Engel des Verderbens — מלאכי הבלה — die zur Zeit der Naamah, der Schwester Tubalkain's, hernieder stiegen und auf die sich die Stelle Gen. 6, 2 bezieht.

Diese im Talmud nur flüchtig angedeutete Geschichte von den beiden Engeln findet sich ausführlich in einer Stelle des Midrasch Abchir (Jalkut Gen. § 44), die vollständig von Bartolucci (I, 259) und in kürzerer Fassung von Geiger (Was hat Mohammed u. s. w. p. 107) mitgetheilt wird, und deren wesentlicher Inhalt Folgendes ist:

R. Joseph, von seinen Schülern befragt, was es mit dem biblischen Azazel für eine Bewandniss habe, erzählt ihnen: Als die Menschen, die kurz vor der Sündfluth lebten (דור המבול), anfangen Götzendienst zu treiben (was anderswo dem דוחל Gen. 4, 26 untergelegt wird), war Gott der Herr betrübt. Als bald erhoben sich die zwei Engel שמדוי und עֲזָאזִל und sprachen: „O Herr der Welten, so musste es kommen! Wir haben es ja gleich gesagt! Damals, als du den Menschen erschaffen wolltest, da sagten wir: Was ist der Mensch, dass du an ihn denkst? (Ps. 8, 5)“. Da nun die Engel wiederholt betheuern, dass, wenn sie auf Erden wären, sie sich weit tugendhafter betragen würden als die Menschen, werden beide, um ihre gepriesene Standhaftigkeit zu erproben, auf die Erde entsandt. Sie bestehen die Probe schlecht; sie konnten ihre Leidenschaft nicht bezwingen und vergingen sich mit denjenigen Menschentöchtern, welche schön waren. Schemchasai entbrennt in Liebe zu einer Jungfrau Namens איסכרר. Sie ist bereit ihn zu erhören, aber unter der Bedingung, dass er ihr zuerst den geheimen Namen Gottes (שם המפריש) mittheile <sup>43)</sup>, mittelst dessen er zum Himmel empor fliegen kann. Im Besitze dieses Geheimnisses schwingt sie sich als bald himmelan und entflieht so der Bewerbung Schemchasai's. Da sprach Gott: Dieweil sie sich von der Sünde ferne hielt, so gebet ihr einen Platz unter jenen sieben Sternen — und so ward איסכרר unter die Sterne כִּימָה versetzt. Als Schemchasai und Asael dieses sahen, nahmen sie Frauen. Diese gebaren ihnen Kinder: דִּירָא und דִּירָא. Asael übernahm die Auf-

sicht über alle Arten farbiger Stoffe und des Frauenschmuckes, welche Dinge die Menschen zur Sünde verleiten. Als bald entsandte Metatron einen Boten an Schemchasai, ihm das kommende Mabbul zu verkündigen. Da war Schemchasai sehr betrübt, wegen der Welt im Allgemeinen und wegen seiner Kinder insbesondere; denn wenn die Welt unterginge, wovon sollten seine Kinder sich ernähren, da jedes derselben täglich tausend Ochsen, tausend Cameele und tausend Pferde verzehrte? Jeder der beiden Söhne hat nun einen seltsamen Traum, den sie Schemchasai erzählen. Als dieser ihn dahin ausgelegt, dass die ganze Welt, mit Ausnahme Noah's und seiner Familie, untergehen werde, sind sie sehr traurig. Grämt euch nicht, sagte Schemchasai, denn so oft die Menschen Holz fällen oder Steine aufrichten oder Schiffe in Bewegung setzen werden, werden sie eure Namen anrufen, die also in der Erinnerung fortleben werden. Damit beruhigten sie sich. Schemchasai that hierauf Busse und hingte sich zwischen Himmel und Erde auf, in welcher büssenden Situation er annoch sich befindet; Asael aber verharret in dem sündhaften Streben, die Menschen durch farbige Frauenkleider zu verführen. Und darum — so schloss R. Joseph seine lange Erzählung — brachte man am Versöhnungstage zwei Böcke dar, den einen Gott zu Ehren, um Israels Schuld zu sühnen, den andren Bock dem Azazel, damit er die Sünden Israels trage. Das bedeutet der Azazel, von dem die Thora spricht.

Dieselbe Erzählung finden wir — mit einigen Veränderungen — auch in Bereschith Rabba des R. Moses hadarschan (Raymund Martin, Pugio fidei p. 937 ed. Lips.); es ist das einer der Auszüge, die wir Raymund Martin zu verdanken haben (Zunz G. V. p. 287). Vorausgeschickt wird der Satz, dass Gott alle Sünden mit Langmuth ertrage, mit Ausnahme der Unzucht (זנות); זנות ist ein Druckfehler), was aus der Reihenfolge der Verse 2, 4, 7 in Gen. c. 6 geschlossen wird. Die beiden Engel heissen שמואל ורמאל; die Jungfrau heisst אסתר; sie wird in das Sternbild der כסדר ver setzt, als Muster und Beispiel und zur ewigen Erinnerung (אנשיה) אסתר שזוכר לנצח, was richtiger scheint als שזוכר לנצח in M. Abchir); die Söhne Schemchasai's heissen וריר und ורירא, von ihnen stammen Sichon und Og. R. Zadok sagt: Von den beiden Engeln stammen die Anakim, die gottlosen, übermüthigen und blutvergiessenden Gwalthaber, wie es heisst (Num. 13, 33): Und dort sahen wir die Nephilim, Söhne des Anak. Ferner wird gesagt: Die Engel sind zwar loderndes Feuer (Ps. 104, 4), aber jene Beiden wurden, nachdem sie vom heiligen Orte gestürzt waren und die böse Begierde Macht über sie gewonnen hatte, mit irdischem Stoffe bekleidet. — Die letzteren Sätze finden sich wörtlich so auch in den Pirke R. Eliezer (c. 22).

Das Gespräch Gottes mit dem Engeln wird auch von Korasaf (I, 11) erzählt, und ganz ähnlich wie im M. Abchir; die Engeln heissen: *في مصلحتهم لعصيتوني*

Erde gesandten Engel sind Hârût und Mârût, auf deren Zauberkunst ebenso häufig angespielt wird wie auf Babel (Hariri 2. A. p. ۲۳; 1001 Nacht ed. Habicht I, ۱۰۳; Hafiz I p. 68. II p. 3 No. 88. III p. 219 No. 646. چاه زرخدان auch — II p. 257 und sonst

oft — mit Bezug auf Joseph). Die Einzelheiten der Erzählung im Midrasch haben aber am Meisten Aehnlichkeit mit der Darstellung desselben Ereignisses bei Joh. Cantacuzenus (*λόγοι δ' κατὰ τοῦ Μωάμμεθ* ed. Bas. p. 87), woselbst sie einem *βιβλίῳ τῶν διηγησέων* — also wahrscheinlich einer Hadîṭ — nacherzählt wird. Demzufolge waren *Ἀρὼτ καὶ Μαρώτ* auf die Erde herabgeschickt worden, um nach Gebühr zu herrschen und nach Recht und Billigkeit zu richten. Eine Frau, die eine Rechtssache hatte, kommt zu ihnen, ladet sie zu einem Mahle ein und stellt ihnen Wein vor. Vom Wein berauscht, wollen sie der Frau Gewalt anthun. Sie aber entzieht sich diesem Ansinnen dadurch, dass sie zum Himmel emporfliegt. In Anbetracht alles dessen, was geschehen war, wird sie von Gott in den Stern Lucifer verwandelt (*πεποιήκεν Ἑωσφόρον* — letzterer ward auch bei den Griechen als Stern der Göttin Venus betrachtet, wie Preller Gr. Myth. I, 349 bemerkt), damit sie, wie vordem auf Erden unter den Frauen, so jetzt am Himmel unter den Sternen durch ihre Schönheit hervorstrahle. Die beiden Engel werden — nachdem man ihnen die Wahl zwischen einer dies- oder jenseitigen Strafe frei gestellt — im Babylonischen Brunnen mit eisernen Ketten bei den Füßen aufgehängt. Dieses Ereigniss wird zugleich als Grund angeführt, warum Moḥammed das Weintrinken verbot.

Das Weintrinken der beiden Engel wird auch in einer anderen Darstellung hervorgehoben. G. Rosen führt in seiner Uebersetzung des Metnewi (p. 79) den Commentar an, der die Verse: „Ein Weib, erlasst ob einer bösen Handlung, Ward zum Gestirn der Sohra durch Verwandlung“ (*چون زنی از کار بد شد روی زرد مسخ کرد*)

<sup>44)</sup> (افرا وزهره کرد) des Näheren erklärt, so wie — p. 196 — eine entsprechende Stelle aus Mirchonds *Raudat al Safâ*. Die Erzählung knüpft dort nicht an die Schöpfung Adam's, sondern an die Himmelfahrt des Idrîs an. Ursprünglich wurden drei Engel auf die Erde entsandt, von denen aber einer bald reuig zurückkehrte. Die beiden anderen, die erst später die Beinamen Hârût und Mârût erhielten, folgen ihren Lüsten und werden Sklaven ihrer Herrschsucht. In ihrer Eigenschaft als Schiedsrichter erhalten sie den Besuch einer Frau — arabisch Suhara, persisch Bidocht (Chwolsohn, Ssabier II, 811), syrisch Nâhid geheissen — die eine Heimsuchung ihrer Zeit, ein Fallnetz Satan's war. Sie entbrennen in Liebe zu ihr, wollen aber auf die ihnen gestellten Bedingungen nicht eingehen. Das Einzige, was ihnen eingehen, ist, dass sie von dem angebotenen Weine ablassen. Sie antworten eben nicht, dass das Weintrinken die Quelle

des Lasters und Mutter aller Schändlichkeiten ist. Vom Weine trunken, erfüllen sie das früher Verweigerte, beten ein Idol an, begehen einen Mord, und lehren Suhara das erhabene Wort, mittelst dessen sie zum Himmel hinaufsteigt, allwo sie in einen Stern verwandelt wird.

Dass Anahid mit Anahita, Anaitis identisch sei, und dass der letztere Name soviel wie „die Reine“ bedeute, ist schon oft bemerkt worden (Gesenius zu Jes. II, 337. De Sacy in Journ. d. Savans, 1817 Jul. p. 439. Benfey-Stern Monatsnamen p. 207. Windischmann, die persische Anahita p. 19. 28. 36). Dass der Cultus der Anaitis semitischen Ursprungs sei, ist namentlich von Rapp nachgewiesen worden (Z. D. M. G. XIX, 61 ff.). Dass übrigens die Sage von Anahid und den beiden Engeln persischen Ursprungs sei, wird nicht nur von Hammer-Purgstall behauptet — der ihr als eigentlichen Ursprung Indien zuweist (Wiener Jahrb. d. Liter. I, 99. Gesch. d. schönen Redek. Persiens p. 24) — sondern auch G. Rosen (p. 70) erklärt sie für eine persische Sage, die von den Arabern dahin umgestaltet wurde, dass Anahid-Zohra als Verführerin dargestellt wird. P. de Lagarde findet in Hârdt und Mârdt Haurvatât und Ameretât wieder (Ges. Abhdlg. p. 15. Horae aram. p. 9. Z. D. M. G. IV, 368. Die an letzterer Stelle ausgesprochene Behauptung, dass neben שמרתי auch שמוני genannt werde, ist unrichtig; שמוני kommt nirgends in dieser Verbindung vor). Beide Engel finden sich auch insofern auf persischem Boden wieder, als der Demavend als der Ort bezeichnet wird, wo sie gefangen gehalten werden (Fleischer zu Abulfida hist. anteq. p. 232); hinwiederum erinnert es an das, was von Hârdt und Mârdt erzählt wird, wenn bei Istahri (ed. de Goeje p. 11.), im Muğmil al Tawârîh (Journ. as. 1841 Mars p. 283. 295) und bei Ibn Haukal (W. Ouseley Travels III, 328. Uylenbroek Iracae Pers. descr. II, 8. III, 9) die Volkssage erwähnt wird, dass auf dem Demavend (دیموند bei Ibn Haukal), dem Gefängnisse des Zauberers Dahak, die Zauberer (und die, welche es werden wollen) aus der ganzen Welt zusammenkommen, um in der Zauberei unterrichtet zu werden <sup>45</sup>).

Unter den verschiedenen Formen der Sage von Anahid — wiederum anders, und zugleich in drastisch humoristischer Weise wird sie von Chardin erzählt (Voyages en Perse, ed. Langlès VI, 226) — unterscheidet sich die ursprünglich persische Darstellung auch darin von der arabischen, dass die Verwandlung in einen Stern durchaus motivirt ist, da Zohara unschuldig war und bleibt. Dasselbe ist auch der Fall in der Darstellung bei Cantacuzenus und im Midrasch, woselbst אסתר oder אסתר als reine Jungfrau erscheint. Letzteres Wort ist ein anderes persisches Wort für *ناهید*; es ist das persische ستاره, womit zuweilen auch der Venusstern benannt wird (Vullers Lex. s. v.). Der Talmud (Megillah 13a) er-

klärt den Namen Esther's mit אסתר, entsprechend dem אסתרית des 2. Targum (II, 7), welche Uebersetzung auch Gesenius als die richtige erklärt, unter Hinweisung auf das syrische ܐܫܬܪ (Thes. s. v. אסתר, Comm. zu Jes. II, 338). Eine Analogie für diese Bedeutung des Personennamens אסתר bietet ناهيد, das — wie Vullers s. v. bemerkt — als Name von Alexanders d. Gr. Mutter galt. Das talmudische אסתר wird von Raschi z. St. — wohl mit Bezugnahme auf das chald. סיריא — mit „Mond“ erklärt (יסה כלבדה, ירו); in der That aber gehen Luna und Venus oft in einander über, wie Luna auch unter dem Namen Ἀστραρχη in den orphischen Hymnen vorkommt, womit Creuzer (Commentt. Herodott. p. 251) das persische Ἀστράμυθος bei Diog. Laertius vergleicht. אסתר bietet aber auch einen Anklang an die Istar der assyrischen Keilschriften, die der vorderasiatischen Astarte d. i. עשתרת entspricht (Schrader in Z. D. M. G. XXVI, 169. Oppert in Journ. asiat. 1871, Oct.-Déc. p. 448. 448) und deren Name durch Schrader's „Höllenfahrt der Istar“ wie durch die Smith'sche Entzifferung der Sündfluthsage ein sehr bekannter geworden. Nach Gesenius s. v. ist עשתרת dasselbe wie אסתר, im Einklange mit dem von Herodian angeführten Namen Ἀστραρχη. Movers (Phoen. I, 636) findet andererseits den Namen der Astarte in Astronomie, das er mit עשתרת נעמה „das holde Gestirn“ erklärt; das zweite Wort klingt zugleich an die — als Venus aufgefasste — נעמה der Genesis an.

Eigenthümlich ist es, dass die Istahar des Midrasch in das Sternbild der כימה — worunter wohl die Plejaden zu verstehen sind — versetzt wird. Es scheinen hier zwei Sagen ineinander geflossen zu sein. Die unter die Sterne der כימה versetzte Jungfrau Istahar erinnert sehr lebhaft an die griechische Sage von den Nymphen, die, von Orion verfolgt, in Tauben verwandelt werden und später das Sternbild der Plejaden bilden (Preller Griech. Mythol. I, 365). Obschon die Versetzungen unter die Sterne bei den griechischen Mythographen so häufig vorkommen, dass sie sogar ein besonderes Wort (καταστροφή) dafür haben — wie ja auch die Καταστροφισμοί des Eratosthenes von derartigen Versetzungen handeln — so scheint aber doch der Sagenkreis, der an die Sternbilder כימה, כיסיל, כיש, anknüpft, orientalischen Ursprungs zu sein. Orion, der Verfolger, zugleich Nachbar der Plejaden (Pindar Nem. 2, 10), ist jedenfalls orientalischen Ursprungs (Michaelis Suppl. p. 1320 N. Movers I, 422), er ist Nimrod. Nimrod ist — der späteren Auffassung zufolge — der Anführer der nachsündfluthigen Rebellen; diese sind aber gewissermassen die Epigonen der Neflim und der gewalthätigen Gibborim des vorständfluthigen Geschlechtes, wie denn auch Nimrod (Gen. 10, 9) גבור ציד und später נסילא genannt wird (Michaelis und Gesen. thes. s. v. כסיל <sup>46</sup>); die Verfolgung der Nymphen entspricht also ganz dem, was (Gen. 6, 2) von den Söhnen

der Elohim erzählt wird. Auch die Sage von der Asteria, die in ähnlicher Weise wie Istahr — an deren Namen sie zugleich anklängt — den Verfolgungen Jupiter's entflieht (nur in entgegengesetzter Richtung vom Himmel zur Erde), scheint orientalischen Ursprunges zu sein — wenigstens war sie den Phöniziern bekannt (Movers I, 637). Und so wie כְּסִיל Hiob 38, 31 entschieden eine Persönlichkeit ist, so sind wohl auch seine Nachbarinnen, כִּמָּה und עֵישׁ, mythologische Personen. Die Singularform כִּמָּה berechtigt zu der Annahme, dass damit eine Person gemeint sei, ähnlich wie Pleione, die Mutter der Plejaden; מְעִרְוֹת bezeichnet vielleicht den Schmuck dieser כִּמָּה, als der Sternengeschmückten, wie auch עֵישׁ in Verbindung mit Schmucksachen gebraucht wird. Noch deutlicher tritt das Persönliche in der Stelle (ibid. 38, 32) אֵישׁ אֶתְּחִיב מִכִּמָּה מִכִּימָה hervor. Michaelis (Supplem. p. 1907) liest אֶתְּחִיב מִכִּמָּה מִכִּימָה, eine Lesart, die grammatisch richtiger und poetisch schöner ist als אֶתְּחִיב מִכִּמָּה. Der Vers würde aber gewiss an plastischer Lebendigkeit gewinnen, wenn man annimmt, dass hier eine wirkliche Mutter gemeint sei und die Frage lautete: Tröstest du Ajisch über den Verlust ihrer Kinder? Eine Auffassung der עֵישׁ als Person liegt jedenfalls der arabischen Sage zu Grunde, dass النجدى die نعش getödtet habe, und dass deshalb die بنات نعش ihn umringen (Freytag Arabb. Prov. II, 787 No. 113).

Die dunkle Spur einer altorientalischen Sage von verlorenen Kindern der עֵישׁ scheint sich auch in einer Talmudstelle (Berachoth 59 a) erhalten zu haben. Gelegentlich einer astronomischen Erörterung der beiden Sternbilder עֵישׁ und כִּמָּה wird die Frage aufgeworfen: Warum aber geht Ajisch hinter Kima her? wesshalb folgt sie ihr? Weil sie zu ihr spricht: Gib mir meine Kinder wieder! (הֲרֵב לִי בָנִי); denn damals, als Gott die Sündfluth sandte, nahm er zwei Sterne aus Kimah und das brachte die Fluth, und als diese aufhören sollte, nahm er zwei Sterne der Ajisch, um die Fluth zu schliessen. Hier hat also sowohl mit Bezug auf עֵישׁ als auf כִּמָּה eine Versetzung stattgefunden. Auch die griechische Sage erzählt von einem verschwundenen Sterne der Plejaden — nach Einigen Elektra, die aus Kummer hinschwand, nach Anderen Merope, die aus Scham über ihre Mésalliance sich verbarg — zu welcher Sage Movers ebenfalls eine Parallele bei Sanchuniathon nachweist (Phöniz. I, 520). Jedenfalls gehört es mit zu diesem Sagenkreis, wenn die Jungfrau Istahar unter die Plejaden versetzt wird.

Die arabische Form der Sage, wie sie auch bei Maracci (Prodrom. IV. p. 81) vorkommt, erinnert an die von Gesenius (Comm. zu Jes. II, 339) angeführte Stelle aus Ephraem Syrus (opp. II, 457), in welcher Luna und Venus (حَسْبَدَل) als Buhlerinnen und Verführerinnen vorkommen. In den Vordergrund tritt die Eigenschaft des Venussternes, wie er, unter dem Einfluss arabischer Kosmographen, auch noch bei Dante und Gabirol vorkommt, als



„lo bel pianeta che ad amar conforta“ (Purg. I, 18), und als כִּנְיָה שִׁירָה, die da hervorrufft שִׁירָה וְכַפְלָה חֲצָרָה כְּלִיָּהּ, כִּנְיָהּ בֵּין חִילֶיהָ וְכַפְלָה חֲצָרָה כְּלִיָּהּ, die da hervorrufft שִׁירָה וְכַפְלָה חֲצָרָה כְּלִיָּהּ (bei der Beschreibung der Himmelskörper im Keter Malchuth), wie denn dieser Planet auch der einzige ist, dessen Influenz von Plinius (2, 6, 8) erwähnt wird. Dieser שִׁירָה entspricht die נַעֲמָה wie sie — und zwar gewöhnlich in Verbindung mit den Engeln Schemchasai und Azael — im B. Sohar und anderen kabbalistischen Schriften geschildert wird. Naamah, die Schwester Tubalkains, heisst es im Sohar (ed. Mant. I, p. 58), war so schön, dass die האֱלֹהִים בני האלהים, nämlich Asa und Asael, durch sie verführt wurden. Auch jetzt noch verführt sie die Menschen (ibid. III p. 76), und zwar ist ihr Aufenthalt unter den brausenden Wellen des grossen Meeres (בְּמִדְבָּרָא בֵּין רִגְשֵׁי יָמָא רַבָּא). Erinnert letzteres an die Ἀφροδίτη ἁλιγενής, so erinnert diese Rolle der Naamah an die ähnliche Verwandlung der Venus in eine Teufelin, der Hulda in eine Unholdin wie sie in der Sage vom Tannhäuser und anderen germanischen Sagen vorkommt. Naamah ist also gewissermassen ein weibliches Pendant zu den gefallenengeln. Ähnlich aber wie שִׁירָה in der Sage von Hārūt und Mārūt zuweilen auch als Sterbliche erscheint, ist auch Naamah oft eine der Menschentöchter. Wie gewöhnlich wird alsdann das in der Bibel im Allgemeinen erzählte durch eine namhaft gemachte Person individualisirt, Naamah ist die Repräsentantin der בְּנוֹת הָאָדָם. Denn allerdings wird von den letzteren erzählt, dass sie, Buhlerinnen gleich, entblösst und die Augen mit Stibium geschminkt einhergingen und so die vom heiligen Himmelsort gestürzten Engel verführten (Pirke R. Elieser c. 22); in ähnlichem Sinne wird im Jerusal. Targum das בְּנוֹת הָאָדָם (Gen. 6, 2) paraphrasirt <sup>47</sup>).

Ebenso wie der vom Himmel gestürzte שָׂרָר שָׂרָר (Jes. 14, 12), der mit שִׁירָה identisch ist (Ges. thes. s. v.), auch in der jüdischen Sage auf den vom Himmel gestürzten Satan bezogen wird (man vgl. w. u.), so beruht vielleicht auch die Sage von den gefallenengeln auf der Naturerscheinung der Sternschnuppen (Englisch Shooting-Stars), die auch sonst zu verschiedenen Mythen Anlass gaben (Kosmos I, 393 ff. Grimm D. M. p. 685), namentlich aber in der arabischen, auch in der jüdischen Sage (Sur. 15, 17. 18. 67, 5; Pirke R. Elieser c. 7) mit Dämonen in Verbindung gebracht werden.

In den Pirke R. Elieser beschränkt sich die Zahl der gefallenengeln nicht auf zwei, es ist vielmehr eine ganze Schaar von Engeln, deren Anführer Sammael ist, der in den P. d. R. Elieser überhaupt immer da genannt wird, wo anderswo Satan erwähnt wird. Dass die Engel gegen die Erschaffung Adam's protestirten, wird auch im Talmud erzählt (Synhedr. 38 b); sie sprachen: Herr der Welt, was ist der Mensch, dass du sein gedenkst, der Adamssohn, dass du

ihn berücksichtigt? (Ps. 8, 5), und selbst nachdem die Schöpfung des Menschen ein *Fait accompli* ist <sup>48)</sup>, beruft sich eine Engelschaar auf den Protest ihrer Vorgänger. In den Pirke R. Elieser (cap. 18) sagen die Engel: *מִדָּה - אֶדָּם וְחַדְעָדָה אֶדָּם לְהַבִּיל דָּמָה אֵין עַל עֶמֶר מְשָׁלוֹ* (Ps. 144, 3. 4. Hiob 41, 25). Darauf aber wird ihnen gezeigt, dass Adam höher stehe als sie, indem er allein die Geschöpfe zu benennen weiss. Adam gibt jedem Thiere den seinem Wesen entsprechenden Namen und motivirt zugleich diese Benennungen, wie denn anderswo das *דָּוָה שְׁמוֹ* (Gen. 2, 19) darauf bezogen wird, dass diese Namen die richtigen der Eigenthümlichkeit der Genannten adaequaten Benennungen waren. Adam verleiht aber auch sogar der Gottheit ihren Namen als Herrn des Weltalls. Mit dieser Namensgebung beurkundet er aber auch seine Gottähnlichkeit, da bei der Schöpfung Gott es ist, der Land und Meer, Tag und Nacht benennt, wie Er allein es ist, der den Sternen den ihrem Wesen entsprechenden Namen verleiht (Jes. 40, 26. Ps. 147, 4). Darauf beschliessen die Engel Adam zu Fall zu bringen. Der grosse Fürst des Himmels Sammael steigt mit seinem Anhang hernieder und bedient sich der Schlange als Medium, um Adam zur Sünde zu verleiten. Zur Strafe dafür wird Sammael aus dem Himmel gestürzt; über die Menschen werden andere Strafen und als die letzte derselben der Tod verhängt. Eingeleitet wird die Erzählung durch einen Spruch aus den Pirke Aboth: Der Neid, die Wollust und der Ehrgeiz vertreiben den Menschen (oder auch: Adam) aus der Welt. Dieser Darstellung liegt also entschieden der im Buch der Weisheit (2, 24) ausgesprochene Gedanke zu Grunde: *φθόνος δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον*.

Das *אֵין שֵׁם בִּי תִּזְכְּרֵנִי* der Engel war übrigens um so natürlicher als auch das folgende *וְהָיָה נְהַרְרָה תִּצְטָרָה* (Ps. 8, 6) seine Anwendung fand, und Adam in der That mit Ehre und Herrlichkeit umgeben ward. Es war selbstverständlich, dass, als der König der Schöpfung, nachdem Alles zu seinem Empfang vorbereitet war, seinen Einzug hielt, dass alsdann auch die ersten Würdenträger ihm huldigten und dass der Tag der, nach der hagadischen Darstellung (Synh. l. c.), zugleich der Geburts- und Hochzeitstag Adam's war, auch ganz besonders gefeiert ward — gleichsam als Prototyp aller späteren Hochzeiten. Zehn Hochzeitsbaldachine wurden für Adam — natürlich auch für Eva, die in Weill's bibl. Legenden (p. 19) ausdrücklich erwähnt wird — errichtet. Die Engel tanzten vor ihm; die höheren, dienstthuenden Engel waren wie Brautführer, die vor dem Thalamos Wache stehen (*כְּמוֹ שׁוֹשְׁבֵינֵי הַמְּשָׁמְרִים אֵת*) P. R. Elieser c. 12). An anderen Stellen (Ber. R. s. 8. Midr. Kohel. 6, 9. Jalkut Gen. § 23) wird erzählt: Die Engel wollten vor Adam das dreimalige Kadosch (Jes. 6, 3) ausrufen. Was that Gott? Er liess Adam in Schlaf fallen, und da wussten sie, dass er ein Mensch sei. Ein Gleichniss dazu ist: Ein König und sein Hyparch (*אִיסְרָכֹרִס*) sitzen im Wagen; die Bewohner des

Landes wollen dem König zu Ehren einen Hymnus (המנון) singen, sie wissen aber nicht, welcher von Beiden der König ist. Was thut der König? Er stösst den Hyparch aus dem Wagen und da wussten Alle, dass er nur Hyparch sei. So auch liess Gott Adam in Schlaf fallen, damit sie wissen sollten, es sei nur ein Mensch <sup>49</sup>).

Geiger (Was hat Mahomed u. s. w. p. 100) hebt es als wesentlichen Unterschied zwischen der Darstellung in den jüdischen Schriften und der im Korân hervor, dass in ersteren nicht von einer Anbetung Adam's die Rede sei. Allein die Darstellung im Beresch. R. des R. Mose Hadarschan hat eine auffallende Aehnlichkeit mit der im Korân. Es wird nämlich erzählt (Pugio fidei p. 563): Unser Lehrer Josua ben Nun sagte: Als Gott Adam erschaffen hatte, sagte er (דבר) das hier durchweg statt אמר steht, wie überhaupt die Ausdrucksweise etwas ungelenkig ist) zu den höheren Engeln: Werfet euch vor ihm nieder (השתחויו לו); der Satan war aber grösser als alle Engel des Himmel und er sprach: O Herr der Welt! Uns hast du aus dem Abglanz deiner Herrlichkeit (מזיר שכינה) erschaffen, und du sagst, wir sollen vor ihm uns niederwerfen (נשתחויו), den du aus dem Staub der Erde geschaffen? Da sprach Gott zu ihm: Dieser aus Erdenstaub gebildete besitzt mehr Einsicht und Weisheit als du. Und als er nun sich nicht vor ihm niederwerfen und Gott nicht gehorchen wollte, versties ihn Gott aus dem Himmel und er ward Satan (והיה שטן), und auf ihn sagt Jesaias (14, 12) אֵיךְ נָפַלְתָּ מִשָּׁמַיִם הַיֵּל בֶּן־שָׁחַר.

Der hier gebrauchte Ausdruck הַשְׁתַּחוּיָה לוֹ entspricht nun durchaus dem أسجدوا لأم (Sur. 2, 32. 7, 11. 15, 29. 38, 73), wie auch die Antwort Satans dem von Eblis hervorgehobenen Gegensatz zwischen نار und طين entspricht. Merkwürdig ist auch die Beziehung des נָפַלְתָּ auf Satan. Gewöhnlich betrachtet man diese Deutung des Jesaianischen Verses als eine spezifisch christliche; die betreffenden Stellen werden von Bartolucci (I, 309 ff.) und Schröter (Z. D. M. G. XXIV, 288) angeführt; von Hieronymus wird auch — wie Bartolucci bemerkt — die Stelle וְקָאֲחָזַר הַשָּׁמַיִם הַגָּלִילִי (Ps. 82, 7) auf den gestürzten Himmelsfürsten bezogen. Auch der Midrasch z. St. erklärt שָׁחַר mit Himmelsfürsten (שרים של מעלה) und bezieht das Vorhergehende תְּמָחוּרָן (שרים של מעלה) auf Adam.

Auch im Sohar (ed. Mant. III p. 208) protestiren die Engel gegen die Schöpfung des Menschen, und zwar wird ihnen der Vers Ps. 49, 13 in den Mund gelegt. Als später Asa und Asael die Menschen ob ihrer Sündhaftigkeit anklagen, werden sie selbst auf die Erde geschickt. Zuerst Verführte, werden sie alsdann Verführer der Menschen. Zur Strafe dafür werden sie in den Bergen der Finsterniss — כּוּרֵי רִחוּשָׁא — כּוּרֵי הָרֵי קֶדֶם genannt — mit eisernen Ketten gefesselt. Sie lehren die Menschen alle Arten von Zaubern

künsten. Von ihnen stammen die Nephilim (I p. 37). An einer anderen Stelle (I p. 58) heisst es: Asa und Asael empörten sich gegen Gott, da stürzte sie Gott hernieder . . . Und noch heute lehren sie die Menschen Zauberei.

Im kabbalistischen Pentateuchcommentar des R. Men. Ziuni werden mehrere Stellen des Sohar angeführt. Nach anderen Schriften wird erzählt, dass in den Tagen des Enosch die Menschen Götzendienst und Zauberei trieben, dass sie durch Zauberkünste Sonne, Mond und Sterne vom Himmel herabzogen, um ihnen dienstbar zu sein (*Carmina vel coelo possunt deducere Lunam*), und zwar hatten sie diese Zauberkünste von Schemchasai und Asael gelernt. Und damals klagten die Engel die Menschen an und sprachen zu Gott dem Herrn: Was ist Enosch, dass du seiner gedacht (קָדַח אֵינֶשׁ), denn Enosch hatte den Götzendienst eingeführt. In den Bergen der Finsterniss, auch דֶּרֶךְ קָדַח genannt, sind die Söhne von Schemchasai und Asael mit eisernen Fesseln angeschmiedet; dort lehren sie amnoch Menschenkinder die Zauberei, die sich gegen die himmlischen Mächte auflehnt, und dort auch hatte Bileam seine Zauberkünste gelernt -- letzteres mit Bezug auf דֶּרֶךְ קָדַח Num. 23, 7 (ed. Cremona p. 13, 18, 85). Wiederum mit Bezug auf Stellen des Sohar werden im kabbalistischen Pentateuchcommentar des R. Men. Recanate (ed. Venedig p. 33, 35 ff. 104) die in den Bergen der Finsterniss angeketteten Asa und Asael erwähnt, die bis zu diesem Tage gegen ihren Herrn und Meister rebellisch sind, als Zauberer welche die himmlischen Mächte Lügen strafen <sup>50</sup>).

Dass in all diesen Stellen die beiden Engel als Lehrer der Zauberkunst dargestellt werden, erinnert wiederum an Hârût und Mârût. Wenn übrigens mit Bezug auf Letztere erzählt wird, dass man nur ihre Stimme höre, sie selbst aber nicht sehe — Maracci p. 44 zu Sur. 2, 102 (96) — so erinnert das wiederum an die Sage vom Zauberer Merlin, der im Walde von Brezeliande nur noch seine Stimme hören lassen konnte, während er selbst unsichtbar blieb.

Bei Recanate (p. 37) wird ferner, nach dem kabbalistischen M. Ruth, das אֲשַׁי הָאֵל (Gen. 6, 14) dahin erklärt, dass die אֲשַׁי den Menschen das Geheimniss des göttlichen Namens, sowie die Namen der Dämonen mitgetheilt, um mit deren Hülfe Zauberei auszuüben. Ferner wird (p. 36) aus dem kabbalistischen דְּבָרֵי הַבְּרִלָה angeführt: Asa und Asael verriethen die Geheimnisse ihres Herrn und Meisters, und da durchbohrte er ihre Nasen und hängte sie auf in den Bergen der Finsterniss, wo sie die Sonne nicht sehen und kein Windhauch über ihr Gesicht hinweht — für alle Zeit יִחַדּוּ בְּטוֹרֵי קֵבֶל דְּשִׁמְשָׁא לֹא חַיִּיךְ וּרְחוּם לֹא נִשְׁבָּא עַל שַׂדֵּה וְחַלּוֹת כָּל זְמַן וְכָל שַׂדֵּה. Dieser fast poetisch klingende Passus erinnert einerseits an die Stelle bei Aeschylos (Prometheus vinct. vs. 20 ff.), in welcher Prometheus von Hephästos mit Demantketten an das vom Sturmwind umbrauste Felsgezack geschmiedet wird, wo

er keines Menschen Stimme hört, keines Menschen Angesicht erblickt, zur Strafe dafür, dass er die Sterblichen die ihnen verborgenen Künste gelehrt (480 ff.); andererseits aber wird man an die Stelle im Buche Henoch erinnert (c. 10, Dillmann's Uebers. p. 5. 84. 100), woselbst Raphael den Auftrag erhält, den Azazel an Händen und Füßen zu binden und in eine Oeffnung in der Wüste in Dudâel zu legen, ihn ferner mit rauhen und spitzigen Steinen sowie mit Finsterniss zu bedecken, damit er das Licht nicht schaue — welches Dudael, wie Geiger bemerkt (Jüd. Ztschr. f. Wiss. u. Leben III, 200) das דודאֵל ist, womit der Ausdruck „Wüste“ Lev. 16, 10 im Targum jerus. z. St. näher bestimmt wird. Der in letzterer Paraphrase vorkommende „harte und raue Ort“ (חָרָה וְקָשָׁה) entspricht insbesondere den rauhen und spitzigen Steinen, die auch in der griechischen Version in Verbindung mit Azazel genannt werden.

Ueberhaupt aber machen die oben angeführten Stellen aus Targum jerus., Pirke R. Eliezer, M. Abchir, Sohar, Recanate und Ziuni beinahe den Eindruck, als wären es Bruchstücke aus dem (oder aus einem) Henochbuche. Jedenfalls findet sich im B. Henoch so ziemlich Alles das beisammen, was in diesen Büchern zerstreut vorkommt. Im B. Henoch sind Semjaza und Asael die Anführer der rebellischen Engel (cap. 6). Asael oder Azâzêl, den auch Gesenius (thes. s. v. אֶזָּזֵל) mit dem biblischen Azazel vergleicht und dessen Name hier noch mehr Variationen hat als in den jüdischen Schriften, lehrt die Menschen viele Künste, darunter die Verfertigung von Armspangen, Schmuckwaaren, Färbstoffen, ferner den Gebrauch der Schminke und die Verschönerung der Augenbrauen (c. 8), wie denn auch Tertullian (De cultu fem. c. 2 c. 10, Fabricius Cod. pseud. V. T. I, 169) unter den von den gefallenen Engeln gelehrt Dingen besonders hervorhebt ipsum calliblepharum vellerumque tincturas . . . et illum ipsum nigrum pulverem quo oculorum exodia producuntur. In ähnlicher Weise hat im M. Abchir Azael den Frauenschmuck und alle Arten von Farbstoffen unter sich, wie andererseits in den Pirke R. Eliezer und im Targum Jerus. die Menschentöchter als Mittel der Verführung Schminke und Augenschminke (כְּזִימָה) anwenden. Im B. Henoch gehen die Riesen aus der Vermischung der Engel mit den Menschentöchtern hervor; in der griechischen Version sind es drei Arten von Riesen, Giganten, Napeleim und Ἐλαούδ (cap. 7. p. 82, 95). In den Pirke R. El. und bei R. Moses hadarschan sind ebenso die Anakim die Söhne der Nephilim, und im Talmud (Niddah 61a) sind die Riesen Og und Sichon die Söhne Achija's — דִּיִּיאִים im M. Abchir und bei R. Mos. hadarschan — des Sohnes Schemchasai's. Dass im M. Abchir die Söhne Schemchasai's täglich 1000 Ochsen, Pferde und Kameele verzehren, erinnert an das Aufzehren alles Erwerbs durch die Riesen im B. Henoch (c. 6). In letzterem lehren die Engel die Menschen — besonders die Frauen — Zaubermittel und Beschwörungen und

offenbaren ihnen die himmlischen Geheimnisse (Cap. 7, 8, 9, 16, 69, pag. 4, 10, 97, 98, 212), was an die Mittheilung des שמעונוס im M. Abchir sowie an die Enthüllung göttlicher Geheimnisse (רזי (דמרידון גליין bei Recanate erinnert; bei letzterem wird ausserdem (p. 104), wie es scheint nach dem Sohar, mit Bezug auf das biblische מַכְשָׁפָה Exod. 22, 17 bemerkt, dass Zauberei nur von Frauen ausgeübt werde. Im B. Henoch wird Arsjaľäľjür — im griechischen Texte Uriel — an Noah entsendet, um ihm die kommende Sündfluth zu verkünden (c. 10 p. 4, 99); eine ähnliche Botschaft überbringt Henoch (p. 6, 9, 78), der auch als Vermittler auftritt (p. 7 ff. auch bei Kāzwini I, 41, 42). Im M. Abchir entsendet Metatron einen Boten an Schemchasai, ihm das Kommen der grossen Fluth zu verkünden; allein der Ausdruck מַטְטְרוֹן שְׁלִיחַ lässt sich ungezwungen auch dahin übersetzen, dass Gott den Metatron als Boten abgesandt habe. Es entspräche das auch der Erklärung des Wortes מַטְטְרוֹן mit Bote bei El. Levita im Tischbi, Buxtorf s. v. und Cassel (Hall. Encyclop. sect. II, Th. 27. Art. Juden, Gesch. der, p. 41, 168), obgleich schon wegen der hohen Stellung Metatron's — Jalkut Gen. § 41 unterschreiben Gott und Metatron die von Adam ausgestellte Schenkungsurkunde — diese Erklärung und die seltsame Erweiterung derselben als Vorreiter und Platzmacher, Anordner und Fourier (Cassel l. c. p. 41 N.) ebensowenig befriedigt wie andere in Frankel's Monatsschrift gegebene (II, 113 N. III, 113. 353), von welchen die letztere Erklärung des Wortes als ein Compositum von *Metá* und *Týpanos* (מֵטָא, טִיפֶּאן) aber jedenfalls besser ist als die von Levy gemachte Veränderung in ein Neutrum. Dass bald Henoch bald Metatron die Botschaft übernimmt, entspräche auch der Identität beider (Buxtorf und Levy s. v.), die weitaus sicherer ist als die, nur durch die Klangähnlichkeit nahe gelegte, Identifizierung Metatron's mit Mithra, was ausführlich Schmieder (auch bei Movers Phön. I, 390), flüchtig Jellinek (in Sefat Chachamim), Nork u. A. behaupten <sup>51</sup>).

Mit Bezug auf die Berge der Finsterniss, in welchen Schemchasai und Azael gefangen gehalten werden, heisst es bei Recanate — nach kabbalistischer Vorstellung, dass alles Böse seinen Sitz im Norden habe — dass sie mit der Nordseite in Zusammenhang stehen (יִנְקֵן מַטְטְרָא דְצִטְרוֹן), was an *ὑπὸ ζόφον* und *σευραῖς ζόφον* im N. T. (2. Petr. 2, 4. Ep. Jud. v. 6), sowie an ähnliche Stellen in den pseudepigraphischen Schriften erinnert <sup>52</sup>), mit denen man die Strafe der Engel im Henochbuche verglichen (Fabricius Cod. pseud. N. T. I, 518. Dillmann p. 100). Wenn übrigens der spätere Bearbeiter des Henochbuches die Strafe der Engel mit vulcanischen Erscheinungen in der Nähe Jerusalem's und mit den Thermen in der Nähe des todten Meeres in Verbindung bringt (c. 27. p. 132. 206), so erinnert das gleichzeitig an die arabische Sage, dass Šahr in den See von Tiberias versenkt wurde, sowie an

die talmudische Vorstellung (Sabbath 39a), dass die heissen Wasser von Tiberias an den Pforten der Hölle vorüberfliessen — דחליט דתלמיטא מפורחא דגיהנום<sup>53</sup>).

Letztere Sagen können vielleicht auch als Beweis gegen Dillmann's Vermuthung dienen, dass bei der Darstellung der Bestrafung der Engel im B. Henoch der Einfluss griechischer Titanensagen wohl nicht zu verkennen sei (p. XL, LII, 101). Die Sage von gewalthätigen Riesen findet sich bei den verschiedensten Völkern (v. Bohlen Genesis p. 82. Welcker Aesch. Trilogie p. 97. Winer s. v. Riesen); sogar bei den Eingebornen America's kommt die Sage von einem Schutz- und Trutzbündniss vor, das die unterirdischen Götter mit den Riesen schliessen, um Wesukkä, den oberirdischen Chief-Gott, zu bekriegen (Carl Knortz, Märchen und Sagen der nordamericanischen Indianer p. 229). In der That erinnert die biblische Erzählung von den Nephilim und Gibborim unwillkürlich an die Titanen und Giganten, wie denn auch Josephus (Antt. 3, 4) diese Aehnlichkeit hervorhebt, und während Philo die Vergleichung der Nephilim mit den Giganten zurückweist (I, 270 M.), erinnert er doch wieder an dieselben bei Gelegenheit des Babylonischen Thurmbaus (I, 405); auch Symmachus und LXX übersetzen zuweilen das biblische נפילים mit *γεομαχοι* (Ges. Thes. s. v.). Auch die Bestrafung der Riesen kehrt in ähnlicher Weise bei verschiedenen Völkern wieder. Loki wird, gleich dem Prometheus, gefesselt und seine Zuckungen bringen Erdbeben hervor (Grimm D. Myth. 225. 422, 963). Ebenso bemerkt Reinaud (Géogr. d'Aboulféda, introd. p. CLXXXII) mit Bezug auf die im Berge Kâf gefesselten Dämonen: La légende de ces génies semble être l'équivalent de celle des Titans. Insbesondere erinnert an die Bestrafung der gefallenen Engel die von Mone (Gesch. des Heidenthums im nördl. Europa I, 255) erwähnte Sage, dass auf einer Insel des Wettersees eine Höhle sei, woselbst der Zauberer Gilbert, der sich gegen seinen Meister empört, von diesem, an Händen und Füssen gefesselt, gefangen gehalten wird. Wie sich derartige Sagen an auffallende Naturerscheinungen anknüpfen, davon ist namentlich Typhon — dessen ägyptische Benennung als Apophis (Creuzer Symbol. u. M. IV, 272) sich in der koptischen Uebersetzung der biblischen Anakim und Rephaim erhalten hat (Jablonski Panth. Aeg. III, 98. Peyron lex copt. s. v. Ἀποφίς) — ein Beispiel. Strabo bemerkt bei ganz verschiedenen Orten, bei denen vulcanische Erscheinungen vorkommen, dass man sie mit der Sage von Typhon in Verbindung gebracht habe (V, 245, 248. XII, 579. XIII, 626, 628. XVI, 750); darunter sind auch syrische Benennungen wie die Arimi und der Orontes, früher Typhon. Es wäre auch wohl möglich, dass den arabischen Benennungen des Orontes, مقلوب und عاصي, die Sage vom Typhon zu Grunde liege; denn die im Marâsid (II, ۳۳۹), von Jâkût (s. v. عاصي), Abulfidâ (Géogr. ed. Reinaud p. ۴۹), Ibn

Batûṭah (ed. Defrémery. et Sanguinetti I, 152) und Kaẓwînî (I, ۱۸۲) gegebene Erklärung des Namens ist doch schwerlich die richtige (an einer andern Stelle Kaẓwînî's, p. ۱۸۵, heisst es, der Nil sei der einzige Fluss, der von Süden nach Norden fiesse). مقلوب wäre alsdann analog dem أرض المقلوبة, wie bei Iṣṭahṭ (ed. de Goeje p. ۴۴) und Abulfidâ (ed. Reinaud p. ۳۲۸) das ديار قوم لوط genannt wird, andererseits dem مقلوب in Babel, dem durch göttlichen Beschluss zerstörten Wohnsitz des rebellischen Nimrod (Ritter Erdkunde X, 260. XI, 908. Journ. asiat. 1853 Juin p. 400. Z. D. M. G. VII, 405). Vielleicht liegt die Typhon- oder Gigantensage auch dem Namen der Macalubi in Sicilien (Kosmos I, 448 N. 80) zu Grunde, wie ja auch der vulcanische Boden Siciliens die Veranlassung war, dass die Sage bald die Grabstätte des Enceladus, bald die Typhon's dorthin verlegte (Aeschylus Prometh. vinct. 350 f., Pindar Pyth. I, 29. Bochart Geogr. sacra I c. 28 p. 526 ff.). Nach Knobel's Ansicht (Völkertafel p. 210, 213, 320) gehört Typhon überhaupt den Semiten an. Immer aber sind es häufige Erdbeben, heisse Quellen, wie verbrannt aussehender Boden und Aehnliches, womit bei Strabo die Typhon- oder die Gigantensage (VI, 281) in Verbindung gebracht wird. Andere Localitäten, in denen Typhon von Jupiter's Blitz getroffen ward, oder wo er begraben liegt, werden von Jablonski (Panth. Aeg. III, 41 ff.) und Heyne zu Virgil (Exc. V. ad l. VII Aen. III, 398) und zu Apollodor (Obs. p. 32) angeführt, darunter der Sirbonische See, der mit dem toten Meere die schädliche Ausdünstung gemein hat (Creuzer Comm. Herod. 287), wie er denn auch von Strabo (XVI, 761 und öfter) mit demselben verwechselt wird, sowie auch der Caucasus. Der Caucasus wurde aber auch als Feuerberg angesehen, und desshalb ist auch dort der Feuerraubende Prometheus angekettet (Welcker Aeschyl. Tril. p. 596). An dieselben Naturerscheinungen knüpft die Localsage immer wieder ähnliche Mythen; so erzählen die Tscherkessen am Kaukasus von einem Riesen, dessen Wissen Alles umfasse, was Himmel und Erde bieten, und der die Kühnheit seines Strebens seit Jahrtausenden in einem tiefen Felsenthal büsst, das kein Sterblicher betreten kann (Lasaulx, über den Prometheusmythus p. 24 nach der A. A. Z. 1839, Beil. 187 v. 6. Juli p. 1449). So werden auf Zakynthos die Erdbeben den unterirdischen Riesen zugeschrieben, und im albanesischen Volksglauben werden die Dêv's als Riesen gedacht, die in unterirdischen Kesseln das Wasser der warmen Quellen heizen (Bernhard Schmidt, das Volksleben der Neugriechen p. 200, Z. D. M. G. XVII, 662). Wenn hinwiederum von Jâkût (Mu'gam albuldân s. v. دنباوند und دجاوند, Ibn Hauḳal (G. Ouseley Travels III, 328), Mas'ûdî (II, 118. 193), Kaẓwînî (I, ۱۵۸) und im Muḡmil al Tawâriḥ (J. asiat. Mars 1841 p. 283, 295) die mit Be-



sag auf den Demavend cursirenden Volkssagen erwähnt werden, dass dort Dahak oder Biwerasp von Feridûn, oder der Dämon Šahr von Salomon eingekerkert worden sei, so schildern dieselben Schriftsteller gleichzeitig den Rauch, die Flammen, das Rauschen und Tosen des Berges, so dass es ersichtlich ist, wie die vulcanischen Eigenschaften des Demavend zur Sage Anlass gegeben. Wenn übrigens Jâkût (s. v. بانون I, ٥٥٠) auch die Wächter erwähnt, die den Biwerâsp umgeben und unaufhörlich mit schweren Hämmern auf den Ambos schlagen, so erinnert das an den Aetna als die Werkstätte der Cyclopen.

In ähnlicher Weise wurden denn auch die warmen Quellen und der See von Tiberias mit den Dämonen und der Unterwelt in Verbindung gebracht — als Grab des Šahr, als vorüberfließend an den Pforten der Hölle und als Strafort für die rebellischen Engel. Sowie aber die  $\text{מכרס}$  Bewohner des  $\text{בית}$  sind, und wie, nach anderen Vorstellungen, der Tartaros der Aufenthaltsort Typhon's und der Giganten ist (Preller Griech. Mythol. I, 52), so ist es auch ganz in der Ordnung, wenn in den sibyllinischen Büchern (bei Fabricius l. c. I, 230) die *Γρίγοροι ἀλφιστῆρες* mit unzerbrechlichen Ketten im Tartaros gefangen gehalten werden, aber auch synkretistisch gleichzeitig ihre Schuld in den Flammen des Gehenna büssen.

Der Ausdruck *ἀλφιστῆρες*, den auch Hesiod im prägnanten Sinne zur Bezeichnung des Zeitalters gebraucht, welches auf das goldne folgte (Op. et D. 82. Theog. 512. Scut. H. 29), führt uns wieder zur Sage von Promethens und Pandora zurück. Welcker (Aesch. Tril. p. 81) vermuthet, dass diese Sage — die man auch sonst vielfach mit der biblischen Erzählung vom Sündenfall verglichen — auch dem Verfasser des B. Henoch bekannt gewesen, und von ihm benutzt worden sei. Allein es scheint dem Charakter des Henochbuches unangemessen, anzunehmen, dass der Verfasser desselben irgend eine griechische Mythe benutzt oder auch nur gekannt habe. Es herrscht hier vielmehr — ohne dass eine Entlehnung stattgefunden — eine Uebereinstimmung zwischen den beiden Sagenkreisen, die auch sonst mehrfach vorkommt. Es ist z. B. ein hartes Urtheil, das Hesiod (Theog. 585 ff.) über die Frauen ausspricht, anknüpfend an Pandora, „das reizende Unheil“ — *καλὸν κακόν* — welchen Ausdruck auch Epicharmus gebraucht, insofern als er (bei Stobaeus Flor. 69, 17) eine gern ausgehende — *φιλέξοδον* — geschwätzige und verschwenderische Frau *ἀτυχίαν κοσμουμένην* nennt; etwas Aehnliches findet sich nun auch in den jüdischen Schriften, wenn (Beresch. R. sect. 20 und 22) von Eva — mit Bezug auf die Aehnlichkeit zwischen  $\text{חַדָּה}$  und chald.  $\text{חַדָּה}$  — gesagt wird, sie sei die Schlange (Verführerin) Adam's gewesen<sup>54</sup>), und wenn bei derselben Gelegenheit (sect. 18 und 45) den Frauen verschiedene Epitheta beigelegt werden, die aber keineswegs ornantia

sind. Es erinnert auch einigermassen an den Humor der hesiodischen Darstellung, der sowohl von Welcker (p. 76) als auch von Preller (Gr. Myth. I, 74) hervorgehoben wird, wenn das *וְאָדָם יָחַץ* (Gen. 2, 28) mit Bezug auf *שִׁמְיוֹן* und das *זִתּוֹן* mit verschiedenen Variationen dahin gedeutet wird, dass Adam ausgerufen habe: Das ist die Glocke! zugleich mit Bezug auf das Herzklopfen und die Aufregung, in die im Allgemeinen Adam — collective genommen — durch Eva versetzt wird (Ber. R. s. 18). Wenn ferner mit Bezug auf das *לִקְוֹל* (statt *לִרְבֹּרִי*) in der Stelle „weil du der Stimme deines Weibes gehorcht hast“ (Gen. 3, 17) gesagt wird, es seien nicht die Worte Eva's, es sei vielmehr ihre Stimme, ihr Jammern, Weinen und Wehklagen gewesen, was Adam zum Nachgeben verleitete (Debar. R. s. 4. Ber. R. s. 19), so ist damit nicht sowohl Eva — es sind vielmehr in allgemeinem Sinne alle Evasöchter gemeint, und so bietet diese Stelle einen Anklang an viele ähnliche, wie z. B. auch der Satz: Eine Frau trägt ihre Waffen bei sich (Abodah Zara 25b, Buxtorf Florileg. s. v. Mulier p. 210) an die zweite anakreontische Ode (die 24. bei Bergk) *Φύσις κέρατα ταύροις, Ὀπλὰς δ' ἔδωκεν ἱπποῖς κ. τ. λ.* erinnert. Ferner erinnert es an die von den Göttern geschmückte Pandora, wenn erzählt wird, Gott habe die Eva, ehe er sie dem Adam zuführte, geschmückt wie man eine Braut schmückt und ihr das Haar geflochten (Ber. R. s. 8 und s. 18, Berach. 61a, Sabb. 95a<sup>55</sup>); allein so wie hier wohl der Gedanke zu Grunde liegt, dass der Schmuck zum Wesen des Weibes gehöre, dass Eva ohne äussere Zier gar nicht Eva gewesen wäre, wie es ferner eine bloss zufällige Aehnlichkeit ist, wenn die Behauptung, Gott habe Adam als Androgyn oder mit zwei Gesichtern erschaffen (Buxtorf und Levy s. v. *אֲנֲדְרוֹגִיטוֹס* und *סַרְצוֹן*) mit der aristophanischen Meinung in Plato's Symposium übereinstimmt, so hat wohl auch bei der anderweitigen Aehnlichkeit zwischen dem jüdischen und dem griechischen Sagenkreise keine Entlehnung stattgefunden, sie beruht vielmehr auf der Gleichheit der Anschauungsweise.

Ebenso ist es aus gleicher Anschauungsweise hervorgegangen, wenn die Sage von einem entschwundenen goldenen Zeitalter, in welchen Sagenkreis ja auch die Prometheussage gehört, bei ganz verschiedenen Völkern wiederkehrt. Wie bei den Römern Saturn, bei den Iraniern Jima und Gémšid, so ist es bei den Chinesen der Kaiser Ginboang, unter dessen Herrschaft das goldene Zeitalter blühte (Martini Sincl. histor. Decas prima ed. 1659 p. 18). Die Vorstellung von einer glücklichen Vorzeit ist eigentlich ganz analog der Vorstellung von den Hyperboräern, den Aethiopiern, den Uttara Kuru oder von den Inseln Push-Kara und Jambu bei den Indern (Lassen, Ind. Alterthumsk. 2. Aufl. I, 613. II, 657 ff. The Vishnu Purana ed. Wilson p. 168, 200 ff.), von welchen letzteren Jambudwipa insofern an die Hesperidengärten erinnert, als der Saft der dort wachsenden Aepfel zu Gold wird. Es ist in beiden Vor-

stellungen dieselbe optische Täuschung, der zufolge das Ferne, Un-erreichbare mit einem Glorienschein verklärt erscheint, nur dass im Lauf der Zeit bei zunehmender Kenntniss die räumlichen Eldorado's verschwanden, während das zeitliche sich erhielt, und wenn Plato z. B. jenen götterseligen Müssiggang ironisch lobpreis- und die eichelessende Menschheit einen Staat von Schweinen nennt (Rep. II, 372), so beweist das nur, wie verbreitet diese Vorstellung war, wie auch Plato selbst (Polit. 272) das goldene Zeitalter als ein ganz eigenthümliches schildert. Ebenso verbreitet ist der zu Grunde liegende Gedanke, dass der Mensch um so besser und glücklicher sei, je einfacher und beschränkter sein Leben ist. So bezeichnet Horaz in einer bekannten Stelle (Od. 1, 3, 25) das Ueberschreiten der von der Gottheit gesetzten Grenzen als frevelhaft und unheilvoll, und so wie Tacitus in der Germania die Natur-einfachheit dem Raffinement der Cultur gegenüberstellt, so wird alles Unglück des Luxus auch sonst durch die Vergleichung mit dem primitiven Zustand um so mehr veranschaulicht, wie z. B. bei Lucrez (V, 995 ff. ed. Bernays), bei Seneca (epist. 90), und so lässt Ovid (Fast. I, 191 f.) sehr hübsch Janus selbst einen vergleichenden Rückblick werfen auf die gute alte goldene Zeit. Der Gedanke, dass der Mensch im Naturzustande am glücklichsten sei, hat sogar in der Neuzeit die Sagen von den glückseligen Inseln insofern wieder zur Geltung gebracht als — im Anschluss an Rousseau's Theorie — viele Romane entstanden, deren tugendhafte und glückliche Helden, Südseeinsulaner oder sonst Bewohner entlegener Zonen, thatsächlich beweisen, dass „wir Wilde“ doch bessere Menschen sind, wie es Gessner's Idyllen ebenfalls dieser Zeitrichtung verdanken, dass sie früher als irgend ein Buch ins Französische übersetzt wurden; und noch vor kurzem hat W. Zimmermann (Der Weg zum Paradiese 1846) die Wiederkehr des goldenen Zeitalters in Aussicht gestellt, unter der Bedingung, dass die Menschen, wenn auch nicht zur Eichelkost, so doch zur Pflanzennahrung zurückkehren und dem Fleischgenuss entsagen.

Auch in den zur jüdischen Literatur gehörigen Schriften kommt — abgesehen von der Erzählung im 2. und 3. Cap. der Genesis — die Vorstellung von einem goldenen Zeitalter mehrfach vor. Ein charakteristisches Merkmal jener friedlichen Zustände ist die Scheu vor der Tödtung der Thiere, welche Scheu wenigstens mit Bezug auf den Pflugstier<sup>56)</sup> sich noch lange erhielt (Bochart I, 314 f. Hermann Gottesdienstl. Alterthümer d. Gr. § 61 p. 320, Chwolson Ssabier II, 727 N. 59). Dass das Gebot, kein Blut zu vergiessen, wenn auch in der Genesis nur flüchtig berührt, doch einst von hoher Bedeutung gewesen sei, wird von Ewald (Jahrbücher II, 133) hervorgehoben, aber auch bei Ibn Ezra und Nachmanides zu Gen. 1, 29, sowie im Talmud (Synh. 59 b) wird die Ansicht ausgesprochen, dass der Genuss des Fleisches erst nach der Sündfluth gestattet worden sei. Während des Aufenthaltes im Paradiese war die Aus-

wahl betreffs der Pflanzennahrung um so grösser, als nach der Hagada (Ber. R. s. 5) ursprünglich auch die Waldbäume (die leeren Bäume אילי סרק) essbare Früchte trugen. Auch nach der Vertreibung aus dem Paradiese ist der Mensch auf Pflanzennahrung angewiesen (obschon allerdings, wie v. Bohlen Genesis p. 17 bemerkt, in der Stelle 3, 21 stillschweigend Thiertödtung vorausgesetzt wird), dennoch aber ist nach hagadischer Anschauung (Ber. R. s. 20, Targum jerus. Gen. 3, 18) in den Worten „Im Schweisse deines Angesichts sollst du Brod essen“ eine Milderung des ursprünglichen Fluches enthalten; auf die Klage Adam's, dass er mit dem Ochsen aus einer Krippe essen müsse, wurde ihm bewilligt, dass er die Bodenerzeugnisse nicht in ihrem Naturzustande verzehre, sondern sie zubereite und umgestalte. Die Scheu vor der Tödtung der Thiere scheint aber auch der Erzählung von Kain und Abel zu Grunde zu liegen. Dass Gott an Kain's Opfer kein Wohlgefallen hat, ist in keiner Weise motivirt und erscheint in der jetzigen Darstellung als Ungerechtigkeit. Wahrscheinlich aber war es in der ursprünglichen Erzählung Kain, der das Thieropfer darbrachte; Gott will aber keine blutigen Opfer, wohl aber Feldfrüchte, wie sie Abel darbrachte. Daran schliesst sich folgerecht der Brudermord; es wird damit veranschaulicht, dass, wer ein Thier tödtet, leicht auch Menschenblut vergiesst. Später, als die Thieropfer eine so hervorragende Stelle einnahmen, wurde demgemäss die Erzählung umgestaltet.

Jedenfalls ist Kain der Repräsentant des ehernen Zeitalters, und da er auch die erste Stadt erbaute, so ist es bei Josephus (Antt. 1, 2, 2) Kain, der nebst Mass und Gewicht auch die Grenzmarken einführt — also ähnlich wie bei Aratus (Phaenom. vs. 109), Ovid (Met. I, 135), Tibull (El. 1, 3, 35) und Virgil (Georg. I, 126) die Grenzsteine zugleich auch die Scheidegrenze bilden zwischen dem goldenen und den folgenden Zeitaltern. Bei Kain begünstigte die Deutung des Namens mit *קַיִן* noch insbesondere die Vorstellung, dass mit ihm der eigentliche Besitz, das ausschliessliche Eigenthum, angefangen.

Den hebräischen Schriften eigenthümlich ist die Weissagung von der Rückkehr des goldenen Zeitalters in der Zukunft. In den betreffenden Stellen des Jesaias (2, 4. 11, 6) ist das viel entschiedener ausgesprochen als z. B. in der 4. Eclogie Virgil's, welcher — wie gewöhnlich angenommen wird — eine Sibyllinische Prophezeiung zu Grunde liegt. Dahin gehört es auch, wenn Zephania (3, 9) sagt, dass dereinst alle Völker Eine geläuterte Sprache reden werden, das ist also die Rückkehr zur Einen Sprache, wie sie vor dem Thurmbau herrschte, also ebenfalls ein Zeichen des Gottesfriedens und der Verbrüderung.

Die „eine Sprache und einerlei Rede“ der Genesis wird im Buch der Jubiläen (Ewald's Jahrb. II, 238) auch auf alle Thiere ausgedehnt; auch nach der arabischen Sage (bei Weil bibl. Legen-

p. 40) ward den Thieren erst später die Sprache entzogen. Dass im goldenen Zeitalter allen Geschöpfen die Sprache verliehen war, erwähnt auch Plato (Polit. 272) und ausführlicher Philo (De confus. linguar. I, 406).

In dieser Vorstellung ist implicite auch ausgesprochen, dass bei dem einfachen Leben der Menschen und den geringen Bedürfnissen derselben auch ihre Sprache eine durchaus einfache war und sich auf einen kleinen Kreis von Vorstellungen beschränkte. Eine andere damit zusammenhängende Vorstellung ist, dass der Mensch im Naturzustande auch darin dem Thiere ähnlich ist, dass er ohne Erinnerung an die Vergangenheit, ohne Sorge für die Zukunft, ein *ἡμερόβιος* in den Tag hinein lebt, und dass er eben desshalb um so glücklicher ist, da das Forschen, Grübeln und Denken eben kein Vorzug des Menschen ist. So wird im 28. Cap. des Hiob das Graben nach den verborgenen edlen Metallen mit dem Suchen nach Weisheit, die aber nicht zu finden ist, in Parallele gesetzt. Noch weit entschiedener ist der Gedanke, dass der Mensch um so glücklicher sei, je weniger er denkt, im B. Koheleth ausgesprochen. Der Grundgedanke des Koheleth ist der sich selbst negirende Gedanke, ein Denken das, sich selbst zur Last, lieber gar nicht existiren möchte. So bezieht sich namentlich das קִשְׁקִישׁ (Koh. 7, 29) auf Alles, was die Menschen erdacht und erfunden, auf das Denken überhaupt — the blight of life, the demon Thought, wie es Byron nennt.

Wie das schon „der Stein der Weisen“ ausdrückt, so besteht in der That eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dem Suchen der Weisheit und dem Suchen nach Gold. Das, was das goldene Zeitalter charakterisirt, ist, dass man das Gold nicht kannte. Das eiserne Zeitalter beginnt mit dem Golde, mehr noch als mit dem Eisen — Jamque nocens ferrum, ferroque nocentius aurum Prodierant, wie Ovid schön sagt. Immer aber wird es frevelhaft genannt, wenn die Metalle, welche Gott im dunklen Schooss der Erde verborgen, ans Licht gegraben werden, und ganz eigenthümlich ist die Sage, dass Prometheus, zur Erinnerung an seine Strafe, der Erste gewesen, der einen Ring mit eingefassten Steinen getragen, wie das bei Plinius — 33, 4. 37, 1 — (32, 8. 37, 2 Sill.) — und Catull (64, 295) erwähnt wird.

Dass die gefallenen Engel es waren, welche die Menschen lehrten, nach den Metallen zu graben und sie zu schmelzen, wird auch in einer Stelle der clementinischen Homilien erzählt (Hom. VIII, 10 ff. ed. Dressel p. 187, ed. Schwegler p. 202), deren Uebereinstimmung mit dem B. Henoch Neander hervorhebt (Genet. Entwicklung der vorn. gnostischen Systeme p. 404), die aber auch in manchen Einzelheiten mit den jüdischen Schriften übereinstimmt. In letzteren (Beresch. R. s. 26 und s. 35) wird es mehrfach hervorgehoben, dass das Leben der vorstündthigen Menschen (דְּרִי דְּמַבְרֵל) ein durchaus glückliches gewesen sei; sie waren insofern

בְּיָמֵי הָאֵלֹהִים, als sie die Leiden und Schmerzen nachgeborener Geschlechter nicht kannten, und auf sie wird das שְׁלֹם מָשַׁח so wie die darauffolgenden Verse (Job 21, 9 ff.) bezogen. Es war also auch eine Art goldnes Zeitalter. Aehnlich beginnt die Darstellung in den clem. Homilien damit, dass die ersten Menschen glücklich gewesen, so lange sie die ihnen von Adam gegebenen Lehren beherzigten. Aber das Glück machte sie undankbar gegen den Schöpfer. Einige der Engel baten Gott, dass er ihnen gestatte, unter den Menschen zu erscheinen, um sie durch ein vollkommnes Leben zu beschämen und zu strafen. Auf der Erde angelangt, verwandeln sie sich — nachdem sie einige andere Gestalten angenommen — in Gold, Perlen und Edelsteine, und erregen so die Begierde der Menschen, die darnach haschten. Als sie dann menschliche Gestalt annehmen, werden sie von menschlichen Gelüsten beherrscht. Sie verlieren das ursprüngliche feurige Element ihres Wesens so wie die Verwandlungsfähigkeit, nachdem sie sich mit den Weibern vermischt. Um diesen ihren Frauen zu gefallen, zeigen sie ihnen das Innere der Erde und die Metalle, lehren sie magische Künste und Sternkunde, und machen sie bekannt mit den Kräften der Wurzeln, mit dem Schmelzen der Metalle und dem Färben der Gewänder. Aus ihrer Vermischung mit den Frauen entspringen Giganten genannte Bastardwesen — nicht die Giganten, von denen die gotteslästerlichen griechischen Fabeln erzählen, aber von wildem Gemüthe; die Menschen überragend, weil von Engeln gezeugt, den Engeln nachstehend, weil von Frauen geboren.

Trotz der Uebereinstimmung in einzelnen Zügen mit der Prome-theussage bildet die Sage vom Fall der Engel einen entschieden — wohl auch bewussten und absichtlichen — Gegensatz zur griechischen Göttersage. Das, was in letzterer den Göttern, Halbgöttern und Heroen zugeschrieben wird, die Attribute der holdlächelnden Aphrodite — auch die goldne genannt —, der Schmuck und die Verschönerung — Alles das erscheint hier als dämonisch und sündhaft. Noch entschiedener zeigt sich dieser Gegensatz in der oft ausgesprochenen Ansicht, dass der Göttercultus — oder richtiger der Götzendienst — das Werk dieser vom Himmel gestürzten Dämonen sei. Diese Dämonen waren es, die — wie Minucius Felix sagt (Octav. 26, 7) — die Menschen zur Abgötterei verleiteten, als Trost für ihr eignes Unglück; selbst Verlorne, führten sie auch andere auf Abwege. Der Dämon des Socrates, so wie die *δαίμονες*; von welchen Plato spricht, dienen als Beweis dafür, dass diese Ansicht eine verbreitete sei. Nur aus Unkunde — sagt Justinus Martyr (Apolog. II. 15) — haben die griechischen Dichter und Mythographen (*μυθόλογοι*) das, was Werk der Dämonen ist, dem Zeus, Poseidon und Pluto zugeschrieben. Die Dämonen, die sich göttliche Ehren erweisen lassen, sind Räuber der Gottheit (*λῃσται θεότητος*), und ihr Oberhaupt ist Zeus, sagt Tatian Syrus (Ad Graec. or. c. 8); Athenagoras (legat. pr. Chr. c. 24) nennt die

Dämonen die Verführer zur Abgötterei; dass man im Dienste der Rhea Castrirungen vornahm, dass man der taurischen Diana die Fremdlinge opferte — das und Aehnliches ist ihr Werk. Lactantius (Inst. div. II, 16) zählt unter den Künsten, welche die Dämonen die Menschen lehrten, auch das Verfertigen von Bildern und Bildsäulen auf, was zum Abfall von Gott führte. An anderen Stellen (ibid. II, 10, 12. 13, 1. V, 5, 3) sagt Lactantius, die Zeit des Saturnus sei deshalb das goldne Zeitalter gewesen, weil man vom Göttercultus nichts wusste und überall nur Gott verehrt ward. Prometheus, der nicht, wie die ausschmückende Sage erzählt, Menschen, sondern Menschenbilder aus Lehm verfertigte, habe die Bildnerkunst erfunden, zur Zeit des Jupiter, als die ersten Tempel errichtet wurden und ein neuer Göttercultus anfang. Das erste Volk aber, das den wahren Gott nicht anerkannte, seien die Kanaaniter gewesen, die Nachkommen des Cham, der von seinem Vater die Verehrung Gottes nicht annahm.

Eine andere Darstellung vom Ursprung der Bilderverehrung findet sich bei Abulfarag (Chron. Syr. p. 6): Asklepiades, der Schüler des Hermes (Henoch) stellte des letzteren Bild im Tempel auf, um sich für dessen Verlust zu trösten, und das, sagt man, war die Veranlassung zur Verehrung der Bilder (بصحة زحل).

An einer anderen Stelle (ibid. p. 8. Hist. dyn. p. 16) sagt Abulfarag: Wie man sagt, war es Kainan, der die Sternkunde (حجما — علم الافلاك) erfand; seine Nachkommen verehrten ihn wie ein göttliches Wesen und errichteten ihm zu Ehren ein Bild, und das war der Anfang der Bilderverehrung. Diese Ansicht vom Ursprung der Bilderverehrung ist auch in den von Krehl (Vorislamische Religion der Araber p. 55 und 62 ff.) angeführten Stellen ausgesprochen.

Die vom Himmel gestürzten Dämonen konnten bei Abulfarag schon deshalb nicht zur Abgötterei verleiten, weil sie überhaupt gar nicht existirten. Die בני האלהים der Genesis (بنی الهيم) sind die Söhne des Seth, die auf dem Berge Hermon ein abgeschiedenes, gottseliges Leben führten (Chron. Syr. p. 4. hist. dyn. p. 7). Während dem Hermon im B. Henoch das aramäische סבת zu Grunde liegt (Gesen. Thes. s. v. חרמן), würde für dieses heilige und abgesonderte Leben das arab. حرم besser passen, und so ist vielleicht statt der Lesart مريه, die Pococke (hist. dyn. I. c.) am Rande anführt, مريه — مزريه — zu lesen. Vielleicht ist auch bei Eutychius (Annal. I. p. 21) unter الجبل الى العلية der Berg مزريه gemeint, dessen Name auch sonst in diesem Sinne erklärt wird (Gesen. Thes. s. v. De Pentat. Samar. p. 30. 33).

Von diesem Berge Hermon, wohin sie die Sehnsucht nach dem Paradiese getrieben, steigen die Söhne Seth's später wieder hernieder (Chron. Syr. *ibid.* Hist. dyn. *ibid.*), und zwar in den Tagen des Jared, desselben Jared also, von dem es — ohne Zweifel mit Bezug auf das Ztw. ירד — im B. der Jubiläen heisst, dass zu seiner Zeit die Engel herniederstiegen (l. c. p. 240). Sie nehmen sich Frauen aus den Töchtern der Kainiten; die aus dieser Ehe hervorgehenden Söhne sind gottlose und gewalthätige Riesen. Ihr erster König war Samiasus (סמאסוס), also der Σαμαζᾶς bei Syncellus (ed. Bonn p. 20), der Semjaza im B. Henoch, wie denn auch die Zahl der 200 herniedersteigenden Sethiten mit der dort erwähnten Zahl der Ἐγγήγοροι übereinstimmt.

Diese Erklärung der Benennung בני אלהים findet sich bereits bei Ephraem Syrus. Ephraem verwirft die Erzählung von den gefallenem Engeln als eine Fabel (Opp. II, 477. Lengerke de Ephr.

Syri arte herm. p. 36). Unter den **חַת הָאֱלֹהִים** sind die Söhne des Seth zu verstehen, das gerechte Volk Gottes, so wie unter den Töchtern der Menschen (vs. 2) die Töchter Kain's gemeint sind (I, 47. 48), eine Erklärung, die übrigens auch von Ibn Ezra zu Gen. 6, 2 angeführt wird. Die Töchter der Menschen sind die Töchter der Kainiten. Durch Musik und Gesang, durch ihre Schönheit, die durch Schmuck noch mehr hervorgehoben ward, verleiten diese die Sethiten vom Berge Hermon herabzusteigen — zuerst 200, dann mehrere — und sich aus ihnen Frauen zu wählen, und zwar geschah das, nach Einer Meinung, auf Anrathen Lamech's (I, 46 ff. 148). Ganz ähnlich heisst es in den Pirke R. Elieser (c. 22), dass die Töchter Kains, die בנות האדם nämlich, durch buhlerische Künste die בני אלהים, hier die Engel, verführten, und wenn das **לְרַחֵם**

des Ephraem vielleicht fucavit bedeutet, so entspräche das dem כחלך וססך des jerus. Targum. Von diesen „Söhnen Gottes“ verschieden sind die בני האלהים vs. 4, welches Ephraem (p. 49), von der Peschito abweichend, mit „Richter“ (מִשְׁפָּט) wiedergibt, wie das בני האלהים auch im Midrasch und Raschi z. St. mit שופטים erklärt wird, unter Vergleichung des אלהים Exod. 4, 16. 7, 1.

Die Benennung **חַת הָאֱלֹהִים** (welche auch die Peschito gebraucht) wird von Jacob von Edessa (*ibid.* I, 145) zugleich auch auf die Söhne des Enosch bezogen und zwar mit Bezug auf die Stelle Gen. 4, 26, die er — abweichend von Ephraem (p. 47) und der Peschito, aber entsprechend dem ἔλπιον der LXX — die, wie es scheint, דורול im Sinne von יחול expectavit nehmen — übersetzt: **וַיַּחְלוּ לְנֶפֶשׁ וַיִּמְנְלוּ חַמְסוֹ וַיִּמְנְלוּ**.

Auch Eutychius (Annal. I, 26) erklärt die Meinung, dass die Engel sich mit den Menschentöchtern vermischt, für eine falsche. Unter den בני الهيم, in der Thora اولاد الله, sind die



Nachkommen des Seth zu verstehen (p. 21, 26). Diese, auf dem Gipfel des heiligen Berges wohnend, führten allda ein heiliges Leben, und da sie den Lobgesang der Engel im Himmel hörten, stimmten sie Gott lobpreisend in den Gesang mit ein, und darum heissen sie Söhne Gottes. Aber der Klang der von den Kainiten verfertigten Musikinstrumente, auf welchen diese spielten, drang bis zu ihnen und lockte sie — anfangs hundert, denen später die anderen folgten — vom heiligen Berge herab, und als sie die Töchter der Kainiten sahen, schön an Gestalt und schamlos enthüllt, entbrannten sie in Liebe zu ihnen und vermischten sich mit ihnen; die in der Thora (Gen. 6, 4) genannten Gibborim sind die aus dieser Vermischung hervorgegangenen جبابة.

Syncellus (p. 26 ed. Bonn) führt aus Ephraem Syrus an, dass die Söhne Seth's, gewaltige Riesen und den Engeln Gottes ähnlich, einen erhabenen Wohnsitz hatten, von welchem die Töchter Kain's sie herablockten, und zwar *διὰ μουσικῶν ἀνλῶν καὶ κυνρῶν* — also durch das von Jubal (4, 21) erfundene כנור. An einer anderen Stelle (p. 16) sagt er, dass Kains Nachkommen ein tiefgelegenes, stets bewegtes Land bewohnten (Ephraem's Erklärung des Namens נור p. 44), dass aber die Nachkommen Seth's, Söhne Gottes und *ἐγγύγοροι* genannt, ein hochgelegenes Land bewohnten. Die Benennung des Seth als Gott wird von Glycas (p. 228) und Anderen (Fabricius Cod. pseud. V. T. I, 144 ff) davon hergeleitet, dass er, abgesehen von seiner Frömmigkeit, die Buchstaben und die Namen der Sterne erfunden. Suidas (s. v. *Σήθ*) vergleicht ansserdem das *θεός* Exod. 7, 1. 22, 27. Anastasius Sinaita (bei Fabricius II, 49) motivirt die Benennung *θεός* und *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* damit, dass Seth (nach Gen. 5, 3) im Ebenbilde Adam's, also auch im Ebenbilde Gottes war.

Wenn aber auch die Menschen nicht durch die gefallenen Engel zur Abgötterei verleitet wurden, so waren doch jedenfalls die Dämonen dabei thätig. Abulfarag erzählt (Chron. Syr. p. 10. hist. dyn. p. 18), dass Serug der Sohn des Reu (أرعوا — *لوح*) der Erste gewesen sei, der Geschmeide so wie Gold- und Silbermünzen zu verfertigen lehrte, und dass damals die Menschen den Teufeln Götzenbilder errichteten (*פסלון חמור*), unterstützt vom Dämon (*ישל — الشيطان*), der sich dort offenbarte. Auch im B. der Jubiläen (l. c. II, 1. 80) wird als erster Götzendiener Seruch genannt, wie es scheint mit Bezug auf שרך ררך, *viam pervertere*, wobei man aber unwillkürlich auch an *مشرك*, *شرك* denkt. Bei Malalas (ed. Bonn p. 40), Glycas (p. 245), Cedrenus (ed. Bonn I, 81) und Suidas (s. v. *Σερύχ*) wird hingegen erzählt, Seruch habe Bilder zu Ehren Verstorbener verfertigt, und daraus sei später

die Idololatrie entstanden, allerdings, wie Glycas sagt, unter Mitwirkung des Teufels<sup>57</sup>). Besonders ausführlich erzählt Eutychius (I, 57 ff.), wie die zum Andenken Verstorbener errichteten Bildsäulen von den Dämonen benutzt wurden, um die Menschen zu verleiten sie anzubeten und ihnen Menschenopfer darzubringen. Zum Lohn dafür lehrten sie die Menschen Zauberei.

Wie in letzterer Stelle, findet sich auch sonst die Vorstellung vom Zusammenhang der Abgötterei mit der Zauberei. Der Zauberer ruft Dämonen an, mit ihrer Hülfe bildet er eine Opposition gegen die göttliche Weltordnung und die Naturgesetze. So werden auch 1. Sam. 15, 23 קסם und חריפים, Zauber und Götzdienst als die grösste Sünde hervorgehoben, und so ist es zunächst die Zauberkunst, welche von Hârût und Mârût und den abtrünnigen Engeln gelehrt wird. Die Identität Beider zeigt sich namentlich in dem Worte für Zaubern, כשף, das im Syrischen die gottesdienstliche Ceremonie bezeichnet (Ges. Thes. s. v.), wie denn auch Maimonides beide identificirt (Chwolsohn, Ssabier II, 725. 730). Als Vaterland der Zauberei galt Aegypten (auch im Talmud — Buxtorf p. 946. 1949) so wie Persien, d. h. das Land der Magier oder Magusäer, wie sie bei Cedrenus (I, 54) und Glycas (p. 244) genannt werden


— eine Form, die dem arab. مجوس, مجوسى, dem talmud. מורשא

so wie dem Maghush bei Duncker (II, 377 2. Aufl.) entspricht. Die Repräsentanten dieser Länder sind Cham und Nimrod, die in genealogischer Beziehung zu einander stehen. Die Magier waren Feueranbeter und Zauberer. Wie Eutychius (I, 65) sagt, war es das im Osten aus der Erde (den Naphthaquellen) hervorbrechende Feuer, das Nimrod anbetete. Aegypten galt insbesondere als das Vaterland der Chemie, deren Namen auch die neuere Forschung von חם, nämlich Aegypten, ableitet, und so galt Cham als Erfinder der Chemie, die eine der von den Engeln gelehrtten Künste war (Fabricius I, 301 ff. Bredow zu Syncellus II p. 16 und 39). Nimrod (oder Cham) ward durch einen vom Himmel fallenden Feuerstrahl getödtet, und ward deshalb Zoroaster genannt, διὰ τὴν τοῦ ἀστέρος κατ' αὐτοῦ ζωσαν ἐνεχθῆναι ῥοήν (Fabric. I, 299. Homil. Clem. IX, 4 ed. Dressel p. 199 ed. Schwegler p. 214. 241. Bernhardt zu Suidas s. v. Ζωροάστρης). Etwas ganz Aehnliches findet sich übrigens in der Paraphrase des jerus. Targum zu Gen. 11, 28. Dass Haran vor dem Angesichte Therach's starb, wird im Midrasch z. St. (Ber. R. s. 38) darauf bezogen, dass Haran sich erst dann als Anhänger Abrahams erklärte, als dieser unverseht aus dem Feuer hervorging, und dass er, als man darauf ihn ins Feuer warf, verbrannte. Im B. d. Jubiläen (l. c. p. 3), bei Cedrenus (I, 48) und Syncellus (p. 178. 184) verbrannte Haran bei dem Versuche, den von Abraham in Brand gesteckten Tempel zu retten. Dasselbe erzählt auch Ephraem Syrus (I, 156) und zwar — wie auch Abulfarağ Chron. p. 12, hist. dyn. p. 20 — in Verbindung

mit der anderen Sage im B. der Jubiläen (p. 2), dass auf Abrahams Verwendung die Raben nicht mehr die Felder verwüsteten (bei Ephraem **רַבִּים**). Nach dem Physiol. Syrus p. 15 und 180 ist **רַבִּים** dasselbe was **רַבִּים**, **καρῶνη**, und nicht **κόραξ**, wie Michaelis s. v. annimmt). Von beiden abweichend wird im erwähnten Targum erzählt: Als die Heiden (**עַמֵּי הָעוֹלָם**) sahen, dass das Feuer keine Macht über Abraham hatte, sprachen sie in ihrem Herzen: Ist nicht Haran, Abrahams Bruder, der Zauberkünste mächtig? er hat das Feuer besprochen (**כִּוְשָׁה**), dass es ihm nichts anhabe. Als bald fiel Feuer vom hohen Himmel herab und verzehrte ihn, und so starb Haran im Angesichte seines Vaters Therach. Beide Darstellungen gehören in den Kreis der Nimrodsage, nur wird hier das von Haran erzählt, was dort von Nimrod selbst erzählt wird.

Mit der Vorstellung, dass die Dämonen die Menschen zur Abgötterei verleiteten, steht eine andere in Zusammenhang: dass die Götter der Heiden Dämonen sind (Ges. Thes. s. v. **שֵׁד** p. 1375. Dillmann zu Henoch c. 19 p. 120). Diese Vorstellung kommt aber, unter verschiedenen Formen, auch in den jüdischen Schriften vor.

In einer Stelle des Sohar (ed. Mant. III. p. 277b) wird nicht nur Sammael ein **אֵל אֲדֹרַי** genannt — es werden auch, ähnlich wie bei den Kirchenvätern, die Dämonen der vorsündfluthigen Zeit als Urheber der Abgötterei bezeichnet, indem sie sich für Götter ausgaben und sich als solche anbeten liessen. Auch im Ziuni (ed. Cremona p. 67b) heisst es, die Schedim seien die Götter der Heiden — eine Ansicht, die durch die Stelle **יִזְכְּרוּ לְשֵׁדִים לֹא אֱלֹהִים** (Deut. 32, 17) einigermaßen unterstützt wird. Ueberhaupt aber tritt die Opposition gegen das Heidenthum entschiedener hervor, wenn man die Götter als Dämonen bezeichnet, als bei der blossen Negirung ihrer Existenz. So nimmt auch Buttmann an (Mythologus I, 162), dass Moses viele heidnische Götter als Dämonen bezeichnet habe; in demselben Sinne spricht sich Formstecher aus (Religion des Geistes p. 125), und namentlich weist Herzfeld nach, dass die Auffassung der Götter als **δαίμόνια** nicht ausschliesslich alexandrinisch sei (Gesch. d. Volkes Israel 2. Abth. II, 280, 336). Man kann aber vielleicht auch annehmen, dass das Verhältniss der **שֵׁדִים** zu **שֵׁדִי** ein ähnliches sei wie das der Daëvas zu den Deva's. **שֵׁדִי**, mei potentes (Ges. Thes. s. v.) oder Dii potentes, war vielleicht ursprünglich die allen Semiten gemeinsame Benennung der Götter, die später auf den Einen Gott übertragen ward. Dafür spricht, dass in Hiob **שֵׁדִי** die gewöhnliche Bezeichnung der Gottheit ist — wie allerdings auch die Grundbedeutung des Wortes mit dem elegisch-düsteren Ton des Buches im Einklang ist — sowie dass Exod. 6, 3 ausdrücklich gesagt wird, Gott sei den Patriarchen nur als **שֵׁדִי** erschienen. Diese Götter erhielten sich aber auch als Dämonen, **שֵׁדִים**; vielleicht auch hiessen ursprünglich nur die chthonischen Gottheiten **שֵׁדִים** (von **שֵׁד**, **שֵׁדִי** perdidit, vastavit), bei diesen aber war der Uebergang

in dämonische Wesen besonders nahe liegend. So scheint namentlich auch Azazel ein solcher in einen Dämon verwandelter Gott gewesen zu sein. Dafür spricht einerseits, dass عزیز mehrfach als Name eines Gottes vorkommt (Ges. Thes. s. v. עזיז, Movers Phoen. I, 161, 367, 657; Z. D. M. G. VII, 482, XVIII, 108), andererseits die arabisirende Form des Wortes עזזול<sup>50</sup> (Bochart Hier. I, 654. Ges. Thes. s. v.). Von Lilith vermuthet Selden (De diis Syr. Synt. II. c. 2), sie sei die in eine Dämonin verwandelte Alilat des Herodot (III, 8). Dass bei Lilith in der That, ähnlich wie bei Venus-Astarte, die Verwandlung einer Göttin in eine verführerische Teufelin stattgefunden habe, zeigt sich in der Vorstellung derselben als eines schöngeputzten Weibes mit schöngeflochtenen Haaren (Ges. Thes. s. v. לילית und zu Jes. 34, 14). Diese Vorstellung scheint auch einer Talmudstelle (Erubin 100 b) zu Grunde zu liegen, in welcher die Eigenschaften und Gewohnheiten aufgezählt werden, welche — in Folge des über Eva ausgesprochenen Fluches — den Frauen anhaften. Das erste derselben ist: הנדולה סער כליליה. Statt des הנדולה des Aruch (s. v. לילית) hat Buxtorf irrthümlicher Weise הנדנולה, und ihm nachschreibend citiren und übersetzen Levy (W. B. s. v. לילית) und Kohut (l. c. p. 88 N.) הנדנולה סער כליליה, was aber an dieser Stelle ganz sinnlos ist. Dieses הנדנולה סער כליליה könnte nun allerdings bedeuten: die Frau lässt ihr Haar lang wachsen wie Lilith. Es liegt aber näher, darunter das Flechten der Haare zu verstehen (was nach Gesenius die Grundbedeutung von נדל ist), entsprechend dem הנדנול in נדנול נדנול (Buxtorf und Levy s. v. נדל, bei letzterem הנדנול) und wie auch Aruch (s. v. נדל) סער הנדנול im Sinne von Flechten gebraucht: es bezieht sich demnach — ähnlich wie  in der syrischen Version

1. Petr. 3, 3. — auf die kunstvolle Anordnung des Haares und den Schmuck überhaupt, und zwar als Illustration zu dem נָאֵל אֵיפֶהָ (Gen. 3, 16), dass nämlich die Frau (im Gegensatz zum Manne) durch Putz und allerlei kosmetische Künste die Aufmerksamkeit und das Gefallen des Mannes zu erregen sucht — analog einer andern, an derselben Stelle gegebenen Erläuterung desselben Verses, dass der Mann sein Gelüste in Worten ausdrückt, das Weib es aber nur denkt — וְהָאִשָּׁה יִרְצֶה בְּעֵינֶיהָ וְהָאִישׁ יִשְׁמַע בְּקוֹלָהּ

Auch in anderen Stellen, in denen Lilith vorkommt, zeigt sich die Verwandlung der heidnischen Gottheit in ein dämonisches Wesen. So wird (Gittin 69 b) לילית als Heilmittel gegen das Uebel empfohlen. Letzteres Wort erklärt Raschi dahin, es sei darunter die שׂוֹמְרוֹת גְּמָלוֹת Krankheit zu verstehen. Da שׂוֹמְרוֹת wohl mit hebr. שָׁרָה, fürchten, zusammenhängt, so ist שׂוֹמְרוֹת Espavento: vielleicht auch ist es identisch mit Spavento, wie speciell in Sicilien der plötzliche Schrecken, der Terrae patiens genannt wird (Swiaurbe bei Böckiger, kleine Schriften I. 145). Mit Bezug auf לילית sagt Raschi, es bedenne Pfeil der Lilith; so werde

ein Stein genannt, der in Gestalt eines Pfeiles mit dem Blitze auf die Erde herabfällt. Das ist also der Donnerstein oder Donnerkeil, der hier des lautlichen Gleichklanges wegen als Mittel gegen das andre גירא anempfohlen wird, wie dasselbe Similia similibus curantur<sup>69</sup>), aber mit Bezug auf die sachliche Aehnlichkeit, anderswo insofern zur Geltung kommt, als der Donnerstein als Schutzmittel gegen Blitzschlag gilt (Grimm D. Myth. 164. 1170). Dass nun dieser, ebenfalls pfeilförmige, Stein des Donar oder Lapis Jovis Albachoss und Teufelsfinger genannt wird (Das. p. 164), entspricht durchaus der Benennung „Pfeil der Lilith“. Die Verwandlung heidnischer Götter in Dämonen ist übrigens analog dem sprachlichen Processe, demzufolge die syrischen gottesdienstlichen Ausdrücke eine entgegengesetzte Bedeutung erhielten (Gesenius, Thes. s. v. כשך. Geiger, Jüd. Ztschr. f. Wiss. u. Leben I, 189).

Vergleicht man die biblische Gottheit גר (Ges. Thes. u. Winer s. v.) mit dem גרא im babylonischen und mit dem גרא im jerus. Talmud (Berachot II, 8), so findet man hier dasselbe Verhältniss, wie zwischen den altgermanischen Göttern und den Wichten, Elben und andren Hausgeistern (Grimm c. XVII), und so wie die den Geistern der Berge, des Waldes und des Hauses dargebrachten Opfer von altem Genien- und Dämonencultus zeugen (das. p. 483), so hat sich auch der dem Gad anbereitete Tisch (Jes. 65, 11) im lectisternium des Hausgeistes, ערסא רגרא (Buxtorf und Levy s. v. Chwolsohn, Ssabier I, 317) erhalten, wie Aehnliches im Cultus der Laren vorkam (Preller, Römische Myth. 490. 183. 535).

Oft aber auch sind die Dämonen die Personification feindseliger Naturgewalten. Wenn z. B. die LXX מַקְטֵב יֵשׁוּעַ בְּרִי יְהוֹשֻׁעַ — Ps. 90 (91), 6 — mit ἀπὸ συμπτώματος καὶ δαιμονίου μασημβρινοῦ übersetzen, so lasen sie wahrscheinlich מַקְטֵב יֵשׁוּעַ בְּרִי יְהוֹשֻׁעַ. Andererseits aber gilt קטב als Bezeichnung eines Dämons und wird in diesem Sinne das קטב hier und Deut. 32. 24 von den Chaldäern wie auch in der Peschito mit Dämon wiedergegeben (in letzterer scheint übrigens eine Versetzung der Wörter stattgefunden zu haben, denn dem רשף entspricht רפא, dem חמל קטב, wie auch das קטב Ps. 91, 6 mit חמל רפא übersetzt wird).

Der Talmud unterscheidet sogar zwischen einem vor- und einem nachmittäglichen Dämon; der erstere ist der מַקְטֵב מְרִירִי Deut. 32, 24, der andere der im 90. Psalm vorkommende. Dieser mittägliche Dämon wird an mehreren Stellen — mit geringen Variationen — des Näheren beschrieben (Pesachim 111 b, Tanchuma zu Num. 7, 1; Bamidbar R. sect. 12. Midr. zu Kligel. 1, 3. Midr. T'hillim und Jalkut Ps. 90). Zu den Kennzeichen dieses קטב gehört u. A., dass er ein Horn und nur ein Auge hat und sich fortwährend im Kreise dreht. Als die Zeit seines Erscheinens und schädlichen Einflusses wird die Mittagsstunde bezeichnet, am meisten Gewalt hat

er aber im hohen Sommer, vom 1. bis zum 17. Tammuz, oder vom 17. Tammuz bis zum 9. Ab. Schon diese Zeitbestimmung deutet darauf hin, dass dieser Dämon nur die personifizierte Sonnen- und Sommerhitze ist; es wiederholt sich also hier in anderer Form die Sage von der Stunde des Pan, wie in der That J. H. Voss (Virgil's Landbau 4, 401) das „Mittagsgespenst“ in der Uebersetzung der LXX mit der Vorstellung von der mittäglich erscheinenden Empusa und anderen Sagen vergleicht, die ihren Ursprung in der schwülen Ruhe des heissen Mittags haben. Auch von Bernh. Schmidt (l. c. p. 98) und von Rochholz (Germania V, 70 ff., und in „Deutscher Glaube und Brauch“ p. 67 ff.) werden viele Sagen zusammengestellt, denen die Vorstellung von dem schädlichen Einflusse der Sonnengluth zu Grunde liegt. An die Stelle der heidnischen Phantasiegebilde ist der, durch die Bibel autorisirte, Daemon meridianus eingetreten. Die Kirchenschriftsteller leiten — wie Rochholz bemerkt — eine Menge Krankheiten von der Einwirkung des Daemon meridianus ab. Rochholz erwähnt ausserdem eine Waldfrau Meridiana. Diese Meridiana ist aber allem Anschein nach aus der Verbindung des Daemon meridianus mit der Diana hervorgegangen. Ersteren hat man nämlich schon oft mit Diana identifizirt (Grimm D. M. 1114. J. G. Keyssler Antt. sel. Septent. et Celt. p. 499. Lobeck Aglaopham. p. 1092), und so hat der Synkretismus, der auf diesem Gebiete sachlich so häufig vorkommt, sich auch sprachlich geltend gemacht, durch die Verschmelzung von Meridianus und Diana in Ein Wort.

Wie an den angeführten Stellen der Monat Tammuz, so gilt anderswo die Zeit des Johannistages als eine solche, in der die Dämonen ihr Wesen treiben und die Flüsse ihr Opfer fordern, wie auch im Allgemeinen der Mittag als die Tageszeit betrachtet wird, in welcher der Nix am gefährlichsten ist (Ad. Wuttke, der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart p. 47 und 76). Im Orient aber, woselbst die Verwandtschaft zwischen Strahl und Pfeil oft sachlich sich geltend macht — wie sich darauf vielleicht der am Tage fliegende Pfeil (Ps. 91, 5) bezieht, ähnlich wie Ps. 121, 6 —, und wo — im Gegensatz zu den abendländischen Sprachen — mit dem Schatten ظل sich stets eine angenehme und freundliche Vorstellung verbindet (wie ja auch *ظلّ الله* oder *سايه خدا* ein Epitheton der

Herrscher ist), im Orient mussten diese Vorstellungen besonders lebhaft die Phantasie erregen. Es ist auch sehr wahrscheinlich, dass man die Naturerscheinung des *سراب*, die zumeist des Mittags bemerkt wird (Ges. Thes. s. v. *سراب*), als etwas Dämonisches ansah, wie ähnlich Fata Morgana ursprünglich eine Fee bezeichnete. Es ist gelegentlich des *קטב*, dass Wagenseil (Sotah p. 482) aus einer orientalischen Reisebeschreibung die Warnung anführt: O homme, tasche de ne point cheminer à midy; dors plutost en merienne, cars

les diables n'y dorment point. (الشيطان لا يقيم) — Hariri 2. A. p. ۳۳۳).

Alle diese Vorstellungen werden aber ganz besonders durch die poetisch personifizierende Sprache der Bibel begünstigt. Es war natürlich, dass man das, was nur flüchtiges Bild poetischer Anschauungs- und Ausdrucksweise war, in die greifbare Wirklichkeit übersetzte, das geflügelte Wort des Propheten ganz wörtlich nahm und den Gedanken des Dichters in der That verdichtete. Ein Beispiel aus Vielen ist, wenn der Vers „Er macht die Winde zu seinen Boten, zu seinen Dienern lodernde Feuer“ (Ps. 104, 4) vielfach (auch in der Uebersetzung der LXX) auf die theils feurigen theils luftartigen Engel bezogen wird, welche Ansicht Ibn Ezra als eine falsche zu erklären für nöthig findet (zu Gen. 1, 1). Zu den poetisch personifizierenden Ausdrücken gehört nun auch „das Verderben das am Mittag wüthet, die Pest die im Dunkel wandelt“,

und so wie im arabischen رماح الجن, in der Vorstellung von einer Pestjungfrau (Grimm D. Myth. 1136 ff.) und sonst vielfach eine Krankheit personifizirt wird, so wird — ausser dem קטב — auch das „Grauen der Nacht“ und der bei Tage fliegende Pfeil (vs. 5) auf die Dämonin אגרת בת מחלות mit ihrem Gespann (מרכבה) so wie auf alle die Dämonen bezogen, die schnell wie der Vogel oder Pfeil durch die Lüfte fliegen (Bamidbar R. s. 12) — alle diese Schrecken braucht der Fromme nicht zu fürchten. In demselben Sinne wird der 91. Psalm vom Chaldäer paraphrasirt, zugleich — wahrscheinlich veranlasst durch das abwechselnde Vorkommen der 1. 2. und 3. Person — als ein Gespräch zwischen Gott, David und Salomon, und ohne Zweifel mit Bezug auf Salomon's Begegniss mit Aschmedai; letzteres hätte sich nicht ereignet und Salomon hätte die Dämonen nicht zu fürchten gehabt, wenn er, statt in seine Weisheit, auf Gott vertraut hätte.

Mit Bezug auf den Dämon קטב מרירי wird ferner gesagt (Pesachim 111 b), dass er sich gerne im Schatten des Ephedra (רפוא) aufhalte. Ausserdem werden noch andere Sträucher und Bäume aufgezählt, in denen sich andere, mit Namen genannte Schedim aufhalten und deren Schatten bei längerem Verweilen verschiedene Krankheiten erzeugt. Es liegt diesem gewiss nichts Anderes zu Grunde als der Glaube an den schädlichen Einfluss einzelner Bäume bei längerem Verweilen in ihrer Nähe, der auch sonst häufig vorkommt (Plutarch Qu. sympos. III, 1, 3. Plinius 16, 20. Voss zu Virgil Ecl. 10, 75. Rochholz l. c. p. 77 und 79), wie in der That Lucrez 6, 783 unter den Dingen, deren schädlicher Einfluss kein avernischer sondern ein naturgemässer sei, auch die Bäume erwähnt, deren Ausdünstung Kopfschmerz verursacht. Wenn in derselben Talmudstelle gesagt wird, dass das Verweilen im Schatten einer Palme Kopfweh zur Folge habe<sup>60</sup>), so erinnert das an den Spruch, dass man nicht ungestraft unter Palmen wandle insofern,

als auch heute noch in Aegypten die Ansicht herrscht, dass in palmenumgebenen Häusern sich leicht Fieber und Augenkrankheiten einstellen (Im neuen Reich 1872 No. 27). Die Auffassung einer solchen ungreifbaren und plötzlichen Einwirkung als einer dämonischen liegt nahe, und so herrscht auch in Griechenland der Glaube, dass wer Mittags im Schatten der Platanen und anderer Bäume weilt, leicht „ergriffen“ wird, wie B. Schmidt (p. 118) — unter Vergleichung dieses *παίρνεται* mit dem alten *νυμφόληπτος* — mittheilt. Es sind das also eigentlich Sanitätsmassregeln, die durch diese Einkleidung um so eindringlicher werden; wenn es in der erwähnten Talmudstelle ferner heisst, der über die Speisen gesetzte Engel heisse נקר, so ist es sehr wahrscheinlich, dass damit, — wie Fürst annimmt (Perlenschnüre p. 81) — nur gesagt werden soll, zum Gedeihen der Nahrung gehöre nothwendig auch Reinlichkeit, wie auch Raschi auf die Grundbedeutung von נקר, reinigen, hinweist; und wenn anderswo (Buxtorf s. v. שברח) gesagt wird, ein böser Geist (ריח רע) ruhe auf dem Menschen, so lange er noch ungewaschen ist, so liegt dem wohl derselbe Gedanke zu Grunde wie dem Tyroler Glauben, dass Teufel und Hexen über den Macht haben, der ungewaschen ausgeht (Zingerle, Sitten, Meinungen und Bräuche des Tyroler Volkes p. 58), wie Aehnliches auch von Grimm erwähnt wird (D. Myth. 1. Ausg. p. LXXXIX. No. 541), so wie von A. Kuhn (Westfälische Sagen II, 30).

Wie leicht beide Vorstellungen — die von dämonischen und die von natürlichen Einflüssen — in einander übergehen, zeigt sich u. A. in einer Talmudstelle (Chullin 105 b), woselbst Abbaje sagt, er habe früher geglaubt, der Gebrauch, beim Wassertrinken erst einige Tropfen aus dem Krüge auszuschütten, habe seinen Grund darin, dass man die obenanschwimmenden Dinge beseitigen wolle, er sei aber später belehrt worden, es geschehe wegen der „bösen Wasser“ — מים הרעים — weil, wie Raschi erklärt, ein Sched davon getrunken haben könne. Etwas Aehnliches ist der von Grimm (D. Myth. p. 554) erwähnte Gebrauch der Wetterauer, beim Anbrechen eines Krugs Sauerbrunnen den ersten Tropfen auszuschütten. Die Wunderkraft einer Quelle schrieben die Heiden — wie Grimm in der Note bemerkt — den Wald- oder Wassergeistern zu; auch Alfred Maury (Les fées du moyen âge p. 27) bemerkt, dass die Mineralbrunnen, wie früher als unter dem Schutz der Nymphen stehend, so später als von Feen geschützt galten, und führt unter anderen Beispielen auch die heisse Quelle nahe bei Domremy an, woselbst Jeanne d'Arc ihre Visionen empfing.

Wenn im Talmud (Pesachim 112a) Flüsse und Teiche als Aufenthaltsorte der Dämonen gelten, so soll damit wohl zugleich das Verrätherische und Gefährliche des Elements ausgedrückt werden, wie in den anderweitigen Sagen von Nixen, Elben, Meerfrauen und Sirenen,<sup>61)</sup> welche letzteren auch bei den LXX wie bei den Syrern vorkommen (Bochart II, 830. Bernstein zu Kirsch's Chrestomathie



s. v. **הַסִּירֵן**). Den Sirenen besonders nahe stehen die בני ימא, womit das Wort דרלסנין (Buxtorf s. v.) erklärt wird; diese, wie auch die בני ימא im 2. Esthertargum (I, 2), entsprechen den arabischen بنات البحر.

Es war vielleicht mit Bezug auf die schädliche Wirkung einzelner Bäume auf die in ihrem Schatten Verweilenden, dass bei den Arabern manche Bäume als Sitz der Dämonen betrachtet wurden (Z. D. M. G. VII, 486), wie davon auch der أم غيلان (Kazwini I, 149, مغيلان bei Hâfiz I, 166 und Gulistan ed. Sprenger p. 78) genannte Baum seinen Namen hat. Eine solche Wirkung hatte vielleicht der Baum طلح, der sich ebenso durch seinen Schatten wie durch seinen starken Duft auszeichnet (Sur. 56, 28. Leo Africanus Descr. Afr. ed. Elzevir. p. 773) und den in der That Zamahsari z. St.

— II. p. 144 — mit dem أم الغيلان identifiziert. Es ist aber auch möglich, dass die ursprünglich den Göttern heiligen Bäume später als Sitz der Dämonen betrachtet wurden, und dass aus diesem Grunde auch im Talmud diese Vorstellung vorkommt. Es erinnert jedenfalls an die Najaden, Nymphen und Nereiden, die sich überall da aufhalten, wo es tropft und fließt (Preller, Griech. Mythol. I, 436, 569. Bernh. Schmidt p. 101), wenn im Talmud (Chullin l. c.) gesagt wird, dass die Schedim sich gerne unter Dachrinnen (רורי) (מריבא) aufhalten, und vielleicht liegt eine ähnliche Vorstellung dem von Grimm (D. Myth. 1. Ausg. p. LXXXIX No. 558) erwähnten Aberglauben zu Grunde, dass Braut und Bräutigam beim Kirchengang die Dachtraufe meiden sollen. Eben so ist es — wie das mit Bezug auf die Ginn auch Mas'ûdi sagt (Prairies d'or II, 324) — der Einwirkung der Oede und Einsamkeit auf die Phantasie zuzuschreiben, wenn bei den Griechen (B. Schmidt p. 93) wie auch sonst vielfach öde und abgelegene Orte als Sammelplatz der bösen Geister gelten; zu letzteren gehören auch die Latrinen (Berachoth 62 a, E. W. Lane, Manners and customs etc. I, 284), die auch in nordischen Sagen als Aufenthalt von Gespenstern vorkommen (Wolf, Zeitschr. f. deutsche Mythol. I, 321).

Wie die Vorstellung von einem Dämon קטב מריי sich auf einen biblischen Ausdruck bezieht, so ist auch sonst manche Vorstellung schon in der Bibel vorhanden, so z. B. der Würgengel 2 Sam. 24, 16, die bösen Engel Ps. 78, 49 und die verschiedenen Arten von רוח (Ges. Thes. s. v.); besonders nahe lag die Vorstellung, dass der 1 Sam. 16, 14 erwähnte רוח ein persönliches Wesen sei, wie in der That auch Sprenger diesen Ausdruck so auffasst<sup>63)</sup> (das Leben und die Lehre des Moḥammad II, 230). Auch sonst war der Uebergang der Bedeutung von רוח als Wind in die Bedeutung Geist ein naheliegender. So werden auch (Gittin 31 b)

וּשְׂרִיטָא und כֵּן erwähnt, die zugleich Namen von Winden wie von Dämonen sind. Ähnliches kommt auch anderswo häufig vor, namentlich beim Wirbelwind (pers. دیو باد). Die Erregung des Wirbelwinds wird dämonischen Wesen zugeschrieben; man wirft ein Messer hinein und ruft zugleich dem Teufel höhnische Benennungen zu (Grimm D. Myth. p. 262 N. p. 599. Mone, Gesch. d. Heidenthums im nördl. Europa II, 220. Panzer, Beiträge zu d. Mythol. II, 208. 489. Zingerle l. c. p. 63. Kuhn, Westfälische Sagen I, 5. 107. II, 92. 93). Ganz ähnlich wird bei den Arabern der den Sand aufwirbelnde Wind زوبعة als von einem Ginn geritten betrachtet, und um sich gegen diesen im Wirbelwind reitenden Ginn zu schützen, rufen sie aus: Eisen! oder: Eisen, o Unseliger! (حديد يا ميشوم), da die Ginn grosse Furcht vor dem Eisen haben (E. W. Lane, Manners and customs I, 284. The thousand and one nights introd. p. 34. Diction. s. v. زوبعة). In Griechenland werden als Urheber des Wirbelwindes bald die Nereiden betrachtet, die an die Stelle der alten Nymphen eingetreten, bald der Teufel, der auch ó ἀνεμος genannt wird (B. Schmidt p. 123, 175 ff.). Wie Dan. G. Brinton berichtet (The Myths of the new World p. 50), ward bei den alten Mexicanern der tropische Wirbelwind die Wolkenschlange genannt und von den Eingeborenen in Panama göttlich verehrt, wie auch sonst der Huracan — d. h. der Orcan, Englisch Hurricane, Span. Huracan — und andere Winde als Gottheiten gedacht wurden. Ähnlich dem neugriech. ἀνεμος vereinigt auch רוח beide Bedeutungen. So heisst es z. B. Jalkut Kön. § 185 mit Bezug auf die Stelle, dass vom Norden Böses komme (Jer. 1, 14), dass jeder böse Wind (רוח רעה) vom Norden her komme, während an einer anderen Stelle (ibid. Jerem. § 263) die Stelle des Jeremias darauf bezogen wird, dass im Norden der Aufenthalt der Schedim, Koolde und Geister (רוחות) sei, die von dorthin in die Welt kommen.

Jedenfalls waren innerhalb des Judenthums Elemente genug vorhanden, um daraus Schedim und böse Geister zu schaffen, und hatte man nicht nöthig, diese dem Parsismus zu entlehnen. So überraschend die Aehnlichkeit zwischen einzelnen jüdischen und parsischen Anschauungen auch ist, wie das von Herzfeld (l. c. II, 283 ff.), von Formstecher (Religion des Geistes p. 124. 180), von A. Franck (Kabbala Uebers. p. 260 ff.), Schorr (Hechaluz 7. Heft) nachgewiesen worden, so wird aber doch von Geiger (Ztschr. IV, 72. X, 113) gezeigt, dass der Einfluss des Parsismus nicht hoch anzuschlagen sei. Namentlich aber haben die Schedim entschieden semitisches Gepräge, und schon der Gebrauch des Wortes שְׂדִיִּים statt des parsischen Wortes, das durch das Syrische ܫܕܝܐ, ܫܕܝܐ besonders nahe gelegt war, spricht gegen den parsischen Ursprung.

Was nun die von Kohut (p. 89) angeführte Stelle betrifft, der zufolge die Namen der Engel aus Babylon stammen, so ist in der Originalstelle — die ausführlich auch von Benfey-Stern (Monatsnamen p. 16) mitgetheilt wird — zunächst nur von den Monaten die Rede. Es ist also auch ungenau, wenn Formstecher (p. 124) die Stelle שְׁמוֹת הַמַּלְאָכִים וְהַחֲדָשִׁים עֲלֵי עֲמֻדָּם מִבְּבֶל anführt, die allerdings ebenso von R. As. de' Rossi (Meor Enajim ed. Mant. p. 172) angeführt wird, die aber in der Originalstelle (Talmud. Jerus. Rosch haschana I, 2. Beresch. R. s. 48) nicht steht. Nachdem dort von den Namen der Monate die Rede war, wird die Meinung angeführt, auch die Namen der Engel seien erst von Babylon mitgebracht worden; statt dass in den früheren Büchern der Bibel nur Engelclassen, wie die Seraphim (Jes. 6, 2. 6), vorkommen, finde man in den späteren Büchern die Namen einzelner Engel wie Gabriel und Michael. Wenn in Beresch. R. l. c. ausserdem auch Raphael angeführt wird, der in der Bibel nirgends erwähnt wird, so hat das wohl seinen Grund in der hervorragenden Stellung dieser drei Engel, die — um einen Ausdruck von David Fr. Strauss zu gebrauchen (Dogmatik I, § 49 p. 668) — drei Departements vorstehen: Kriegswesen — Gabriel; Medicinalwesen — Raphael; Cultus — Michael. Uebrigens sind diese himmlischen Departements lange nicht so strenge geschieden als es die irdischen zu sein pflegen. Dass die Engel keine scharf ausgeprägten Gestalten sind, weist Herzfeld nach (l. c. p. 292); namentlich aber hat Brecher in dem Abschnitt Theo- und Angelogie (das Transcendentale, Magie und magische Heilarten im Talmud p. 21 ff.) viele Stellen aus Talmud und Midrasch angeführt, aus denen ersichtlich ist, wie schwer es ist den Wirkungskreis eines Engels genau zu bestimmen, da ein beständiges Vicariren stattfindet<sup>63</sup>). Die einzelnen Stellen, die Kohut daraus gewählt, beweisen also Nichts. Aehnlichkeit berechtigt aber überhaupt nicht, um daraus auf Entlehnung zu schliessen. Es ist z. B. eine überraschende Aehnlichkeit mit dem Namen Jehovah, die mit Bezug auf Ahura von Spiegel (Erän p. 289), und eine andere mit „Ich bin der ich bin“, die mit Bezug auf einen Namen des Ormuzd von Haug (Essays on the sacred language, writings and religion of Parsees p. 176) hervorgehoben wird; ebenso entspricht die von Lassen (Ind. Alterthumsk. 2. A. I, 630 N.) angeführte Erklärung von Asura, Ahura als Sein gebend, belebend der Erklärung des Namens Jahve bei Ewald (Gesch. d. V. Isr. II, 204), Gesenius (Thes. p. 577 N.) und auch in jüdischen Schriften (Joel, Religionsphil. des Sohar p. 225. Targ. Jer. Ex. 3, 14) — desswegen wird aber doch Niemand behaupten wollen, dass Jehovah aus dem Parsismus stamme.

Ueberhaupt aber ist die jüdische Angelologie nicht von aussen gekommen, sie war das Product einer inneren Entwicklung. Mit Bezug auf Philo und die Alexandriner sagt F. C. Baur (die christliche Gnosis p. 42), dass durch den Einfluss fremder Ideen das

Streben entstand, den Gottesbegriff zu idealisiren; in demselben Verhältniss, als Gottes Wesen zurücktrat, mussten die vermittelnden Kräfte und höheren Geister hervortreten und an Macht und Bedeutung gewinnen. In demselben Sinne erklärt auch Lipsius (Hall. Encycl. Art. Gnosticismus p. 237) die Engellehre als ein Erzeugniss des babylonischen und palästinensischen Judenthums.

Die neuen Engelnamen haben also wohl denselben Ursprung wie die späteren Benennungen Gottes, die — wie ich das in einem früheren Aufsätze (Z. D. M. G. XVI, 399) nachzuweisen versucht habe — der spiritualistischen Richtung gemäss bestrebt sind, die Gottheit in möglichst abstracter, unpersönlicher und umschreibender Weise zu benennen, in welche Kategorie auch die Benennungen המקום, רוחמה, רחמים u. a. gehören; und so ist es gekommen, dass, während in den polytheistischen Religionen der Begriff „Himmel“ sich allmählich in einen concret-individuellen „θεός, Deus“ verwandelte, im jüdischen Monotheismus statt des ursprünglichen Elohim das metonymisch verallgemeinernde עֲלֵמִים, Οὐρανός in Gebrauch kam.

Was aber die Dämonen betrifft, so verhält es sich damit ähnlich wie mit dem bösen Blick, von welchem Kohut sagt (p. 58), er sei dem „bösen Auge“ des Avesta analog. Der Glaube an die Macht des bösen Blickes ist ebenso verbreitet wie der, innig damit zusammenhängende, Aberglaube, dass das „Berufen“ Schaden bringe, in Bezug worauf W. v. Humboldt einmal sagt (Briefe an eine Freundin, 19. Brief) „was von dem Berufen des Glückes gesagt wird, ist grösstentheils Aberglaube, aber doch nicht ganz.“ Wie den Menschen im Unglück die Hoffnung nie verlässt, so ist des Glückes beständige Begleiterin die Furcht, es möge sich abwenden, und so fürchtet man bald den Neid der Götter, bald den Neid der Menschen — den bösen Blick. Die Art und Weise, in der z. B. Theodor Mundt sich über den Glauben der Italiener an das Malocchio ausspricht (Europa 1870, No. 10, p. 302 ff.), zeigt jedenfalls wie leicht dieser Glaube entstehen kann, und so finden sich überall dieselben Vorstellungen sprachlich ausgedrückt. Dem neapolitanischen Jettatura — das Bunsen (Gott in der Geschichte III, 477) mit den Wörtern für Zauberer, Jötun, Jetta zusammenstellt — dem italienischen gettare gli sguardi entspricht das deutsche „entsehen“ (Grimm D. Myth. p. 430. 1053), mundartlich: übersehen, vermeinen, vermeiden (Ad. Wuttke, der deutsche Volksaberglaube 2. A. p. 152), das russische sglasit, sglasenie (von „glas“ Auge), spanisch aojar, hacer mal de ojo, neugriechisch ματιάζω, όφθαλμίζω, türkisch

كوز دكمى, bei den Indern ghoram cakshus, kudr's'ti, bei den Arabern mehrere Formen von عین, bei den Persern بد چشم کردن, چشم کردن und noch andere Zusammensetzungen von چشم mit Eigenschafts- und Zeitwörtern, wie denn überhaupt aus den auf den bösen Blick be-

züglichen Stellen arabischer und persischer Schriftsteller, die Quatre-mère anführt (Journ. asiat. 1838 Mars p. 240), ersichtlich ist, dass bei letzteren der „böse Blick“ verhältnissmässig häufiger erwähnt wird, als bei den griechischen und römischen Autoren.

Mit Bezug auf das עין הרע, das häufig im Talmud vorkommt (mehrere Stellen werden von Brecher l. c. p. 181. 200 angeführt), führt Menasseh b. Israel (Conciliador, adiciones á la primera parte, II p. 183) viele Stellen aus classischen und nachclassischen Autoren an, um die weite Verbreitung dieses Glaubens wie auch dessen Berechtigung darzuthun. An einer andern Stelle (Nischmath Chajim ed. 1652 p. 142) erwähnt Menasseh b. Israel das Berachoth 55 b gegen den bösen Blick anempfohlene Mittel, je den Daumen einer Hand in die andere zu stecken, und vergleicht dieses mit dem איגא der Spanier, wie denn auch im Sefer Chasidim (§ 236) zu ähnlichem Zwecke empfohlen werde, als Zeichen der Verachtung den Daumen zwischen die Finger zu stecken. איגא ist das spanische Higa, die als Amulet dienende Figur einer Hand aus Gagath, sowie die Geste, die ital. far le fiche, engl. to fig, deutsch die Feige weisen, neugriech. γυλοκοπιῶ heisst (Liebrecht, Pentamerone II, 274). Dem ostensio pollicis wie der Diction. der Academie Higa übersetzt entspricht auch der bei Grimm (Aberglaube p. XCIII No. 643) gegebene Rath: Begegnet man zweideutigen Katzen, halte man den Daumen gegen sie. Wie Francisque Michel erzählt (Histoire des races maudites I, 170), sind es diese aus Corallen, Elfenbein u. dergl. gefertigten Figuren einer Hand, welche in Andalusien fast jedes Kind am Halse trägt; aber auch ausserdem ruft man vorkommenden Falls dem Kinde zu: Hijo, hijo, haga Usted una figa!

O. Jahn (über d. Aberglauben d. bösen Blicks bei d. Alten in den Berichten d. k. sächs. Ges. d. Wiss. VII, 31 ff.) hebt es als Merkwürdigkeit hervor, dass der jetzt la fica genannte Gestus nur an einer Stelle des Ovid (Fast. V, 433 f.) bestimmt erwähnt zu werden scheint, während er bildlich unendlich oft vorgestellt ist (p. 80). Es ist übrigens höchst unwahrscheinlich, dass das Verschränken der Finger in der erwähnten Talmudstelle mit diesem Gestus in Zusammenhang stehe. Wie allem Zauber die Idee des Bindens zu Grunde liegt (Ges. Thes. s. v. חביר), und wie sogar das לא תחביל Deut. 24, 6 im Targ. jerus. in diesem Sinne genommen und auf das Nestelknüpfen bezogen wird (Sachs Beiträge I, 63. Levy WB. s. v. אסר), so hat auch das Verschränken der Hände magisch hemmende Kraft, wie namentlich das digitis pectinatum inter se implexis von Plinius (28, 6) als das Gebären hemmend bezeichnet wird und Aehnliches auch sonst vorkommt (Böttiger kleine Schriften I, 83 N. 91 N. Grimm D. Myth. 1128). Nun ist es aber auf diesem Gebiete — wie O. Jahn bemerkt (l. c. p. 61 ff.) — herrschender Grundsatz, dass das, was den Zauber ausübt, auch gebraucht werden kann, um denselben abzuwehren, und so kann

auch das Verschränken der Hände ein Mittel gegen den Zauber sein; wie ja auch z. B. der Herculesknoten vor Bezauberung schützte (Becker, Gallus II, 32 3. Ausg.). Auch sonst findet sich die Figur einer ausgestreckten Hand als Abwehrmittel (Jahn p. 54 ff.); in Spon's Miscell. er. ant. (p. 297) findet sich ein Amulet mit zwei ineinander verschlungenen Händen und der Inschrift Proteros Ygiae, wozu Spon bemerkt: Amuletum forte ad destruendam incantationem quae fiebat manibus pectinate junctis — Plin. 28, 6. Brinton (The myths of the new world p. 183) bemerkt gelegentlich eines amerikanischen Symbols, die Hand des Menschen sei ein natürliches Amulet, insofern als sie die Macht des Menschen über alle feindlichen Naturgewalten bildlich ausdrücke.

Was nun das talmudische עין הרע betrifft, so führt Menasse b. Israel (Conciliador l. c.) auch als Parallele die bekannten Stellen bei Plutarch (Quaestt. symp. V, 7) und Plinius (VII, 2) an, die auch sonst oft als Hauptstellen angeführt werden (z. B. bei Gesen. Thes. s. v. עין; Winer s. v. Zauberei, H. Stephanus Thes. s. v. *βασανισμός*; Forcellini s. v. Fascinum, Preller in Pauly's Realenc. s. v. Fascinum; Becker, Charikles 2. Aufl. I, 329; Liebrecht, Pentamerone II, 266 u. A.); allein in einzelnen Punkten ist die talmudische Vorstellung vom bösen Blick doch etwas verschieden. Bei Plinius, sowie in der von Menasse b. Israel angeführten Stelle aus Ovid (Amor. 1, 8, 15) haben z. B. die Menschen mit doppelter Pupille ganz besonders die Macht durch den blossen Anblick zu schaden; bei Plutarch, sowie in anderen von Jahn (p. 33 ff.) angeführten Stellen, ist der böse Blick vom Willen der Person ganz unabhängig, und wenn z. B. die römischen Frauen, während sie vor dem Papst niederknien, den Daumen und kleinen Finger ausstrecken (Ad. Wuttke l. c. p. 152), so ist es, weil der Papst als Gettatore gilt, dessen Blick an und für sich Schaden bringt. Dem talmudischen עין הרע liegt aber keineswegs die Vorstellung einer besonderen Eigenthümlichkeit zu Grunde, und wenn bei Ovid die Telchinen durch ihren blossen Anblick Alles verderben (Jahn p. 35), so findet sich dazu im Talmud keine Analogie; denn dass z. B. v. R. Simon b. Jochai und Anderen erzählt wird, dass sie mit dem Blicke tödteten, was Brecher (p. 182) mit zum עין הרע rechnet, gehört nicht in diese Kategorie. Ueberhaupt aber ist in den meisten Fällen עין הרע die Bezeichnung der Missgunst, des Neides, ebenso wie *βύσανος* oft nur diese Bedeutung hat. Das עין רעה bildet (wie auch Buxtorf s. v. עין bemerkt) den Gegensatz zu עין טובה; ein anderer Ausdruck dafür ist עין צר, mit welchem Ausdruck dem Wortlaute nach das persische چشمتنگ mehr noch übereinstimmt als mit עין רע, womit es v. Bohlen vergleicht (Symbolae ad interpr. S. cod. p. 42). So entspricht auch das talmudische עינו . . . . ורעה עיניך רעה ב. (Deut. 15, 9), und so werden (Schemoth R. s. 31, Sotah 38 b) die Stellen der Proverbien über

עין (28, 6. 28, 22) auf verschiedene neidische oder engherzige und missgünstige Personen bezogen — שוהיהו עינו צרה — die in der Bibel vorkommen. Es ist durchaus kein Grund dazu vorhanden, um mit Rosenmüller (Altes und neues Morgenland IV, 143 zu Prov. 23, 6) anzunehmen, dass das biblische עין רע mit dem „bösen Blick“ in Zusammenhang stehe, und so bezeichnet auch das talmudische עין הרע sehr oft nur den Neid; ebenso wie z. B. Háfiz vom Geschick (زمان) den Ausdruck چشم زخم gebraucht (ed. Brockhaus II No. 199 p. 120. No. 290 p. 213), womit natürlich nur das neidische Geschick gemeint ist, wie denn dieselbe figürliche Redeweise auch in anderen von Quatremère (Journ. asiat. I. c.) angeführten Stellen vorkommt.

Auch sind die Abwehrmittel lange nicht so mannigfaltig wie z. B. die von O. Jahn a. a. O. aufgezählten, wie es auch durchaus eigenthümlich ist, wenn in der von Menasse b. Israel angeführten Stelle (Berachoth 20 a) R. Jochanan sagt, dass ihm der böse Blick nicht schade, weil er von Joseph dem Sohne Jakob's abstamme; keinesfalls gehört das talmudische שוהיהו עינו mit in den Kreis dieser Vorstellungen, wie das Winer (s. v. Zauberei II, 720) annimmt<sup>64</sup>).

In anderen Punkten findet sich nun allerdings mehrfache Uebereinstimmung. Das weitverbreitete Abwehrmittel des Ausspuckens (Grimm D. Myth. p. 1056. Jahn p. 81 ff.) wird im Talmud nirgends erwähnt; aber der Speichel als heilkräftig, was zum Theil mit dem Despuere in Zusammenhang steht (Maury, la magie et l'astrologie p. 438), kommt in einer sehr hübschen Erzählung vor, wie nämlich R. Meir, unter dem Vorwande eines Augenleidens, sich von einer Frau in das Auge spucken liess — was mit einer Besprechung, לרש, geschah — bloss um ihr die Rückkehr zu ihrem rohen Gatten, der sie verstossen hatte, zu ermöglichen (Talm. jerus. Sotah I, 4. Wajikra R. s. 9. Bamidbar R. s. 9); in einer späteren Version (Debarim R. s. 5) scheint es, dass die Frau vor R. Meir ausspuckt, und zwar als Mittel — nicht gegen ein böses Auge, sondern gegen den bösen Blick, wie es einer der Commentatoren erklärt. רקקה kann übrigens auch bedeuten: in's Angesicht spucken, und dann wäre diese letztere Version dem analog, was Bybilakis (Neugriechisches Leben p. 9) von den Griechen berichtet, dass eine alte Frau sich nicht scheut, auch dem angesehensten Mann in's Gesicht zu spucken, wenn sie sieht, dass er von der Gefahr des *αθυσμα* oder der *βασκανία* bedroht ist, was geschieht, wenn ihn Jemand starr anblickt. Auch unter den Amuleten sind einzelne, die speciell den bösen Blick abwehren sollen, und die den von O. Jahn (p. 48) erwähnten auch darin ähnlich sind, dass sie zum Schmucke gehören. So wird ein solcher als Amulet dienender Frauenschmuck als *דקסיהא דמרתא* angeführt (Sabbath 57 b, Buxtorf s. v. דמר, דמר, קסיה, קסיה), nach Aruch (s. v. דב und דמר) und nach Alfasi z. St.

(ed. Vened. p. 124 a) ein Geschmeide, also wohl ähnlich den biblischen לְחָשִׁים (Ges. Thes. s. v. Winer s. v. Amulet), nach einer anderen von Aruch angeführten Meinung und nach Raschi z. St. ist darunter ein Knoten zur Abwehr (קֶסֶף) des bösen Blicks zu verstehen, was also dem „Obligationes“ und anderen von ligare gebildeten Benennungen der Amulete (Grimm p. 1126. Grotefend in der hall. Encyclop. s. v. Amulete) entspricht<sup>65</sup>). Diese Art von Amuleten sollen den Blick auf sich ziehen; in diese Kategorie gehören die von Jahn erwähnten Korallen und farbigen Stoffe (p. 42 ff.), die als orientalische Amulete auch von Berggren (s. v. Amulette) und E. W. Lane (s. v. تَمِيمَة) erwähnt werden, wie Aehnliches Rosenmüller (l. c.) anführt. Analog den zum Schutz des Viehes gebrauchten Amuleten (Jahn p. 40) wird ein Fuchsschwanz als Schutzmittel der Pferde erwähnt (Raschi Sabbath 53 a, Brecher p. 200); v. Bohlen (l. c.) vermuthet, dass die Zach. 14, 20 genannten מַצְלִיחַ ebenfalls Amulete waren, ähnlich den von den Persern zum Schutz der Pferde gebrauchten Muscheln und Glaskugeln.

Die von Menasse b. Israel angeführten Beweise für die schädliche Wirkung des bösen Blickes haben Bezug auf die Stelle 2. Sam. 24, 10. Nach talmudischer Anschauung ist alles Gezählte dem bösen Blick ganz besonders ausgesetzt, was dem von Jahn (p. 38 N.) erwähnten Volksglauben analog ist; und so wird denn auch das יִדְדָּי (Gen. 48, 16) darauf bezogen, dass die Fische, weil den Blicken entzogen, auch dem bösen Blick unzugänglich sind. Sowie nun ἀβασκάντως oder vielmehr die seltenere Form ἀβασκάντα (אבסכנטא) als geläufige Formel im jerus. Talmud erwähnt wird (Berachoth IX, 2. Abodah Zarah I, 9. Sachs' Beiträge I, 64), so ist es auch durchaus dieser Anschauung gemäss, wenn im Sohar zu Num. c. 24 (ed. Mant. p. 212) dem bewundernden Ausruf des Bileam (Num. 24, 5) „Wie schön sind deine Zelte o Jacob“ die Absicht untergelegt wird, durch dieses lobpreisende Bewundern das Volk Israel dem עֵין הָרַע auszusetzen, es zu „beschreien“.

Bei der Aufzählung der in Aegypten angewandten Abwehrmittel erwähnt E. W. Lane (Manners and customs I, 326) unter den Hochzeitsgebräuchen das Aufhängen eines Kronleuchters vor dem Hause des Bräutigams; damit nun nicht irgend ein neidischer Blick diesen Leuchter fallen mache, zerschmettert man ein Gefäss, um die Blicke der Umstehenden vom Kronleuchter abzulenken. Das Zerschneiden des Gefässes hat aber vielleicht einen anderen Grund. Im Talmud (Berachoth 31 a) wird der Sitte erwähnt, bei einer Hochzeit ein werthvolles Gefäss aus weissem Glas zu zerbrechen, um das Uebermass der Freude zu dämpfen; Tosaphoth z. St. bemerkt, daher stamme der noch jetzt übliche Gebrauch, bei der Trauung ein Glas zu zerbrechen. Das zerschmetterte Gefäss ist also gleichsam der Ring des Polykrates, ein den neidischen Schick-



salsmächten dargebrachtes Opfer. Denn so wie — nach Plinius 28, 7 (28, 89 ed. Sillig) — der römische Triumphator bei seinem Triumphzuge sich ganz besonders gegen den bösen Blick zu schützen suchte, so ist auch ein Hochzeitszug ein Triumphzug. So erwähnt auch Sonnerat (*Voyage aux Indes Orientales* I, 143) die in Indien am Hochzeitstage zur Abwehr des bösen Blickes üblichen Ceremonien mit dem Bemerken: Cette espèce de marche triomphale est pour conduire l'époux à la maison de la mariée; quand il est arrivé, on lui tire l'oeillade. Personne n'est plus exposé à la curiosité et à l'envie que les nouveaux mariés. Auch A. Weber (*Indische Studien* V, 192, 206, 251, 327) erwähnt die am Hochzeitstage gegen den bösen Blick angewandten Ceremonien und Segenssprüche. Von den Persern berichtet Chardin (*Voy. en Perse* ed. Langlès II, 234), dass die Braut am Hochzeitstage einen Schleier trägt, der چشم بناء oder چشم اردو genannt wird, und den speciellen Zweck hat, zum Schutz gegen den bösen Blick — چشم زخم oder ضرب العين — zu dienen. Damit stimmt es überein, wenn Bamidbar R. s. 12 als Gleichniss ein König erwähnt wird, der im Begriffe ist seine Tochter zu verheirathen; aus Furcht vor dem Einfluss des עין רעה gibt er ihr ein Amulet קמיע mit den Worten: Diese קמיע sollst du tragen, damit der böse Blick dir nicht schade.

In der erwähnten Stelle des Plinius werden neben dem triumphirenden Imperator auch die Kinder erwähnt, die eines Schutzes gegen Zauber und bösen Blick bedurften, mehr als Erwachsene — (Rossbach, röm. Ehe p. 406. Hariri p. 33). Auch im Talmud (Kiduschin 73 b Buxtorf s. v. חמר p. 791) werden mehrere derartige Amulete erwähnt<sup>66</sup>); ein von den Eltern ausgesetztes Kind ist nicht geradezu als Findling (אכורי) zu betrachten, wenn es diese Zeichen elterlicher Sorgfalt an sich trägt, zu denen auch קמיע, פירוקא, פירוקא, קמיעה gehören. חמר erklärt Raschi — mit Bezug auf die קשרים, welche nach Sabb. 56 b Knaben zu tragen pflegen — mit קשרים, also ligamenta, wie Buxtorf übersetzt, die als Schutz- und Heilmittel dienen. Wie in dem früher angeführten Wort sind aber darunter vielleicht Perlen oder Korallen zu verstehen (Buxtorf l. c. Levy s. v. חמר), die ja auch sonst vielfach als Amulete vorkommen. פירוקא ist nach Raschi ein geschriebenes, bei Persius und Petronius vorkommt, wie es auch Chrysostomus (ep. I ad Cor. hom. 12 ed. Montfaucon X, 107. H. Stephan. thes. s. v. βασ-

καίνω) als Mittel gegen den ὀφθαλμὸν πονηρόν anführt. Etwas Aehnliches ist es, wenn die Corsicaner aus Furcht vor der „Annocchiatura“ ihre Kinder mit Fluch- und Schimpfnamen benennen <sup>67)</sup>.

Die Liebe zu den Kindern, die sich sonst in idealisirenden Benennungen kund gibt, wie das Horaz (Sat. I, 3, 43 ff.) sehr hübsch darlegt, führt also auch zuweilen dahin, dass man, aus Furcht vor dem Neide, ihnen ebenso unverdiente herabsetzende Beinamen gibt. Beispiele hiervon finden sich auch in jüdischen Schriften. So bemerkt Raschi zu dem כַּשְׁיִיר Num. 12, 2: Wegen ihrer Schönheit wird sie כַּשְׁיִיר genannt, so wie Jemand seinen schönen Sohn כַּשְׁיִי nennt, damit ihm der böse Blick nicht schade. Demselben Sprachgebrauch gemäss erklärt Raschi auch das כַּשְׁשִׁי, das (Sukkah 53 a) in der talmudischen Erzählung von Salomon und dem Todesengel vorkommt — es ist dieselbe Erzählung die auch von Baiḏāwī II,

p. 11 v mit Bezug auf وما تدرى نفس بآى ارض تموت (Sur. 31, 34) sowie von Ḳazwīnī I, 58, 59 mitgetheilt wird — dahin, dass darunter sehr schöne Männer zu verstehen seien. In der That sieht man nicht ein, warum die hier (nach I Kön. 4, 3) genannten Schreiber Salomon's אליהרץ ואחיהי auf einmal Aethiopier sein sollen, wie denn auch die Parallelstelle des jerus. Talmud (Kilajim IX, 5. Ketuboth XII, 3) diese Bezeichnung als כַּשְׁשִׁי nicht hat. Mit der hagadischen Deutung des biblischen כַּשְׁשִׁי, mit welcher sie Geiger vergleicht (Z. D. M. G. XX, 163), steht also diese Erklärung des talmudischen כַּשְׁשִׁי wohl nicht in Zusammenhang. Auch der von Buxtorf (s. v. כַּשְׁרִי) angeführte Gebrauch des Wortes כַּשְׁרִי per Antiphrasin gehört in diese Kategorie der aus Furcht vor dem עין הרע gewählten Benennungen, bei denen das Le laid c'est le beau in andrer Weise zur Geltung kommt.

Diese Redeweise ist nun gewissermassen ein Kakophemismus; da derselben aber die Furcht vor der Macht des gesprochenen Wortes zu Grunde liegt, so gehört sie in die Rubrik der Euphemismen. Auch der Euphemismus kommt bei den verschiedensten Völkern vor, und obschon bei den heutigen Griechen das Wort εὐφημία, εὐφημία nicht mehr die frühere Bedeutung hat, so ist aber die Sache noch sehr in Gebrauch, wie denn z. B. die Pest Καλοτύχη, die Blatternkrankheit Συγχαρμένη und Εὐλογία — bei den Türken مبارک <sup>68)</sup> — heisst (Grimm D. M. 1113; Leake Researches in Greece p. 19; Berggren s. v. Vérole) und der Name des Teufels — ὁ χάρος, der alte Charon — in der Regel gar nicht genannt, sondern durch Umschreibungen ausgedrückt wird (Leake p. 423). Im Talmudischen Sprachgebrauch sind die Euphemismen etwas so gewöhnliches, dass auch biblische Stellen in dieser Weise aufgefasst werden; so wird z. B. (Sotah 11 a) das וְצִלָּהּ מִן הָאֶרֶץ Exod. 1, 10 als euphemistischer Ausdruck statt וְצִלָּהּ interpretirt. Gewisser-

massen als classisches Muster für derartige Ausdrücke gilt die Bezeichnung des Blinden mit כְּנִי נִדָּר (Buxtorf p. 1812 und 1432. Levy W. B. II, 96). Diesem כְּנִי נִדָּר durchaus analog ist die arabische Benennung des Kurzsichtigen als Vater der Sehkraft (Z. D. M. G. VI, 16 No. 316), sowie die von Wetzstein (ibid. XXIII, 312) angeführten Euphemismen für <sup>٢٥</sup>أَعْوَر und <sup>٢٦</sup>أَعْمَى.

Die Scheu vor unsichtbaren, angreifbaren feindseligen Mächten, die sowohl der Furcht vor dem bösen Blick als auch dem bona verba dicere zu Grunde liegt, findet sich bei den verschiedensten Völkern. Dasselbe ist bei anderen feindseligen Mächten der Fall — bei den Dämonen. Der Consensus gentium, der im Glauben an göttliche Wesen zu Tage tritt, gibt sich, aber noch in höherem Grade, auch mit Bezug auf die Dämonen kund. Der von Lucrez (I, 65f. III, 16f. IV, 84f. V, 73, 1163f. VI, 50) mit Vorliebe ausgeführte Spruch des Epikur, dass Furcht die Grundstimmung der Religion sei, oder wie es in der von Krehl (Religion der vorislamischen Araber p. 8) angeführten Stelle des Statius heisst: Primus in orbe Deos fecit timor — dieser Gedanke ist jedenfalls mit Bezug auf Dämonen ein wahrer, obschon sich allerdings keine genaue Scheidelinie zwischen beiden ziehen lässt; das zeigt sich sprachlich in der schwankenden Bedeutung von δαίμων, δαιμόνιος, wie andererseits darin, dass z. B. das *ἄλγον φθονερὸν* — womit die Furcht vor dem neidischen Blick Aehnlichkeit hat — etwas Dämonisches ist; auch Diana, Hekate und ähnliche Gottheiten gehören diesem Gebiete an. Dass bei dem religiösen Gefühle jedenfalls die Furcht nicht ausgeschlossen war, zeigt sich darin, dass der höchste Gott zunächst als der Donnerer bezeichnet wird, wie auch sprachlich in dem Ausdrücke יְיָ אֱלֹהִים und dessen Nachbildung im hellenistischen *ῥόβος θεοῦ* — das nach griechischer Redeweise von Basilides bei Clemens Alexand. Strom. II, 8 so erklärt wird, dass *θεός* als Subject erscheint — und im deutschen „die Furcht Gottes, Furcht des Herrn“, das wahrscheinlich aus Luther's Bibelübersetzung her stammt.

Diese Furcht erzeugt zunächst die Vorstellung von Dämonen, die noch allgemeiner ist als die von den Göttern, deren Ubiquität von Cicero (de Nat. Deorum I, 16, 45) hervorgehoben wird. Rohe Naturvölker glauben zunächst nur an böse Geister. Ein Beispiel aus vielen ist, was Schweinfurth (A. A. Z. 1872 No. 211, Juli 29) von den africanischen Bongos erzählt.

Besonders nahe lag die Vorstellung der menschlichen Leidenschaften als Dämonen. Auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch bezeichnet man den von der Leidenschaft Hingerissenen als von einem Dämon beherrscht, während der ursprüngliche Gegensatz der Gottbegeisterung, des vom göttlichen Geiste Ergriffenseins die eigentliche Bedeutung verloren hat und Niemand bei „Enthusiasmus“ an die Etymologie denkt. In diese Rubrik gehört nun der talmudische

יצר הרע, wörtlich der böse Gedanke, der Trieb zum Bösen, wie dieselbe Verbindung der beiden Wörter in der Genesis (6, 5. 8, 21) vorkommt. Schon durch die anderweitige Bedeutung von יצר als „Gebilde“ war die Personifizierung dieses „böses Triebes“ sehr nahe gelegt, ähnlich wie bei den Erinnyen, der Ate, dem Eros und ähnlichen Phantasiegebilden. Franck, (Kabbala Uebers. p. 280) erwähnt die zwei Kerdars genannten Principien der Zend-Bücher und fügt hinzu: „Diese zwei Principien . . . spielen eine grosse Rolle im Talmud und in der Kabbala, wo sie zur „guten“ und „bösen Begierde“ (יצר טוב, יצר הרע) geworden“. Allein diese „gute Begierde“ (im Original, das mir nicht zugänglich ist, vielleicht le bon penchant) ist, wie in der Wirklichkeit, so auch im Talmud eine blosse Schattengestalt. Der יצר טוב ist dentlich nur durch den Gegensatz hervorgerufen worden, er verdankt sein Dasein dem יצר הרע, und trotz der Vorliebe des Talmud für Hervorhebung der Gegensätze wird der Trieb zum Guten nur selten erwähnt, während der יצר הרע sozusagen eine stehende Figur ist und jeden Augenblick vorkommt. Der Name יצר הרע zeigt übrigens deutlich den biblischen Ursprung.

In einer der auf den יצר הרע bezüglichen Stellen, die Maïmonides anführt (Moreh Nebuchim III, 22, Guide des Egarés III p. 167) wird derselbe mit Satan und dem Todesengel identifiziert. Auch hier ist — wie Munk z. St. bemerkt — unter יצר הרע die Leidenschaft zu verstehen. Es soll das bildlich ausdrücken, dass die Sünde die Anklägerin des Menschen ist, und dass sie es ist, die ihm den Tod bringt. Es ist das eine so nahe liegende Idee, dass man in der That nicht nöthig hat mit Kohut (p. 66) nach dem Lande des Parsismus zu gehen, um den Jezer harâ mit Angromsinyus zu confrontiren. Auch Lactantius sagt (Inst. Div. II, 9, 1), des Teufels Wohnsitz sei im Occident, quod tenebras semper inducat et quod homines faciat occidere atque interire peccatis. Wenn ferner (Sabbath 105 b) mit Bezug auf das בָּךְ in der Stelle (Ps. 81, 9) לֹא יִהְיֶה בָּךְ אֵל זָר gesagt wird, der andere Gott im Menschen sei der Jezer harâ, so wird letzterer durchaus abstract aufgefasst; dasselbe ist der Fall in mehreren der von Buxtorf (s. v. יצר) sowie von Raymund Martin (Pugio fidei p. 579 ff.) angeführten Stellen.

In einer der von Buxtorf citirten Stellen (Sukkah 52 a) erscheint nun allerdings der Jezer harâ in persönlich concreter Gestalt. Dieselbe Stelle führt auch Kohut an (p. 70), er ignorirt aber die eigentliche Pointe. Es wird erzählt: In jener Welt (oder in der Zukunft, לעתיד לבוא) wird Gott der Herr den Jezer harâ herbeiführen und ihn Angesichts der Frommen und der Gottlosen schlachten. Den Frommen wird der Jezer harâ wie ein hoher Berg, den Gottlosen wie ein haardünner Faden vorkommen. Diese weinen und jene weinen. Die Frommen weinen und sagen: Wie war es nur möglich, dass wir einen so mächtig hohen Berg überwältigen

konnten?! Die Gottlosen weinen und sagen: Wie war es nur möglich, dass wir ein so winzig dünnes Fädchen nicht bewältigen konnten?! (Dass sie „vor Schmerzen weinen“, wie Kohut sagt, steht nicht im Texte.)

Der zu Grunde liegende Gedanke ist wohl der, dass dem Menschen sein eignes Thun erst nachträglich, nach vollbrachter That, zum deutlichen Bewusstsein kommt. „Der Mensch weiss nie was er thut, er weiss nur was er gethan“ lässt Grabbe eine der Dramatis personae in „Don Juan und Faust“ sagen. Die Stelle soll ferner bildlich ausdrücken, dass am Ende der Zeiten der Jezer harâ nicht mehr die Menschen beherrschen werde.

In ähnlicher Weise fasst auch Šahrastâni die Ansicht der Magier auf, wenn er als solche anführt (ed. Cureton p. 18f), dass zur Zeit der Auferstehung die Herrschaft des Iblîs ein Ende habe (وَأَنَّ كَانَتِ الْقِيَامَةُ ذَهَبَ سُلْطَانَهُ). Eine auffallende Aehnlichkeit mit der Talmudstelle hat aber insbesondere eine Stelle des Boḥârî (ed. Krehl III, 283), in der gesagt wird, dass am Tage des Gerichtes der Tod unter der Gestalt eines Widders getödtet werden wird, Angesichts des أَهْلِ الْجَنَّةِ und des أَهْلِ النَّارِ und unter dem allgemeinen Ausruf: خَلِدُوا وَلَا مَوْتَ خَلِدُوا وَلَا مَوْتَ.

Ausser dem Jezer harâ als Solchem wird auch oft ein Jezer harâ der Sünde *κατ' ἐξοχῆν* d. h. der Wollust (יצוֹר של עבריה) erwähnt. Von diesem wird (Joma 69 b; Brecher p. 44, ungenau Kohut p. 53) etwas ganz Aehnliches erzählt. Man hatte nämlich ein Mal diesen Jezer harâ der Sünde gefangen genommen. Da nun aber bekanntlich das Weltgetriebe durch Hunger und durch Liebe in Bewegung gesetzt wird, so war durch die Suspendirung des einen mächtigen Factoren das Weltgetriebe ins Stocken gerathen; in ganz Palästina war kein frisches Ei mehr aufzutreiben. Man war also genöthigt, den Jezer harâ der Sünde — den man drei Tage lang gefangen gehalten — wieder frei zu lassen, nachdem man ihn mittelst eines Augenpulvers (כְּחוֹל) auf Einem Auge geblendet hatte. Eine überraschende Aehnlichkeit hiermit hat das, was v. Hammer-Purgstall (Rosenöl I, 226 ff.) aus dem türkischen Soleiman-Nâmeḥ mittheilt: Satan war von Salomon eingekerkert worden und hatte also keine Macht mehr über die Menschen. Die nächste Folge davon war, dass Handel und Wandel plötzlich aufhörte; kein Mensch kümmerte sich mehr um irdische Dinge, Jeder war nur um sein Seelenheil besorgt. Salomon musste also nolens volens den Satan wieder in Freiheit setzen, aber auch erst nachdem er denselben Eines Auges beraubt hatte. In beiden Fällen ist also der Satan nicht mit einem blauen Auge, sondern überhaupt nur mit Einem Auge davongekommen<sup>70</sup>).

Es erinnert insbesondere an das griechische *ἄτη* sowohl, wie

auch an die griechische *ἄρα*, d. h. an die Personification dieses Begriffes, wenn im Talmud (Sotah 3a) — mit Bezug auf *כי חשבה* Num. 5, 12 — die Ansicht ausgesprochen wird, der Mensch sündige nur, wenn ihn ein Geist des Wahnsinns (*רוח שטות*) ergriffen — eine Vorstellung, die auch durch das hebr. כסיל — das die Chaldäer mit שטות übersetzen — nahe gelegt war. Zu den Merkmalen eines שטותה gehört auch, dass er auf Gräbern übernachtet, damit ein böser Geist (*רוח רשומא*) über ihn komme (Chagiga 3b), wie überhaupt die Vorstellung, die den Ausdrücken *مجنون*, *مصل*, *ديوانه*,

*δαίμονιζόμενος* (das auch Plutarch — Symp. VII, 5, 4 — in diesem Sinne gebraucht) und anderen zu Grunde liegt, auch die im Talmud vorherrschende ist. Dass aber auch einzelne physische Krankheiten dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden, wovon Brecher (p. 55) mehrere Beispiele anführt, ist ebenfalls eine auch anderwärts vorkommende Vorstellung, worauf der bei den verschiedensten Völkern herrschende Gebrauch der Zauberheilmittel und Beschwörungen beruht.

Eigenthümlich ist, dass שד zuweilen in Verbindung mit Personennamen vorkommt z. B. *יונתן שידא*, *יוסף שידא*. Nach der Meinung Rapoport's (Erech Millin s. v. *שדמרי* p. 247. Z. D. M. G. IX, 481) soll damit das Aussergewöhnliche und Wunderbare bei diesen Personen ausgedrückt werden. Wenn diese Erklärung richtig ist, so würde dieses שידא dem griech. *δαίμόνιος* entsprechen; an das griech. *δαίμονες* erinnert es jedenfalls, wenn רוחות im Talmud auch die Seelen der Verstorbenen bezeichnet.

Eben der Umstand, dass diese und ähnliche Vorstellungen bei vielen anderen Völkern, auch z. B. bei den Indern (Lassen Ind. Alt. II, 517. A. Kuhn's Ztschr. V, 322 ff. Grimm Kleine Schriften II, 143) vorkommen, spricht für den autochthonen Ursprung derselben. Dafür, dass die talmudischen Vorstellungen nicht dem Parsismus entlehnt sind, liegt ferner ein Beweis in der Thatsache, dass sich der Talmud im Allgemeinen gegen derartige fremde Anschauungen exclusiv und abwehrend verhält, auch da, wo sie nicht so tief in das religiöse Bewusstsein eingreifen, wie die Ansichten über Engel und Dämonen. Es wird verboten, irgend Etwas von einem Magier zu lernen (Sabb. 75a), oder einen Chaldäer zu befragen (Buxtorf s. v. *כלראין*, Sachs Beiträge II, 117), wie auch das *לא תהיה* (Lev. 19, 26) auf jede Deutung der Omina und Vorzeichen bezogen wird (Ges. Thes. und Levy W. B. s. v. *כחש* <sup>71</sup>). Unter Anführung der Worte *כל המזלזל* Exod. 15, 26 eine Wunde zu besprechen oder zu versegnen, wie Buxtorf *לחש* übersetzt, wird in der Mishnah (Synh. XI, 1) als grosse Sünde dargestellt. Manches ist bloss deshalb verboten, weil es Nachahmung heidnischer Sitte ist <sup>72</sup>). Zu diesen „Gebräuchen der Emoriter“ wird es (Sabbath 67b) gerechnet, wenn man 71 Küchlein zählt, damit sie am Leben bleiben <sup>73</sup>); wenn man einem Raben *צרח*, einem weiblichen

Räben שריקי zurnft, dass nämlich ihr Ruf guter Vorbedeutung sei; wenn man sagt: Schlachtet diesen Hahn, denn er hat wie ein Rabé gekrächzt, oder: Schlachtet diese Henne, denn sie hat wie ein Hahn gekräht <sup>74</sup>). Wenn hingegen Sonnen- und Mondfinsternisse als vorbedeutend und wenn planetarische Einflüsse als bestimmend für das Geschick eines Menschen betrachtet werden <sup>75</sup>), so sind das und Aehnliches Anschauungen, die früher schon im Volke vorhanden waren, wie das die Wörter מול, גר und ähnliche darthun, und andererseits die Stellen, die von diesen Vorstellungen abmahnen, wie Jerem. 10, 2, ihr Vorhandensein bezeugen. Derartige Anschauungen haben sich, trotz der Abmahnung, aus dem heidnischen Naturcultus erhalten, wie ja Superstitio, Aberglaube zumeist aus überlebenden und überdauernden Fragmenten untergegangener Religionen besteht. Dass die alten Götter in der That unsterblich sind und nur in anderer Form und in der Verborgenheit fortleben, zeigt sich ja auch sonst vielfach.

Es wäre übrigens wohl möglich, dass in den von Brecher unter der Rubrik „Magische Heilungen“ (p. 195 ff.) angeführten Sprüchen, sogenannten „Segen“, aus dem Parsismus stammende Wörter vorkommen. Es ist sogar auffallend, dass Kohut (p. 89) aus den vielen von Brecher zusammengestellten Formeln nur drei ausgewählt hat, da es gewiss nicht schwer gewesen wäre, auch in den anderen parsische Namen zu finden. Auch Plinius spricht wiederholt — wenn auch nicht gerade mit grosser Verehrung — von den Magiern und den von denselben angewandten Heilmitteln; und so wäre das Vorkommen derartiger Wörter ganz natürlich, da es ja eben „magische“ Formeln sind. Allein es kommt dabei noch manches Andere in Betracht. „Die Wiederholung desselben Wortes und zwar eines an sich bedeutungslosen, oder von Wörtern ähnlichen Klanges, in denen gewisse Sylben und Buchstaben abgeworfen werden, ist charakteristische Eigenthümlichkeit der jüdischen wie der heidnischen incantamenta“ sagt Sachs (Beiträge I, 58) und führt in der Note Voss zu Virg. Idyll. VIII. S. 429 (II, 129 der 2. Aufl.) an: „Es scheint, dass in Bannsprüchen wie Cato's daries, dardaries astataries und ista pista sistä die Reime geliebt wurden“. Genau dasselbe, nur mit etwas veränderter Wortstellung, sagt Kohut (p. 89). Eine andere mit freier Benutzung der Stellen bei Sachs (II, 117) ausgesprochene Ansicht Kohut's (p. 16) spricht gegen seine Theorie, aber auch dieses stillschweigende Citat steht mit dem behandelten Thema in gar keinem Zusammenhange. Bedeutungslose Klänge, wie sie Kohut — oder vielmehr Sachs — nennt, sind eben Klänge, die nichts bedeuten, und es ist also auf den zufälligen Anklang an ähnlich lautende Wörter durchaus kein Gewicht zu legen. Fremde und barbarische Klänge kommen in allen Beschwörungsformeln vor <sup>76</sup>). So erwähnt Plinius (28, 4) die externa verba atque ineffabilia, sowie latina inopinata; Plutarch (De superst. c. 3. 166 B.) spricht von den ἀτόποις ὀνόμασι καὶ ῥήμασι βαρβαρικοῖς, und viele

andere Beispiele gibt Kopp (*Palaeogr. crit.* III c. 8. § 106 ff.). Jamblichus (*de Myst. Aegypt.* VII, 4. Kopp l. c. § 108 ff.) sucht sogar die Wirksamkeit barbarischer und sinnloser Götternamen symbolisch zu begründen, während Porphyrius darüber entrüstet ist, dass in Gebetsformeln bedeutungslose Namen ausgesprochen werden, und dass barbarische Namen für wirksamer gelten als hellenische (Zeller, *Gesch. d. griech. Philosophie*, 2. A. III, 868, 901. Maury, *la magie et l'astrologie* p. 42, 65). In Graff's *Diutiska* (II, 189) wird „zur Enträthslung“ eine Beschwörungsformel contra *Sagittam Diaboli* mitgetheilt, in der mehrere seltsam klingende Wörter vorkommen. Auch im Talmud (*Sotah* 22a) wird das Sprichwort angeführt: רבין מנושא ולא ידע מאי — der Magier murmelt unverständliche Worte und weiss nicht was er murmelt. רבין hat wohl dieselbe Bedeutung wie رطب, peregrina ac barbara lingua loqui, entspricht aber auch dem hebr. לרש, susurravit, spec. de susurro praestigiatorum (Ges. *Thes.* s. v.). Das חֲבֵר חֲבֵר *Deut.* 18, 11, welches Targum Jerus. — gemäss der talmudischen Interpretation (*Synh.* 56a) — auf das Sammeln, Bannen und Binden der Schlangen und Scorpione bezieht (*Magi scorpiones in unum locum cogunt*, sagt Plinius 32, 28), wird (ähnlich wie bei den LXX) von Onkelos mit רבין רבין übersetzt und in demselben Sinne von Maimonides — hier im Gegensatze zum Talmud — erklärt und auf diejenigen bezogen, „welche Worte gebrauchen, die keiner Sprache angehören und sinn- und bedeutungslos sind, im Wahne, dass diese Wörter eine heilkräftige Wirkung haben, während doch diese seltsamen und hässlichen Namen und Wörter weder nützen noch schaden können“ (*Mischneh Thorah* H. Abodah Zarah XI, 10). Auch A. Weber (*Indische Studien* V, 251) sagt von den in einer Beschwörungsformel vorkommenden Namen von Kobolden, dieselben seien dunkel und räthselhaft. In einer indischen Erzählung in Benfey's *Pantschatantra* (I, 514) wird übrigens durch derartige „schaudrichte“ Klänge — wie J. H. Voss zur 8. *Eclogie* sie nennt — in der That eine Heilung herbeigeführt. Der die kranke Prinzessin behandelnde Brahmane entsendet einen solchen Schwall hässlich klingender und sinnloser Wörter, dass die Prinzessin darüber lachen muss, in Folge wovon ihr Geschwür aufbricht. Auch Lucian erwähnt mehrmals (*Pseudomant.* 13, *Necymant.* 9, *Dial. Meretr.* 4. *Philopseud.* 9) die in Beschwörungsformeln vorkommenden βαρβαρικά ὄψμα καὶ πολυσύλλαβα ὀνόματα, die er für hebräisch oder phönizisch hält. In der That scheint auf diesem Gebiet eine Art internationalen Tauschhandels vorzukommen. Die fingierten Engelnamen der kabbalistischen Schriften — über die Jos. Sal. del Medigo in ebenso bitterer als witziger Weise spottet (*Geiger Melo Chofnadjim* p. 7) — haben zumeist einen nichtsemitischen Klang. Aus den Engelnamen, die bloss im Buche *Rasiel* vorkommen, liesse sich — mit etwas von der auf diesem Feld häufig vorkommenden Combinationsgabe — ein ganzes Pantheon von Göttern der verschiedensten



Völker zusammenstellen. Anderswo sind dafür wieder hebräische Wörter zu hohen Ehren gelangt, wie ja auch das Wort „kabbalistisch“ ein hebräisches ist. Hebräischen Ursprunges sind auch die gnostischen Formeln, unter denen das alliterirende Caulacau — לא קר לקר Jes. 28, 11 — eine besondere Berühmtheit erlangt hat und in einer Dissertation von Brucker behandelt wird (Neander, Genet. Entwicklung d. gnost. Syst. p. 85. A. Kircher Arithmologie p. 179; Art. Gnosticismus in der hall. Encycl. p. 274. Martianay zu Hieron. Comm. in Jes. c. 28). Hebräischen Klanges jedenfalls sind auch die meisten der in Horst's Zauberbibliothek vorkommenden Wörter. Dabei ist es ganz in der Ordnung und dem gegenseitigen Austausche der Formeln gemäss, wenn unter den Beschwörungsformeln, die von Moses, Aaron und Josuah herrühren, Hotheos, Ischiros, Athanatos und andere griechische Wörter vorkommen (II, 135), und wenn im berühmten „Höllenzwang“ (II, 136) drei Wörter — bien étonnés de se trouver ensemble — neben einander figuriren: Agla, Om, Tetragrammaton. Der „heilige Namen Gottes“ Agla (p. 135) ist das in kabbalistischen Schriften oft vorkommende אגלא, die Initialen von גבור אדני לעולם אדני; nach der Ansicht Chiquitilla's in גנה אגרו (MS. der Münchener Bibliothek Cod. 54 f. 298 v.) enthält אגלא ausserdem die Anfangsbuchstaben der 4 Verse Gen. 49, 8—11 אסר, לא, אסר, גור, אסר (Jehudah als Anrede zählt nicht mit). „Om“ ist wahrscheinlich das indische Om, das man auch in den Schlussformeln der eleusinischen Mysterien wiedergefunden hat (Asiat. Researches V, 297. Creuzer Symbolik und Myth. IV, 399. Lobeck Aglaoph. I, 775). „Tetragrammaton Adonai“ das mehrfach bei Horst vorkommt — II, 125, 133, III, 146 und oft — findet sich, neben anderen seltsamen Wörtern, auch auf dem Titelblatte eines arabischen Zauberbuches, das v. Maltzan in der „Gartenlaube“ (1872 No. 46) erwähnt. Reinaud (Description des monuments musulmans etc. II, 239, 340) erwähnt ebenfalls die Vorliebe für ausländische Formeln und gibt (p. 358) die Beschreibung einer „Coupe magique“ mit den Inschriften: يا كلمية, يا صباوت, يا هو هو, يا شرايى, die also, mit Ausnahme des هو هو der Sufis, hebräisch sind. شرايى ist aber gewiss nicht Iddi, wie Reinaud annimmt; es ist vielmehr ebenfalls eine Benennung Gottes, gewissermassen die Übersetzung von هو, nämlich das biblische אדני אשר אדני (Ex. 3, 14), das in ähnlicher Verstümmelung auch bei Horst häufig vorkommt (II, 90, 135 u. oft), als 'Esqueú in der Stelle über IIIII (Hieron. opp. ed. Vall. III, 726). يا كلمية soll vielleicht bedeuten אדני מן הכל, O du von dem Alles kommt. Ausserdem führt Reinaud auch ايلوهيم und ادوناي als Beschwörungsformeln an. Uebrigens sagt auch Origenes (c. Cels. I, 22, 24. IV, 33. ed. Delarue I, 339, 341, 526), dass, um wirk-

sam zu sein, die Namen Zabaoth, Adonai u. s. w. in ihrer ursprünglichen Form ausgesprochen werden müssen. Da nun alle derartigen Wörter entweder sehr verstümmelt oder geradezu sinn- und bedeutungslos sind, so hat dieser alliterierende Klingklang nicht mehr Werth als die ganz ähnlichen Zählformeln der Kinder: Enige benige bink und bank — Anderle Banderle schlag mi net — Oepelken, Pöppelken, Pirelken, Parelken, Puf — Anna Pfanna Kesselstiel — Rumelli pummelli, Kunkordinell, schlug er die Bell und ähnliche hübsche Reime, die von E. L. Rochholz (Allemanisches Kinderlied und Kinderspiel p. 131) aufgezählt werden.

Gesetzt auch, dass in diesen talmudischen Heilformeln die Aehnlichkeit noch grösser wäre als die zwischen Scharlai und Haurvatat, Amerlai und Ameretat (Kohut p. 90), so würde das Nichts beweisen. Ueberhaupt aber gewährt es wenig Befriedigung, wenn ein talmudischer Sched und ein parsischer Dev als Namensvettern erscheinen, ohne dass ausserdem eine Verwandtschaft nachgewiesen wird. Die Aehnlichkeit des Klanges kann auch zufällig sein. Man könnte sonst mit gleichem Rechte behaupten, Hu, der Gott der alten Britten, auch Hu gadara, der mächtige Hu genannt (E. Davies Celtic Researches p. 154 ff. 164 ff., Th. de la Villemarqué Contes populaires des anciens Bretons p. 292 ff., Owen Dict. of the Welsh l. s. v. Hu, s. v. Mymryn) sei niemand anders als der هو der Sufis, oder vielmehr es sei das biblische הוה, das öfter als prägnante Bezeichnung Gottes vorkommt. Es ist in der That auffallend, dass E. Davies, der viele celtische und hebräische Wörter mit einander vergleicht, dieses „Hu“ von der Vergleichung ausgeschlossen; Hu gadara klingt ganz wie هو قادر oder هو قدر.

Allerdings finden sich zuweilen versprengte Namen, über deren Ursprung kein Zweifel obwalten kann. Wenn wir z. B. bei den Drusen einen Engel mit dem Namen مططرون finden (Eichhorn's Repertorium XII, 128. 150. 189, woselbst seltsamer Weise das Wort mit „Matterun“ wiedergegeben wird), so zweifelt gewiss Niemand an der Identität dieses مططرون mit מטטרון, der übrigens unter der Form میططرون auch bei Mas'ûdi (II, 391) vorkommt. Ebenso ist es gewiss, dass der Samiel im „Freyschütz“ mit סמאל identisch ist oder vielmehr mit Σαμὴλ bei Syncellus (ed. Bonn p. 20), wie vielleicht Mephisto (Mephistophilis in Horst's Zauberbibl. III, 98. 103) mit Mastiphat bei Cedrenus (ed. Bonn I, 53) identisch ist. Aber das sind immer nur erratische Blöcke, und nur ein Beweis von den Wandlungen und Wandrungen einzelner Namen.

Während der Nachweis des parsischen Ursprungs der Engel- und Dämonennamen nur ein einzelner und dabei höchst erzwungener ist, ergibt sich bei den meisten derselben der hebräische Ursprung

auf den ersten Blick. Aber auch die Einzelheiten werden aus der Bibel hergeleitet. Dass der יצר הרע gleich bei der Geburt des Menschen von demselben Besitz ergreift, wird (Beresch. R. s. 34 zu Gen. 8, 21) aus Gen. 8, 21 bewiesen יצר לב האדם רע מנעריו; in der von Buxtorf s. v. יצר angeführten Stelle (Synh. 91 b) dient als Beweis dafür der Ausdruck: Vor der Thüre ist die Sünde gelagert (Gen. 4, 7), also gleich beim Eingang (in's Leben) ist der Jezer hará da. Der Bibelstelle liegt nun das Bild eines auf seine Beute lauernden Raubthieres zu Grunde, und so wie hier das poetische Bild in ganz anderer Weise verwerthet wird, so geschieht dasselbe an vielen anderen Stellen. Es ist eine ähnliche Umwandlung wie die auf sprachlichem Gebiete. Die biblischen Wörter haben im talmudischen Sprachgebrauch die ursprüngliche Lebendigkeit, das Knospende, Blühende, Treibende und Ursprüngliche verloren. Während bei dem poetisch-symbolischen biblischen Ausdruck neben dem Ausgesprochenen gleichsam ein dämmernder Hintergrund verwandter Vorstellungen, mit dem bestimmten Klange eine Menge von Anklängen in's Bewusstsein tritt, hat im Talmud jedes hebräische Wort seine engbegrenzte Sphäre. Viele Wörter, die in der Bibel nur als Zeitwörter, mit vielästigen und weitverzweigten Bedeutungen vorkommen, erscheinen im Talmud nur als Hauptwörter im beschränkten Sinne und mit entschiedenem Gepräge; so von יסר, שרב, עבר, die Wörter עברה, Ueberschreitung, Sünde, im Gegensatz zu מצור, חסרה, Busse und Reue, יסורים Schmerzen (Züchtigungen). Ähnliche Umwandlungen erleiden die poetischen Ausdrücke. Die dichterischen Bezeichnungen des Firmaments זבול, זבול, שחקים werden neben vier anderen im Talmud (Chagigah 12 b) als Benennungen der sieben Himmel aufgefasst, deren verschiedene Eigenschaften durch die verschiedenen Namen ausgedrückt werden. Die Propheten werden sozusagen beim Wort genommen, der Flug der Phantasie wird zum sermo pedestris. Die Wortgebilde haben ein ähnliches Geschick wie die Engel, die mit der Materie amalgamirt ihre ätherische Beschaffenheit verloren und nicht mehr himmelan fliegen konnten. Denn die Worte der Bibel sind hochheilig; sie sind nicht flüchtige Phantasiegebilde, sondern Typen der Ewigkeit; sie sind nicht nur Ausdruck der höchsten Wahrheit, sondern auch der vollkommensten Wirklichkeit; die höchste Weisheit gibt sich darin kund, aber sie gehören auch der Verstandessphäre an und gestatten logische Folgerungen vom Gegebenen zum Unbekannten. Allerdings tritt auch die Hagada poetisch gestaltend auf; allein sehr oft ist diese Umbildung biblischer Stoffe mehr numerisch augmentativ, extensiv vergrössend, ähnlich wie jene Gebilde orientalischer Sculptur und Architectur, die durch das Colossale ihrer Dimensionen imponiren. Ein Beispiel von vielen ist die Paraphrase zu Vs. 14 und 15 des 14. Cap. in Jesaia. „Ich ersteige die Höhen der Wolken, werde dem Eljon gleich! Also sprach jener gottlose König (Nebukadnezar). Ihm antwortet hierauf eine himmlische Stimme

(בר קול): O du Gottloser, Sohn eines Gottlosen, Sohnessohn des Nimrod, der die ganze Welt gegen Gott sich zu empören aufrief!“ Darauf wird die Kürze des Menschenlebens (nach Ps. 90, 10) mit der ungeheuren Entfernung zwischen der Erde und dem Throne Gottes verglichen, und diese durch, in geometrischer Progression fortschreitende, Abstufungen veranschaulicht. „Und hoch erhaben über Alle“ — heisst es am Schlusse — „thronet Gott der Lebendige, Ewige, der Hohe und Erhabene, und du sagst: Ich ersteige die Höhen der Wolken, werde dem Eljon gleich? In den Scheol wirst du hinabfahren, in die unterste Tiefe!“ (Chagigah 13 a, kürzer Pesachim 94 a).

Das Accumulative liegt hier auch zugleich darin, dass die Genealogie bis zu Nimrod hinaufgeführt wird. Indem so neben der Himmelsleiter eine ebenfalls hoch hinaufreichende genealogische Leiter aufgestellt wird, sieht man — wie Macbeth in jenem Zauberspiegel lauter Banquo's erblickt — eine lange Reihe gottloser Nimroda, deren letzter Nebucadnezar, der König von Babylon, ist.

Ähnliches geschieht mit Bezug auf die Stelle: Kann eine Mutter ihres Säuglings vergessen? Den zu lieben aufhören, der aus ihrem Schoß hervorging? Auch sie mögen vergessen, Ich aber werde dich, o Zion, nicht vergessen (Jes. 49, 15). Hierzu werden (Berachoth 32 b) abermals in geometrischer Progression alle die von Gott geschaffenen Welten und Himmelskörper aufgezählt. Und alle diese Welten — spricht Gott — habe ich nur deinetwillen, o Zion, erschaffen, und du sagst: Mich verlassen hat der Ewige, der Herr hat mein vergessen?

In diese Kategorie gehört nun auch der Leviathan. Der Leviathan der Bibel und der Kampf gegen denselben ist eine poetisch-mythische Schilderung von Naturerscheinungen, wobei das mythische Element bald mehr bald weniger in den Vordergrund tritt, wie das von Steinthal dargelegt wird (Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft II, 156 ff.). Bemerkenswerth ist übrigens auch der Contrast zwischen den von Steinthal angeführten Stellen und dem 104. Psalme. In diesem harmonisch-ruhig dahinfließenden, durchaus jehovistischen Hymnus ist von Kampf keine Rede, hier ist nur der Schöpfer und das Geschaffene. Gott berührt die Berge und sie rauchen, Er schaut auf die Erde hernieder und sie erbebt, und so ist auch der Leviathan ein Seethier, das Gott erschaffen, um im grossen Meere zu spielen. In den übrigen Darstellungen ist, wie Steinthal annimmt, Leviathan der Gewitterdrache. Es liegt aber näher anzunehmen, der Leviathan repräsentire das Meer, das mit seinen sich bäumenden Wogen und seinem gewaltigen Rauschen allerdings als ein Ungeheuer gedacht werden kann, wie auch an anderen Stellen die Macht Gottes darin sich kund gibt, dass er die tosenden Meereswellen zur Ruhe bringt. Alle diese, so ganz verschiedenen Stellen werden in der Hagada (B. Bathra 75 a) zu Einem Gebilde vereinigt. Weil Gott zu Hiob sagt: Ziehst du

vielleicht den Leviathan mit der Angel? (Dieses „Vielleicht“ drückt das  $\text{יָשָׁר}$  des Chaldäer's aus.) Durchbohrst du seine Zunge mit dem Strick? (Hiob 40, 25) — so folgt daraus, dass dereinst, von Gott unterstützt, „Gabriel den Leviathan siegreich bekämpfen wird; und da in der ferneren Frage ausgesprochen ist, dass Hiob den Leviathan als Speise vorzusetzen nicht vermag, so folgt daraus, dass aber Gott dereinst den Frommen eine Mahlzeit vom Fleische des Leviathan bereiten wird. Diese — sich mehrmals wiederholende — logische Folgerung ist zwar wie immer nur angedeutet, wird aber von Raschi so erklärt. In ganz ähnlicher Weise wird an der oben angeführten Stelle (Berachoth 59 a) die Meinung ausgesprochen, dass Gott dereinst die  $\text{יָשָׁר}$  zu ihren Kindern zurückführen werde, weil es nämlich heisst (Hiob 38, 32): Führst du die Ajisch zu ihren Kindern? Wahrscheinlich beruht auch die Deutung von  $\text{יָשָׁר}$  (Ps. 104, 26) in dem Sinne, dass Gott mit dem Leviathan spiele oder scherze (Abodah Zarah 3 b, B. Bathra 74 b), auf einer ähnlichen Schlussfolgerung. Da nämlich Gott zu Hiob sagt (vs. 29): Spielst du vielleicht mit ihm wie mit einem Vogel? so tritt der Contrast zwischen Hiobs Ohnmacht und Gottes Allmacht bei der Annahme, dass Gott selbst allerdings mit dem Leviathan scherze, um so stärker hervor. Auch die LXX übersetzen das  $\text{יָשָׁר}$  in diesem Sinne: *ὃν ἐπλάσας ἐμπαίζειν αὐτῷ*; eine hagadische Deutung liegt aber auch zu Grunde, wenn die LXX die Stelle Hiob 40, 19 (14) übersetzen: *τούτ' ἐστιν ἀρχὴ πλάσματος κυρίου· παποιημένον ἐγκαταπαίσεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ*. Das  $\text{יָשָׁר}$  wird in derselben Talmudstelle (B. Bathra 75 a) auf die Hülfe bezogen, die Gott dem Gabriel im Kampfe gegen den Leviathan gewährt; anderswo (Pesiktah d. R. Kahna ed. Buber p. 189, Jalkut Hiob § 926) wird die Stelle Hiob 41, 8 dahin gedeutet, dass Gott den Leviathan und den Behemoth mit einander kämpfen lässt, bei welchem Kampfspiel die Engel sich nur als Zuschauer betheiligen und keiner der Geister dazwischen tritt. Auch dieser Deutung — auf welcher die Uebersetzung der LXX beruht — liegt wohl die Deutung von  $\text{קָרָו}$  im Sinne von Kampfspiel zu Grunde<sup>77</sup>).

Das  $\text{יָשָׁר}$  (Jes. 27, 1) wird ferner auf den weiblichen Leviathan gedeutet, der im Gegensatz zum  $\text{קָרָו}$  (ibid.) gekrümmt ist. Raschi bemerkt hierzu, dass dieser gekrümmte Leviathan die ganze Erde umgebe ( $\text{שֶׁמֶרְקָהּ אֶחָד כָּל הָעוֹלָם}$ ). Dieser Leviathan umgibt also, wie das Weltmeer ( $\text{البحر المحيط}$ ), die Welt

und erinnert so einigermassen an die Mitgardschlange (Mitgards Ormr) der nordischen Mythologie (Grimm D. Myth. p. 950. 166. 754), wie denn auch, nach Weinhold (Die Riesen d. german. Mythus p. 16), dem Namen Oegir dieselbe Vorstellung zu Grunde liegt.

Wie Grimm (p. 950) bemerkt, war es mit Anklang an die von Thor bekämpfte Weltschlange, dass die Kirche den Leviathan als ungeheuren Wallfisch darstellte, dessen Wange Christus mit der

Angel durchbohrte. Aehnlich sagt A. Maury (Essai sur les légendes pieuses du moyen-âge p. 132): Cricna . . . tna le serpent Caliya (v. Bohlen, das alte Indien I, 249), idée qui rappelle trait pour trait celle de Jésus-Christ venant mettre fin au règne du démon ou du serpent. Diese Beziehungen auf Satan sind dem Talmud fremd. Die von Kohut (p. 66) hervorgehobene Identificirung der Schlange mit Satan-Samael findet sich nur in kabbalistischen Schriften, und wenn Maimonides (Moreh Neb. II, 30 ed. Munk II p. 249) eine darauf bezügliche Stelle der Rabbinen anführt, so ist damit die Stelle in Pirke R. Elieser (c. 13) gemeint. Das כחש דקדמוני im Talmud hingegen (Synh. 29 a, Sotah 9 b), das Wagenseil (Sotah p. 154) mit dem ὄφις ὁ ἀρχαῖος der Apokalypse vergleicht, bezeichnet einfach die Schlange im Buch der Genesis ohne die arrière-pensée eines Satan. Dasselbe ist der Fall mit den von Schöttgen (Hor. hebr. in Apocal. 12, 9) und Gfrörer (Jahrb. des Heils I, 388) angeführten Stellen. Diejenigen Stellen hingegen, die v. Bohlen — zugleich mit Bezug auf das כחש der Samaritaner (Genesis p. 37) — nach Eisenmenger anführt, sind alle kabbalistisch, wie in der That auch Wagenseil sagt: Multa de eo serpente in mysticis Hebraeorum libris leguntur.

Dagegen aber erinnert eine Talmudstelle sehr lebhaft an die in so vielen Mythenkreisen vorkommende Schlange als Symbol der Finsterniss, des Winters und des Todes. In der Mischnah des babylonischen Talmud (Abodah Zarah I, 3 f. 8) so wie des jerusal. Talmud (ibid. I, 2) werden als heidnische Feste die Kalenden und Saturnalien erwähnt — im babyl. Talmud קלנרא וסטרנורא, im jerus. Talm. קלנדס וסטרנלייא. In der Gemara des babylon. Talmud wird alsdann erzählt, als Adam gesehen, wie die Tage anfangen abzunehmen, habe er gefürchtet, dass zur Strafe für seine Sünde die Welt sich verfinstere und alsbald untergehen werde; als er aber nach der Wintersonnenwende gesehen, dass die Tage wiederum länger werden, habe er acht Festtage (ימים טובים) gefeiert und im darauffolgenden Jahre beide Zeiten — die Tage vor und die nach dem Wintersolstitium (תקופה) — festlich begangen, und das sei der Ursprung der קלנרא wie auch der סטרנורא; Adam feierte diese Gott zu Ehren, die Heiden aber zu Ehren ihrer Götter. In der Gemara des jerus. Talmud wird erzählt: Die קלנרס hat Adam eingesetzt. Als er die Nacht immer länger werden sah, sprach er: Wehe mir, vielleicht dass er, von dem gesagt wurde וְאֵשׁ יִשּׁוּךְךָ (Gen. 3, 15) — vielleicht kommt er mich zu beissen (לנשכני) „Und ich spreche, nur Finsterniss hält mich umschlungen!“ (Ps. 139, 11, woselbst שָׁךְ ebenfalls vorkommt). Als er aber sah, wie die Tage länger wurden, da sagte er: קלנרס, nämlich קלנר ריאן קלון.

קלון erklärt Mussafia als ein Compositum von καλός und dies — also entsprechend dem יום טוב. David Cohen de Lara (in seinem Lexicon עיר דוד) erklärt ריאן als identisch mit „Zeus“,

nämlich *Διός*, Deus. Es könnte in der That auch sein, dass hier — wie in *ἑνδιος*, *εὐδιος* das Wort *διο* oder *δία*, Tag (v. Bohlen d. alte Indien II, 450; Pott et. Forsch. 2. A. II, 808; Curtius Grundzüge 4. A. p. 236) zu Grunde läge, so dass קלון דיא keine vox hybrida wäre. Jedenfalls aber ist es ein Ausruf wie: schöner (guter) Tag oder Himmel, der dem Adam in den Mund gelegt und als Ursprung der Feier der כלנדרס betrachtet wird.

Die כלנדרס kommen auch in anderen Stellen vor, und zwar theils in Verbindung mit den anderen heidnischen Festen wie Debarim R. s. 7 und Midr. Esther 3, 8, oder auch allein wie Midr. Esther 3, 1. Dass in der Talmudstelle die Kalenden des Januar gemeint sind, ergibt sich aus dem Zusammenhange als unzweifelhaft. Dass die Kalenden des Januar, weil ganz besonders gefeiert, einfach Kalendae genannt werden, findet sich auch sonst vielfach. So berichten Mas'ûdî (Prairies d'or II, 406) und Kazzwîni (I, 41), dass die Bewohner Syriens am ersten Tag des Januar

(كانون الثاني) das Fest der قلندرס feiern, und zwar werden —

namentlich in Antiochien, wie Kazzwîni bemerkt — grosse Feuer angezündet zur Feier dieses Tages. Kalendae hiessen — nach Du Cange s. v. — die supersticiosae laetitiae, die in Nachahmung heidnischer Gebräuche von den Christen an den Kalenden des Januar gefeiert wurden, wie denn auch von einem Concil die Feier der *Kalándia* und der *Βρονιάδια* als Nachahmung heidnischer Feste verboten werden (Jablonski opp. ed. Te Water III, 358. A. Maury, la magie et l'astrologie p. 144). Später wurde diese Benennung auf das in dieselbe Zeit fallende Weihnachtsfest übertragen, so im französischen Calende (Littré s. v. Pain de Calende bei Liebrecht zu Gervasius p. 232). Weihnachtszeit — sagt Grimm (D. Mythol. p. 594) — hiess Chalendes, prov. calendas (Raynouard I, 292), weil Neujahr auf den 25. December begann.“ Grimm führt gleichzeitig das niederd. Kaland an, das Fest und Schmaus bezeichnet; ein Zeitwort caländern, d. h. zechen wird auch von Frisch (W. B. I, 162) angeführt.

Saturnus, von welchem Preller (Röm. Mythol. 413) mit Bezug auf die Saturnalien sagt, er sei um diese Zeit recht eigentlich der Gott der Tiefe, nach welchem Latium das Land des verborgenen Gottes hiess, erinnert unwillkürlich an סטר und סטר. In der That sagt auch Pococke (Spec. hist. Arab. p. 103) mit Bezug auf die Erklärung des Namens ساطرون als eines syrischen Wortes: „Saturni

autem latentis indicium est Latii nomen, et סטרנו Satrono forma est Syris non inusitata“. Und so liegt der Gedanke nahe, dass man bei dem Worte סטר נורא, das der babylonische Talmud hat, an das Verborgensein des Lichtes gedacht habe (סטר, נורא). Es ist überhaupt fraglich, ob סטרנורא eine entstellte Form ist, und

ob nicht vielleicht in der Volkssprache ein ganz ähnlich lautendes Wort, nämlich Saturnaria, im Gebrauch war. Die Endungen als und aris sind, wie Max Müller (Lectures on the science of language, II. Series, lect. 4, p. 184 der americanischen Ausgabe) mit Bezugnahme auf Pott (Etymol. Forschungen 1. Ausg. II, 97) bemerkt, durchaus identisch, und nur euphonische Rücksichten entscheiden bei der Wahl der einen oder der anderen Form. — Nun aber ist Enphonismus immerhin etwas Subjectives, und so lässt es sich denken, dass man in der Volkssprache vielleicht lieber Saturnaria gesagt habe als Saturnalia <sup>78</sup>).

Jedenfalls werden die Saturnalien sowohl als auch die Kalenden des Januar in dieser Talmudstelle als Solstitialfeste betrachtet, was sie, allem Anschein nach, auch wirklich waren. Der erste Januar war bei den Römern, wie Creuzer sagt (Symbolik und Myth. IV, 757), der Tag, an dem der Sieg gefeiert ward, den Jupiter über Briareus, die Sonnenkraft über den Winter, davon getragen, der Consul brachte ein Opfer dar zu Ehren des Gottes, der den winterlichen Kampf überstanden und nun als Sieger die neue Bahn beginnt (das. III, 617) <sup>79</sup>). Preller vermuthet (Röm. Mythol. p. 159), dass das alte, dem Janus zu Ehren am 9. Januar dargebrachte Opfer Bezug auf die Jahreszeit hatte, da die Tage anfangen länger zu werden, das uranfängliche Licht der Sonne zur Erde zurückzukehren. Ueberhaupt war Janus ein Licht- und Sonnengott (Böttiger Ideen zur Kunst-Mythologie I, 247 ff. Preller p. 149 ff., Creuzer III, 592, Welcker Aesch. Trilogie p. 128, Pott, Etym. Forsch. 1. Ausg. I, 99) — die Erklärung des Wortes Jannus ab eundo ist analog der Ableitung des Wortes Sonne von sinnan = gehen bei Grimm (D. Gramm. III, 351, II, 35) wie nach Fleischer — zu Levy's W. B. II, 579 a — die Sonne als grösster Wandelstern den Namen שמשא führt. Ebenso waren die Saturnalien nach Buttmann (Mythologus II, 55; Abhdlg. d. berl. Akad. 1814 p. 167) mit dem Julfeste identisch, Solstitialfeste zur Feier der neugebornen Sonne (Creuzer IV, 764), wie auch Preller (p. 413) einzelne Ceremonien, die während der Saturnalien stattfanden, mit der Nähe der Sonnenwende und des kürzesten Tages in Verbindung bringt; nach der Ansicht Lassen's (I. A. K. I, 899 2. A.) ist Saturnus aus Savitar zusammengezogen und bezeichnet demnach den Sonnengott.

Ein nachtalmudischer Autor, R. Jomtov <sup>b</sup>. Abraham (abbrevirt ריטבא) genannt, der zu dem Tr. Abodah Zarah sog. Novellen (דורשים) geschrieben, findet diese Stelle höchst seltsam — zunächst deshalb, weil sie im Widerspruch stehe mit anderen hagadischen Stellen, in denen Adam — אדם הראשון, wie er im Talmud stets genannt wird — nicht nur als der erste Mensch, sondern auch — adjectivisch — als der Erste aller Menschen dargestellt wird, alle Spätgebornen an körperlichen wie an geistigen Eigenschaften weit überragend <sup>80</sup>). In der That hat diese Stelle etwas an die Urzeit erinnerndes. Sie ist wie ein Klang aus jener Zeit, in welcher, wie



Max Müller sagt (Oxford Essays 1856 p. 58. Chips I, 94. Essays Uebers. II, 84), der Mensch, einem verlornen Kinde gleich, mit athemloser Spannung das Auge gen Osten wandte und angstvoll fragte: Wird die Sonne aufgehen? Wird die Morgenröthe zurückkehren? — eine Anschauung, wie sie heutigen Tages nur noch zuweilen bei Naturkindern vorkommt, wie z. B. bei jenem Hirtenmädchen in Südfrankreich, von welchem Arago erzählt, dass es während einer Sonnenfinsterniss ganz traurig geworden sei, dann aber der wieder erschienenen Sonne froh die Hände entgegengestreckt habe, mit dem Ausrufe: O beou Soleou!

Die Vorstellung, dass man ein Mal ängstlich besorgt gewesen, ob auch die Sonne wiederkehren werde, scheint übrigens auch eine römische Sage gewesen zu sein, auf die sich die Stelle des Lucrez (V, 975 ed. Bernays) bezieht:

A parvis quod enim consuerant cernere semper  
Alterno tenebras et lucem tempore gigni,  
Non erat ut fieri posset mirarier umquam  
Nec diffidere, ne terras aeterna teneret  
Nox in perpetuum detracto lumine solis.

Derselbe ängstliche Zweifel, aber mit Bezug auf den Sonnenuntergang, findet sich auch in anderen halachisch-hagadischen Stellen, die mit den angeführten Variationen eines und desselben Grundgedankens sind, und wenn auch in Einzelheiten divergirend doch im Ganzen übereinstimmen.

Als Grund dafür, dass beim Ausgange des Sabbath eine Benediction über Feuer und Licht gesprochen wird, wird erzählt (T. Jerus. Berachoth VIII, 6. T. bab. Pesachim 54a. Beresch. R. sect. 11 und 12. Jalkut Ps. § 888): Das am ersten Schöpfungstage erschaffene Licht leuchtete von Adams Schöpfung — am sechsten Tage — an 36 Stunden hindurch, 12 Stunden am 6. Tage und 24 Stunden am Sabbath. Bei diesem ununterbrochenen Lichte war die ganze Schöpfung voll Sang (mit Bezug auf Hiob 37, 3). Mit dem Ausgang des Sabbath ward aber das Dunkel dichter und dichter. Da fürchtete sich Adam und er sprach: Sollte er, von dem gesagt wurde וְאָחֵרָהּ רִשְׁוֹנִי עָקֵב, sollte er kommen mich anzugreifen? Was that der Allmächtige? Er liess Adam zwei Steine finden (וּמָן לִי, bescherte ihm), er schlug sie gegeneinander, es sprang Feuer heraus, und er sprach den Segensspruch, den lobpreisend, der die Lichter des Feuers (מֵאוּרֵי הָאֵשׁ) geschaffen (unter Anführung von Ps. 139, 11). Im babylon. Talmud wird gesagt, Gott habe dem Adam Einsicht verliehen, wie sie die Himmlischen besitzen (רִעֵה מֵעֵין דִּיגִמְאָה שֶׁל מַעְלָה) und er habe zwei Steine aneinandergeschlagen, bis Feuer heraussprang. Darum — heisst es weiter — sagen wir beim Ausgang des Sabbath den Segensspruch über die Schöpfung des leuchtenden Feuers (בִּוְרֵא מֵאוּרֵי הָאֵשׁ), und zwar ist diese Benediction nur über ein solches Licht (Feuer)

auszusprechen, das aus Hölzern oder Steinen frisch erzeugt — nicht angezündet — worden.

In den Pirke R. Eliezer (c. 20) ist die Darstellung etwas verschieden. Den ersten Sabbath — wird erzählt — feierte Gott in der Höhe und auf Erden feierte ihn Adam. Der Sabbath beschützte ihn gegen alles Böse und tröstete ihn über alle Kummerniss. Als aber die Dämmerung hereinbrach, ward Adam bange; er fürchtete die Wiederkehr der Schlange. Da sandte Gott ihm eine Feuersäule, ihm zu leuchten und vor dem Bösen Schutz zu gewähren, und als er sie sah, freute er sich und sprach: Jetzt weiss ich, dass Gott mit mir ist! Und er streckte die Hände gegen die Feuersäule aus, und pries Gott, den Schöpfer des leuchtenden Feuers (בִּירוֹת מֵאֵשׁ וְיָאֵשׁ).

Eine auffallende Aehnlichkeit haben diese Darstellungen mit der Erzählung in Firdusi's Schahnameh (ed. Mohl I, 38), wie Hoscheg gegen die Schlange, welche die Welt verbrennen will, einen Stein schleudert, wie aus dem Zusammenprallen dieses Steines mit einem andren Funken entspringen, und Hoscheg den Schöpfer preist, der ihm den Funken gegeben, und anordnet, dass man gegen das Feuer sich wendend sage: Das ist der von Gott uns gegebene Funken. Dass sie ferner in der darauffolgenden Nacht ein berghohes Feuer angezündet und ein Fest gefeiert, das *سده* genannt und noch jetzt zur Erinnerung an jenes Ereigniss gefeiert wird.

Das ist also dasselbe Fest das unter dem Namen *سدق* von Abulfidâ (Hist. anteisl. p. 152) und als *السّدق الجديد* und *عيد نوسده* von Kazwîni (I, ۸۳) erwähnt wird.

Hyde fährt (De vet. rel. Pers. p. 256) die verschiedenen Sagen über den Ursprung dieses Sadahfestes an und bemerkt schliesslich, es sei wohl ein Solstitialfest gewesen, um die Freude über das Längerwerden der Tage auszudrücken, und dass wohl aus demselben Grunde die Twelve Nights in England mit Freudenfeuern gefeiert werden. In der That lässt sich aber die Vergleichung noch viel weiter ausdehnen. So bemerkt Preller (Röm. Myth. p. 415) mit Bezug auf die Saturnalien, dass der Gebrauch der Lichter oder des Feuers um die Weihnachtszeit, d. h. um die Zeit des kürzesten Tages, gewiss nichts Anderes als Freude und die Erneuerung des Lichts bedeuten solle. Mit Bezug auf das germanische Alterthum sagt Mannhardt (Die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 140. German. Myth. p. 469, 520): „In der letzten Woche vor dem Wintersolstitium, wenn immer dunkler die Nacht hereinbrach . . . und die Erde zu begraben dachte, dachte man sich das Lichtreich der Seligen geschlossen . . . Am 21. und 22. December begann ein Fest dem Freyr, Herrn des Lichtlandes . . . Dann öffnete sich der Himmel, in welchem Wödan mit seinem Heere schläft . . . Auf den Bergen loderten heilige Feuer . . . Die Christ-

nacht ist an die Stelle der alten Wintersonnenwende getreten<sup>81</sup>). Andererseits hat Jablonski nachgewiesen (Opp. ed. Te Water, III, 320 ff.), dass erst im 4. Jahrhundert das Weihnachtsfest auf den 25. December verlegt ward, nämlich auf den von den Römern unter grossem Volksjubil gefeierten Dies natalis Solis, und es liegt wohl eine ähnliche Parallele zu Grunde wenn v. Böhlen sagt: Der vorzoroastrische Mithradienst . . . feierte die Geburt des Sonnenkindes am Wintersolstitium, den 24. December (Das alte Indien I, 140) — eine Parallele, die übrigens von Dupuis (Origine de tous les cultes III, 45 ff. 82 ff.) noch viel weiter geführt wird.

Wenn in der Hagada dem Adam — also gleichsam dem Menschen überhaupt — die Feier der Solstitiafeste zugeschrieben wird, so liegt dem eine Wahrheit zu Grunde. Denn universell wie das Sonnenlicht sind auch die Sonnenwendfeste. Wenn an trüben Wintertagen das Sonnenlicht immer schwächer und die Tage immer kürzer werden, ist es in der That als klage die ganze Schöpfung um den hingegangenen Adonis und das Alisque et idem nasceris, mit dem Horaz den Sonnengott begrüsst, ist insofern wahr, als es der alte Sonnengott ist, dessen Sieg über die Mächte der Finsterniss bei der Sonnenwende gefeiert wird<sup>82</sup>).

Mit Bezug auf das jüdische Fest der Tempelweihe sagt Ewald (Gesch. d. Volkes Israel 2. Ausg. IV, 357 N.): „Dass man besonders auch Lichter an ihm anzündete und es selbst das Fest der Lichter *ṭā qōṭa* nannte, wie Jos. arch. 12, 7, 7 erwähnt, weist deutlich auf seinen weltlichen und daher dauerndsten Grund zurück, wonach es ja auch in der Christenheit zu dem bekannten grossen Feste endlich umgebildet ist. Ursprünglich war es das Fest der Sonnenwende . . .“ Die auch von Ewald erwähnte Darstellung des Ursprunges in Megillath Antiochos (zu Ende) hat jedenfalls etwas Schwankendes. Im Talmud (Sabb. 21 b) wird dieses Wunder — im Gegensatz zu anderen ähnlichen Ereignissen — nur flüchtig erwähnt (wofür zwar Geiger Urschrift p. 203 einen besonderen Grund angibt); abgesehen davon, dass bei Abulfidâ (Histor. anteis.

p. 160) der Ursprung dieses عيد الحنكة das, wie auch bei Makrizi in der von Ewald angeführten Stelle, mit التنظيف erklärt wird, in ganz eigenthümlicher, an die Geschichte der Judith anklingender Weise erzählt wird, so wird in Megillath Taanith (cap. 9 unter Kislev) als Ursprung dieser Feier auch angeführt, dass man bei der Wiedereinweihung des Tempels genöthigt gewesen sei, zum Anzünden der Lichter sich eiserner, mit Holz belegter Spiesse — 7 an der Zahl — zu bedienen. Man kann also um so eher annehmen, dass der Grund, warum der Sieg der Makkabäer mit angezündeten Lichtern gefeiert wird, derselbe ist, warum auch das Epiphanienfest — mit dem man auch sonst schon das Chanukkafest in Verbindung gebracht hat (Creaser IV, 744) — mit Freudenfeuern gefeiert ward; das Epiphanienfest (neugr. *qōṭa*) war ursprüng-

lich ein Sonnenfest (A. Maury, *la magie et l'astrol.* p. 165), und wie bei allen Solstitialfesten Feuer und Licht eine hervorragende Rolle spielen, so wurde das auch hier mit berücksichtigt. Ein solches Fest war vielleicht auch das Lampenfest zu Sais, das De Wette (Hebr. jüd. Archäol. § 241) und Winer (s. v. Kirchweihfest) als Parallele anführen. Der Monat Thebeth, dessen erste Tage noch der Chanukkafeier angehören, entspricht dem ägyptischen Tybi (Ges. thes. s. v. תיבתי), in welchem das Osirisfest gefeiert ward (Jablonski opp. III, 361. Voc. Aeg. I, 352). Eine Bezugnahme auf die Jahreszeit liegt wohl auch in dem — auch von Abulfidâ erwähnten — Gebrauch, die Lichter in arithmetischer Progression anzuzünden (was zwar im Talmud als Controverse zwischen Hillel und Schammai dargestellt wird), denn mit der Sonnenwende ist auch das Tageslicht im Zunehmen<sup>83</sup>).

In Verbindung mit den Solstitialfesten kommt auch oft — wie aus A. Kuhns Schrift zu ersehen — die solenne Feuererzeugung vor, die religiöse Erneuerung des Feuers. In den verschiedenen hagadischen Darstellungen wird an dieselbe Erscheinung die Einsetzung der Solstitialfeste so wie die Feuererzeugung geknüpft, und beide werden auf Adam zurückgeführt. Diese Hagada gilt aber, merkwürdiger Weise, zugleich als Grund und Ursprung des halachischen Brauches, jeden Sabbathabend das Feuer oder Licht neu zu erzeugen, und Gott als dem Geber desselben zu danken. Um an den himmlischen Ursprung zu erinnern, soll es wie das erste Feuer — nicht angezündet, sondern neu hervorgebracht werden. Das ist denn durchaus analog der Erzeugung des heiligen Feuers bei Griechen, Römern, Germanen und den Ureinwohnern von America (Hartung Rel. d. Römer II, 115. Preller Röm. Mythol. p. 542. Grimm D. M. p. 575 ff. A. Kuhn p. 40 ff. Ewald, Alterthümer 2. Ausg. p. 31 N. Lazar Geiger, Die Entdeckung des Feuers, Vorträge p. 96). Derselbe Gedanke des Ursprünglichen und der Naturheiligkeit liegt auch zu Grunde, wenn das im Pentateuch erwähnte Reinigungswasser stets lebendiges Wasser — מֵי חַיִּים — sein muss, wie denn in der That auch Grimm (D. M. p. 569) das frisch geschöpfte Heilwasser mit dem „wildes Feuer“ und Preller (Röm. Mythol. p. 542) das Feuer der Vesta mit dem zum Culte der Vesta gebrauchten Wasser in Parallele bringt.

Obschon die Erzeugung des Feuers aus Holz in mehreren halachischen Stellen vorkommt (z. B. Bezah 32 b), sind es in dieser Hagada Steine (אבנים, רצפים), denen Adam Feuer entlockt. Jedenfalls hat der aus dem Stein plötzlich hervorspringende Funke mehr Wunderbares, als wenn in Folge längerer Reibung das Holz allmählig in Brand geräth. Auch die Römer kannten beide Arten der Feuergewinnung (Seneca quaest. nat. II, 22. Plinius XVI, 77. II, 111), dennoch ist es bei Virgil (Georg. I, 135) der Sillex, dem das erste Feuer entlockt wird. Im Kiesel — bemerkt J. H. Voss z. St. — schlummerte der Same des Feuers, besonders im

lebendigen Feuerstein, im Pyrites — quos vivos appellamus, wie Plinius sich ausdrückt (36, 30). Auch in der Erzählung von Hosheng ist es das im Stein verborgene Feuer, das durch den Zusammenstoß mit dem andern Stein geweckt wird und heraus-springt<sup>84</sup>) (بسنک اندر آتش ازو شد پدید). Bemerkenswerth

ist, dass bei Plinius (VII, 57) Pyrodes, Sohn des Cilex, als derjenige genannt wird, der die Erzeugung des Feuers aus dem Silex erfunden — oder entdeckt — habe, während Prometheus das Aufbewahren mittelst der Ferula erfand. Diese Namen, die, ähnlich wie der gleichzeitig genannte Buzyges, deutlich an *Πῦρ* und Silex anklingen, erinnern lebhaft an *Φῶς*, *Πῦρ* und *Φλόξ*, wie bei Sanchuniathon (ed. Orelli p. 16) die Erfinder der Feuererzeugung, aber durch Hölzer, genannt werden. Diese Eigenschaft des Silex als Feuerstein war wohl auch der Grund, dass er Symbol des Blitzes, sogar Jupiter's selbst, war (Hartung Rel. d. Römer II, 10. Grimm D. M. 1171). Ähnlich berichtet Brinton (The myths of the new world p. 146. 151 ff.) von den Eingebornen America's, dass der dem Kieselstein entspringende Funke als Beweis für dessen himmlischen Ursprung angesehen wird, und dass bei den Quiché's der Gott Tohil, der das Feuer verliehen, in Gestalt eines Flintsteins dargestellt wird; von einem roth angestrichenen Donnersteine leiten die Dacotas den Ursprung ihrer Race ab, zugleich mit Bezug auf die, auch sonst vorkommende Identificirung des Feuers mit der Erzeugung und dem Leben des Menschen, wie denn der mexicanische Feuergott zugleich als Liebesgott betrachtet wird.

Eine ähnliche Vorstellung liegt nun wohl auch dem Gebrauch der Lappländer zu Grunde, bei der Trauung eines Brautpaares aus Stein und Stahl Feuer zu schlagen (Mone, Gesch. d. Heidenthums im nördl. Europa I, 38). Auch in den Asiat. Researches (II, 60) wird von der indischen Secte der Sagnicas berichtet, dass sie beim Beginn einer priesterlichen Laufbahn mit Hölzern aus dem Semi genannten harten Holze ein Feuer entzünden, das während des ganzen Lebens unterhalten und bei Hochzeits- und anderen Ceremonien so wie bei der Verbrennung der Todten gebraucht wird. Mit dem Holze Semi ist ohne Zweifel Çami gemeint, nach Wilson (824 b, 830 a, 830 b) eine zu verschiedenen Ceremonien gebrauchte Acacien- oder Mimosenart, von welcher ein Brahmane so wie auch Agni Çamigarbha (Kuhn l. c. p. 72) genannt wird. Hier wird das Feuer nun durch Hölzer erzeugt, wie denn auch Purúravas als derjenige genannt wird, der zuerst aus den Typen des Feuers, Acvatha und Çami, durch Reibung Feuer hervorbrachte (Wilson, The Vishnu-Purana p. 396). Von Feuersteinen ist nirgends die Rede. In der That wird es von Emile Burnouf (Essai sur le Véda p. 351) als interessante Eigenthümlichkeit hervorgehoben, dass im Rig-Veda nirgends die Feuererzeugung aus Stahl und Stein, sondern stets nur die aus den beiden Hölzern erwähnt wird, woran die Bemerkung

geknüpft wird, dass diese Entstehung, Zu- und Abnahme der Flamme grosse Aehnlichkeit mit dem menschlichen Lebensprocesse habe. Von den Chinesen berichtet Martini (Sinic. hist. Decas prima p. 19 Ausg. in 8°), dass Kaiser Sui als derjenige gilt, der zuerst durch die Reibung zweier Hölzer Feuer erzeugte, und dass die Chinesen, zur Erinnerung hieran, noch jetzt auf diese Weise Feuer erzeugen, obschon ihnen die andere Art der Feuererzeugung nicht unbekannt ist. Dasselbe wird auch von Grimm (D. Myth. p. 1220), nach Kanne, erwähnt, wie zugleich auch die arabische Benennung der beiden Holzarten *عفار* und *مرج*. Diesen beiden entsprechen die Benennungen *زند* und *زندة* für das obere und untere der beiden Hölzer (E. W. Lane s. v. *زند*), die nicht nur in vielen Sprichwörtern vorkommen (Lane l. c. Freytag Arabb. Prov. I, 585. III, 30), sondern sich auch, in der übertragenen Bedeutung, im mittelalterlichen Focilia, Radius und Ulna des Armes, lange erhalten haben (Th. Hunt The antiq. eleg. utilit. L. arab. p. 42). Im Korân (Sur. 36, 80. 56, 71) wird es hervorgehoben, dass Gott aus dem grünen Holze — *من الشجر الأخضر* — Feuer hervorkommen lässt. Bemerkenswerth aber ist, dass während persisch *پازند* und *زند* dem arab. *زندة* und *زند* entsprechen, *زند* auch die Bezeichnung des zum Feuerschlagen gebrauchten Stahls ist. So gehen Stahl und Stein und das Hölzerpaar als Feuererzeuger neben einander her, während im modernen Culturleben der primitive Stahl und Stein erst in der jüngsten Zeit durch das, allerdings wesentlich verschiedene, Reibholz verdrängt wurde.

In der Hagada ist es einerseits das Sonnenlicht, andererseits das Feuer, die den erfreulichen Gegensatz zu den Dämonen der Finsterniss bilden, und so wird in dem betreffenden Segensspruche Gott als der Schöpfer der Lichter des Feuers oder des leuchtenden Feuers (*מאורי האש*) gepriesen. Es ist ein Anklang an die altpersische Vorstellung von den Daévas, dass zur Zeit des Sadah-festes der Winter aus der Hölle in die Welt komme, welche Volkssage von Kāzwini (I, 4f) und von Hyde (Hist. vet. rel. Pers. p. 256 ed. 1700) erwähnt wird. Wenn das bei Chardin (II, 259) und Richardson (Dict. s. v. *ماء*) dahin modificirt erscheint, dass man mit den Feuern dem Teufel die Hölle heiss machen, d. h. ihn zurücktreiben wolle, so ist das ein volkstümlicher, allerdings etwas frostiger Witz. Es liegt dem dieselbe Vorstellung zu Grunde, die auch sonst vielfach wiederkehrt. „Der emporlodende Glanz des Feuers verscheucht die bösen Geister der Finsterniss, Agni ist ein Bringer des Lichts, der die Rakshasa vertreibt; die Arya sahen dankbar empor zum Lichte der Morgenröthe, sie dankten dem Feuer, das die Nacht erhellt, Thiere und böse Geister ferne

hält“ sagt Duncker mit Bezug auf die indische und iranische Feuerverehrung (Gesch. d. Alterth. 2. Ausg. II, 24. 353. 3. Ausg. II, 20, 26, 432). So wird denn auch dem Teufel seine Kraft geraubt, wenn man zwei Hölzer so lange reibt, bis Feuer herauskommt (Grimm D. M. p. 573); und bei Saxo Grammaticus (l. VIII p. 254 bei Wolf Beiträge II, 376) heisst es: *Extusum silicibus ignem, opportunum contra daemones tutamentum, in aditu jussit accendi.*

Wenn in den Clementinen und auch in anderen orientalischen Theosophien, wie Neander sagt (Genet. Entwicklung d. gnost. Syst. p. 325. 419), das Feuer im Gegensatz zum himmlischen Lichte, als das Wesen der bösen Geister und als das Medium aller Täuschungskünste dargestellt wird, so ist das jedenfalls eine vereinzelt dastehende Ansicht, die vielleicht aus der Vorliebe für die Syzygien (Clem. hom. III, 22, ed. Schwegler p. 95) hervorgegangen, vielleicht auch in Zusammenhang steht mit der zerstörenden Kraft des Feuers,

auch des himmlischen — آتش آسمان (Ges. thes. s. v. שם) — oder dem Feuer κατ' ἐξοχήν — النار — dem höllischen Feuer. Vielleicht

auch liegt der Gedanke „Quod nascitur opus Dei est, quod fingitur est Diaboli negotium“ (Tertull. de cultu fem. c. 4. Clemens Al. Paed. III, 2) insofern zu Grunde, als alle Künste der täuschenden Verschönerung erst durch das Feuer ermöglicht wurden. Sonst aber gelten Feuer und Licht als identisch oder als in inniger Wechselbeziehung stehend. So wie Ush — wovon nach Bopp (gloss. 59b) Ushas und Aurora gebildet sind — sowohl urere als lucere bedeutet, so zeigt sich derselbe Begriffsübergang in نور, نار, نهار,

אור, אור, אור. So nennt denn auch Gélaleddin Râmi (ed. Rosenzweig p. 78) Gott den Herrn des Feuers und des Lichts (خداوند)

(نور و نار), und so ist bei Kāzwini (I, 8) Ardibehesch der Engel des Feuers und des Lichts (ملک النار والنور). Wie das Licht

verehrt wird, wird auch das Feuer verehrt, und namentlich das Opferfeuer ist der Bote der Menschen zu den Göttern, wie das Feuer im Strahl des Blitzes und der Sonne ein Bote der Götter ist (Rapp in Z. D. M. G. XIX, 73. Duncker 2. Ausg. II, 25. 3. A. II, 27. Lazar Geiger l. c. p. 101 ff.); wie mit Bezug hierauf auch Ewald (Alterth. p. 31) bemerkt, dass das Feuer mit seinem wunderbaren Wesen das beste Mittel zu sein schien, die irdische Gabe zum Himmel zu geleiten.

Auch Porphyrius (De Abstin. II c. 5, c. 36 p. 108 und 168 ed. Rhoer) führt als Grund des Opferfeuers an, dass das Feuer gleicher Art (συγγενές) mit den Himmelskörpern sei, wie auch Plutarch (Quaest. Rom. c. 75 p. 282 A. Quaest. Symp. VII, 4 p. 702 D) die Verwandtschaft des irdischen mit dem unsterblichen Feuer als muthmasslichen Grund für die römische Sitte, kein Licht

auszulöschen, anführt — was auch in der That der wahre Grund gewesen zu sein scheint. Auch die Scheu der alten Perser vor dem Ausblasen des Feuers (Rapp Ztschr. I. c.), und sogar vor dem Entünden desselben durch Anfachen (Muradgæa d'Ohsson, Rink's Uebers. p. 56) hat sich auch heute noch insofern erhalten, als die Parsen kein Licht ausblasen (Duncker II, 354. 2. A. 484. 3. A. Max Müller Essays Uebers. I, 152. Spiegel, Eranische Alterthumskunde I, 339). Aus derselben altpersischen Anschauung ist es auch herzuleiten, wenn im Pend-Nâmeh (ed. De Sacy p. III; ed. Calcutta p. I.) unter den Haus- und Lebensregeln auch die ist, kein Licht auszublasen. Auch in dem Sammelwerke כל בר wird es als Sünde bezeichnet, ein Licht mit dem Munde auszublasen (ed. Venet. p. 136. Cap. 118). In Zingerle's Sitten und Bräuchen des Tyroler Volkes (p. 38) heisst es: Es ist eine Sünde, in das Feuer zu spucken, und wenn man des Nachts in den Spiegel sieht, so schaut der Teufel heraus. Letzteres entspricht nun der ebenfalls im Pend-Nâmeh (I. c.) gegebenen Lehre, bei Nacht nicht in den Spiegel zu sehen, wie andererseits das Verbot, Vater und Mutter bei ihren Namen zu nennen, auch im Talmud vorkommt (Kidduschin 81b).

Auch manche der mit den Solstitialfesten in Verbindung stehenden Anschauungen haben sich aus dem Heidenthum auch jetzt noch bei den Pagani, d. h. den Landbewohnern, erhalten. Abgesehen von der Stabilität und der starren Anhänglichkeit an das Alte tritt bei diesen Pagani auch noch der Umstand hinzu, dass sie dem Naturleben näher stehen als der Städter. So hat sich denn auch der Drache der alten Mythe in der Sage erhalten, dass zur Zeit der Sommersonnenwende ein Drache die Brunnen vergifte — wenn er nicht durch die Juden ersetzt wurde, wie J. W. Wolf hinzusetzt, mit Bezug darauf, dass man zuweilen auch den Juden die Brunnenvergiftung zuschrieb (J. W. Wolf, Beiträge zur Deutschen Mythol. I, 387. Schwartz Ursprung d. Mythol. p. 52. 74. Kuhn Herabholg. d. F. p. 52). Die Besiegung der Dämonen durch Mithras und Indra hat sich in der Vorstellung erhalten, dass sowohl das Johannisfeuer als auch das in aller Zeit der Sonne geheiligte Hieracium die Teufel vertreibe, wie letzteres denn auch, ausser dem Namen Johanniskraut, auch Fuga Daemonum und Jagetenfel genannt wird (Maury p. 165. Ad. Wuttke p. 100. Kuhn Westf. Sagen II, 29). Die Vorstellung von der Vergiftung der Brunnen durch einen Drachen hat sich — wie gewöhnlich etwas modificirt — auch in einem Aberglauben erhalten, den man schon oft als einen specifisch jüdischen bezeichnet hat, dass nämlich zu Anfang einer jeden Jahreszeit — חקסרה — ein giftiger Tropfen oder ein Blutstropfen herabfalle und die Brunnen vergifte (Wolf Bibl. Hebr. III. p. 908 No. 1810. M. Brück Rabbinische Ceremonialgebräuche p. 40 ff.). Dass dieser erst in sehr später Zeit vorkommende Glaube nicht jüdischen Ursprungs ist, vielmehr mit den erwähnten Vorstellungen zusammenhängt, zeigt sich namentlich auch darin, dass



zum Schutz gegen den giftigen Tropfen ein Stück Eisen in's Wasser gelegt wird. Als Grund wird angegeben, weil ברזל die Initialen der Namen Bilha, Rachel, Silpah, Leah enthalte; der wahre — nur vergessene — Grund ist aber ohne Zweifel der, dass Stahl und Eisen dämonischen Einflüssen gegenüber abwehrende Kraft besitzt (Grimm D. Myth. p. 465. 1057. Liebrecht zu Gervasius p. 101. Wuttke p. 92), eine Vorstellung, die auch dem oben angeführten

חדיד یا میشم zu Grunde liegt. Auch manche der in der

1. Ausgabe von Grimm's Deutscher Mythologie (p. XXIX ff.) angeführten abergläubischen Vorstellungen haben, in später Zeit, Aufnahme in jüdischen Kreisen gefunden<sup>85</sup>); in die Kategorie dieser Entlehnungen gehört nun auch der Tekufatropfen.

Vielleicht auch steht dieser Tropfen in Zusammenhang mit dem was Sonnini (Voyage dans la haute et basse Egypte T. II c. 22) von den Kopten berichtet, dass sie nämlich vom 17. Juni „alten Stils“ angefangen (notre ancien mois de Juin — das Buch datirt vom 7. Jahr der Republik), 40 Tage lang kein Nilwasser trinken. An diesem Tage, der auch der Tag des h. Michael ist, lässt nämlich der Erzengel Michael einen Tropfen in den Nil fallen, der ihn steigen macht; das Wasser wird alsdann für schädlich gehalten. Bei E. W. Lane (Manners and customs II, 254) heisst von diesem Tropfen die Nacht des 17. Juni ليلة النقطة, nach Berggren — s. v. Nil — heisst die mit dem 19. Juni anfangende Jahreszeit des steigenden Nil نقطة. In der von Liebrecht zu Gervasius (p. 57) angeführten Stelle ist der Johannistag der Tag der Nuḳṭah; mit dieser نقطة ist nun vielleicht der Tropfen der חקודא verwandt<sup>86</sup>).

Zu den Berührungspunkten zwischen den um die Prometheus-sage sich gruppierenden Vorstellungen und einzelnen Talmudstellen gehört auch das Drehen eines Keils im Sonnenrade, was, mit Bezug auf eine Stelle in Sachs' Beiträgen (I, 50), von Lazarus mit den entsprechenden Stellen bei A. Kuhn verglichen wird (Zeitschr. für Völkerpsychologie II, 127). Dass die Sonne am Himmel säge (כסר), kommt auch im jerus. Talmud (Berachoth I, 1) und im Midr. Samuel (sect. 9) vor; an letzterer Stelle wird die Sonne mit einer Säge verglichen — כמסר, also ähnlich der von Sachs (II, 193) gegebenen Berichtigung כמסור.

Ein anderes oft mit der Sonne in Verbindung gebrachtes Wort ist כרוק. Mit Bezug auf das Ps. 19, 5 erwähnte Zeit der Sonne wird gesagt: Die Sonnenscheibe hat einen Narthex — כלגל דמרי — יש לו כרוק (Ber. R. s. 6. Midr. Kohel. 1, 6. Jalkut Maleachi § 593) und um es — mit Bezug auf Gen. 18, 1 — anschaulich zu machen, wie gross die Sonnenhitze damals war, oder — mit Bezug auf Maleachi 3, 19 — wie gross sie dereinst sein werde,

wird der Ausdruck gebraucht, Gott habe die Sonne aus ihrer Scheide — נרדק — herausgezogen, oder werde sie herausziehen (B. Mezia 86 b, Nedarim 8 b, Abodah Zarah 3-b). נרדק ist schwerlich *ναρθηκιον* (das überhaupt eine sehr specielle Bedeutung hat), wie es Buxtorf und Levy s. v. erklären; es ist vielmehr *ναρθηξ*, entsprechend der in der Volkssprache gewöhnlichen Vertauschung des Nominativs mit dem Casus obliquus, und wie neugriechisch die Ferula auch *ναρθηκας* und wie auf Cyprus die noch jetzt als Feuerzeug dienende Ferulstaude *ναρθηκα* genannt wird (Welcker Aesch. Trilogie p. 8). Das Wort נגל, das bei Maimonides (Hilch. Jesode ha-Thora III, 1), R. Jehuda Halevi (Kuzari II, 6), Gabirol (Keter Malchuth) und anderen Autoren dem arabischen *فلک* entspricht, wie denn auch zuweilen פלך in diesem Sinne vorkommt, hat im Talmud die Bedeutung Rad, Scheibe, und so entspräche נגל dem *ἡλίου κύκλος* und ähnlichen von Kuhn (p. 54 ff.) angeführten Ausdrücken. Der Narthex der Sonne erinnert unwillkürlich an den Narthex, der in der Prometheussage eine so grosse Rolle spielt — darauf beschränkt sich aber auch wahrscheinlich die ganze Aehnlichkeit; viel grösser aber ist die Analogie zwischen dem talmudischen Sonnenfutteral und dem Rohre (Tenbouché, wahrscheinlich *تنبک*, forma fundendi aurifabri oder *تنبک*, arca vel cista chirurgi), in welchem, nach der Vorstellung der Perser, Gott die Sonne eingeschlossen, und dessen Klappe, wenn die Menschen bestraft werden sollen, vom Engel Gabriel geschlossen wird, worauf Sonnenfinsterniss eintritt (Chardin Voyage en Perse VII, 31). Bei Sprenger (das Leben und die Lehre des Mohammad I, 111. II, 340) wird eine zu demselben Zwecke dienende Scheide des Mondes erwähnt, Sahur genannt. Sprenger hält dieses Sahur für nicht arabischen Ursprungs; vielleicht ist es identisch mit סהר in בית הסהר (Ges. Thes. s. v.), mit dem talmudischen סהר, Einfassung, Umbeugung und bezeichnet so das runde Gehäuse des Mondes (סהרא), ähnlich wie der den Körper bedeckende und schützende Schild סהרה genannt wird.

Jedenfalls scheint Aug. Stöber nicht Unrecht zu haben, wenn er sagt: (Wolf's Zeitschrift für deutsche Mythol. I, 400 N.). „Für vergleichende Mythologie gibt der Talmud eine reichere Ausbente, als sich's erwarten liesse“; nur ist allerdings das von ihm ausschliesslich benutzte Buch Eisenmenger's eine ebenso unlantere als unzureichende Quelle<sup>57</sup>).

### Anmerkungen.

1) Die beiden Formen אנדרה und דגדרה werden von El. Levita (Thischbi s. v.) insofern unterschieden, als er ersteres — wie De' Rossi — vom aramäischen נגד ableitet, mit Bezug auf den anziehenden Inhalt; דגדרה dagegen vom hebr. דגיר, נגד, erzählen und zwar mit Bezug auf die Erzählung des Auszugs aus Aegypten, die „Hagada“ κατ' ἐξοχήν (Buxtorf s. v. נגד p. 1295. Zanz G. V. p. 126) und das darauf bezogene דגיר (Exod. 13, 8). Die Ableitung vom aramäischen נגד, das dem hebr. נשך entspricht, lag um so näher, als die, auch von Buxtorf angeführte, Bezeichnung der Hagada als die Herzen anziehend (מזכיר את הלב) oft im Talmud vorkommt. Für die Bedeutung des Wortes דגדרה besonders charakteristisch ist der Synh. 99 b gebrauchte Ausdruck של דגדרה דרשי, schmähende oder spottende Hagada, die Art und Weise wie Menasseh spöttische Glossen über die ganz überflüssige und gleichgültige Kunde machte, dass Thimnah Lotan's Schwester war (Gen. 36, 22), während die rechte Hagada nachweist, dass in dieser anscheinend überflüssigen Genealogie eine moralische Nutzenanwendung enthalten ist.

2) Mit דלכדה vergleicht Aruch s. v. das ar. سيرة, welches Wort auch Gesenius (Thes. p. 353) nebst منهج, مذبح (מנהג) bezeichnet in jüd. Schriften vorherrschend religiöse Gebräuche) und anderen Ausdrücken als Analogie zu דרך anführt. Aehnlich ist auch der von W. v. Humboldt (Kawisprache I, 98) angeführte Gebrauch des Wortes ágama, von gam, gehen, wie auch in anderen daselbst erwähnten Ausdrücken eine Lehre mit einem Gang, den man vornimmt, verglichen wird. Auch dem lat. „Ritus“ liegt der Begriff „gehen“ zu Grunde, wie Benfey (Glossar zu Sáma-Veda 35 b) und vermuthungsweise Bopp (Gloss. 62 a) annehmen.

3) Die Vergleichung des Vitals mit der Seele — „Consonanten scheinen gleichsam den Leib, Vocale die Seele herzugeben“ sagt J. Grimm (D. Gramm. 3. A. I, 30); auch den griechischen Grammatikern war diese Vergleichung geläufig (Steinthal Gesch. d. Sprachwissenschaft bei d. Griechen und Römern p. 566 N.) — kommt mehrfach in jüdischen; sowohl grammatischen als kabbalistischen Schriften vor. Insbesondere führt R. Azaria De' Rossi (Meor Enajim p. 472 ed. Cassel) aus Sohar und Bahir Stellen an, in denen die Vocale zu den Buchstaben der Thora mit den Seelen in den Körpern der Menschen verglichen werden; dieselbe Vergleichung kommt auch im Ziuni vor (ed. Cremona p. 18 b).

4) Z. D. M. G. XXI, 595 N. 616 N. Im Jalkut Num. § 768 wird das דין Num. 23, 9 mit עז identificirt und zugleich das Allein stehen der Buchstaben ד ו נ im Alphabeth אנכדה angeführt. Andere Beispiele von der Erklärung des Wortes דין als עז werden in den Noten zu Buber's Ausgabe der Pesikta des R. Kahna (p. 158)

gegeben, darunter eine halachische Stelle, die auch von Buxtorf (s. v. דון p. 622) angeführt wird, nämlich die Deutung von אֲדָמָה (Lev. 20, 14) als Eine von ihnen (Synh. 76 b). Es ist überhaupt bemerkenswerth, dass der Talmud kein Wort hat, das dem biblischen לִזְנוֹ, dem arab. عَجَم, dem griech. βάρβαρος u. s. w. entspräche. לִזְנוֹ bezeichnet einfach den Ausländer, ohne verächtlichen Nebenbegriff, und auch sonst gibt sich die Achtung vor den anderen Sprachen vielfach kund. So wird die Verwandtschaft zwischen dem hebräischen und dem ägyptischen Pronomen zu dem Aussprache benutzt, dass das erste Wort des Dekalogs, אֱלֹהִים, ein ägyptisches gewesen sei (Pesikta ed. Buber p. 109), während anderswo (Sabbath 88 b) gesagt wird, die Zehngebote seien gleichzeitig in allen 70 Sprachen verkündet worden. So hat auch Moses die Thora in 70 Sprachen erklärt, und der Plural שְׁמוֹתָא (Gen. 2, 20) soll besagen, dass Adam die Thiere in allen 70 Sprachen benannte (M. Tanchuma zu Deut. 1, 5. Mischnah Sotah VII, 2). Ebenso wird der Name בְּלִשָּׁן auf Mordechai wegen seiner Kenntniss der 70 Sprachen bezogen (Zedner, Auswahl histor. Stücke p. 11, woselbst auf eine ähnliche Erklärung in Gesenius' Handwörterb. verwiesen wird), und dass auch Joseph alle 70 Sprachen verstand, wird sehr hübsch aus dem Verse (Ps. 81, 6) שָׁמַע לֹא יִדְבָּרֵי... קִדְרֵי בִירוֹסָה... hergeleitet, dessen erster und letzter Buchstabe ein צ (70) ist (Pesikta p. 34 und an anderen dort angeführten Stellen).

5) So wird z. B. יוֹם אֶחָד (Gen. 1, 5 — statt יוֹם אֶחָד), ἡμέρα μία bei den LXX — welche Eigenthümlichkeit auch von Philo (De mundi opif. p. 3) und Josephus (Ant. 1, 1) hervorgehoben wird — mit „Tag des Einen“ erklärt, d. h. Gottes, weil die Engel noch nicht erschaffen waren, oder „Tag der Einzelnen“ (יְהוָה), so in den Handschriften statt des sinnlosen יְהוָה in den gedruckten Ausgaben), weil am ersten Tage nur vereinzelte Dinge, Himmel, Erde, Licht erschaffen wurden. — צִבְאוֹת (Gen. 2, 1), das sonst nur in Verbindung mit שְׁמַיִם vorkommt, wird als Schönheit צְבִיּוֹן, צְבִי, gedeutet, wie es auch die LXX und Philo (leg. all. I, 43) als κόσμος auffassen. — Das ganz überflüssige בְּרִיחֵי (Gen. 6, 3) soll besagen, dass Noah nur in Vergleich mit seinen Zeitgenossen, oder auch, dass er trotz der Verderbtheit seiner Zeitgenossen fromm und gerecht war; erstere Erklärung gibt auch Philo (De Abr. II, 6) und Hieronymus in den Quaestiones hebr. — הִתְקַדְּרוּ (Gen. 27, 15 statt הִתְקַדְּרוּ) wird als Part. pass. aufgefasst und dahin gedeutet, dass Esau nach Nimrod's Jagdgewand Gelüste trug und um in dessen Besitz zu gelangen, den Nimrod tödtete. — נִיחָךְ (Ex. 18, 19 statt נִיחָמְךָ) soll besagen dass Jethro's Freude mit Schmerz (חֵרָה) über den Untergang der Aegypter gemischt war. Bei dem im Talmud vorherrschenden Streben nach gedrängter Kürze wird in der Regel auch hier der Notariconstyl angewandt und der Unterschied zwischen der gewöhnlichen und ungewöhnlichen Ausdrucksweise weiter nicht auseinandergesetzt.

6) Anknüpfend an die Namensänderung von Abram und Sarai heisst es (Rosch haschana 16b, Pesikta p. 191 und an anderen Stellen), dass ebenso, wie die Aenderung des Lebenswandels, so auch die Aenderung des Namens das über einen Menschen verhängte Schicksal ändere (zerreisse — nach der Vorstellung eines geschriebenen Urtheilspruches), was Maimonides (Mischneh Thora, H. Teschubah II, 4) damit erklärt, dass, wer einen andern Namen annimmt, damit zu erkennen gibt, dass er fortan ein Anderer sein wolle. Menasse b. Israel erwähnt (Conciliador II p. 154) mit Bezugnahme hierauf den Gebrauch, einem Schwererkrankten einen andern Namen — gewöhnlich den Namen חיים — beizulegen; an einer andern, von Zunz (Namen der Juden p. 51) angeführten Stelle (De termino vitae p. 108) werden auch die Namen Raphael und Joseph beigelegt. So wie חיים Leben, so drückt רפואה die Heilung und יסוד die Lebensverlängerung aus. Ähnlichkeit hiermit hat der von Grimm (D. Mythol. 1. Ausg. p. CXXIII No. 58), sowie der von Pott (Z. D. M. G. XXIV, 124) erwähnte Gebrauch. Auch Chardin (Voyage en Perse X, 92) erzählt von einem unglücklichen König, den man dadurch in einen andern Menschen verwandelte, dass man ihm den Namen Soliman gab.

7) So sagt auch Philo (II, 597) mit Bezug auf Moses, er, als der Erste unter den Propheten, sei ein *πολυώνυμος*, dem je nach den verschiedenen Seiten seines Wirkens verschiedene Epitheta beigelegt werden. Obschon nun einzelne Philonische Namendeutungen mit denen der Hagada übereinstimmen, so unterscheiden sie sich doch im Allgemeinen von letzteren darin, dass das Individuelle in allgemeine Abstraction verwandelt wird, wie denn Philo auch die Götternamen: Uranos, Poseidon, Demeter, Here, Hephaestos, Ares, Hermes, Pandora — dieselben, die auch von Plato etymologisch erklärt werden (Kratylos 396 B. 402 E. 404 B. C. 407 C. D. 408 A. Menexenos 238 B.) — verallgemeinernd als Appellativa deutet, nach der Weise der Stoiker, die mit Bezug auf Chaos (II, 490) auch namentlich erwähnt werden. Sowie übrigens die Philonischen Ideen sehr oft stillschweigend benützt werden, werden auch seine Namendeutungen, als wären es Uebersetzungen — was sie doch keineswegs sein sollten — gewissermassen als Ergänzung zur Uebersetzung der LXX unzählige Male angeführt und zu ähnlichen Erklärungen und weiteren Ausführungen benutzt. Philo's Erklärung des Namens רבֿל *Ἀβελ* mit *πενθῶν* (I, 447), oder vielmehr die Erklärung des Josephus (Ant. 1, 2) mit *πένθος* wird bei Hesychius geradezu als Erklärung des Wortes *Ἀβελ* angeführt und keineswegs ist darunter das רבֿל Gen. 50, 10 zu verstehen, wie in der Note z. St. bemerkt wird. Ebenso wird *Νῶς* mit *ἀνάνυσσις*, *Ἀβραμ* mit *περάτης ἡ πατὴρ μετέωρος* übersetzt, nur dass allerdings, wie Bentley sagt (Hesychius ed. Schmidt IV, 2. p. VII), alle diese Namensklärungen sich schon dadurch als spätere Zusätze zu erkennen geben, dass sie nicht am rechten Orte stehen.

Das *πένθος* wird nun von Philo darauf bezogen, dass Abel das Sterbliche beklage, das Unsterbliche preise; bei Eusebius, den Mangey z. St. anführt, wird *πένθος* darauf bezogen, dass Abel seinen Eltern Trauer verursachte. Ganz ähnlich spricht Savary in seiner Uebersetzung des Korân (Sur. 5. p. 105) die Vermuthung aus, Hâbil sei so mit Bezug auf das Ztw. *فيل* genannt worden. So wird ferner Philo's Erklärung des Namens יֵשׁוּעַ mit *μισθός* (I, 59. 349) von Hieronymus adoptirt, zugleich aber vom Namen Iscarioth bemerkt, dass dieser Name, Issacharioth gelesen, *Merces* ejus bedeuten könne (P. de Lagarde Onomast. sacra p. 7. 62. 80). Letztere Erklärung wird — neben der gewöhnlichen — ohne Weiteres von Isidor (Orig. 7, 9, 20) angenommen, und zwar wird dieses „*Merces*“ als vorbedeutend für die That des Iscarioth dargestellt. Wenn wiederum Isidor den Namen Maria mit *Stella maris* übersetzt und letzteres auch als Epitheton gebraucht (Orig. 7, 10, 1. De ortu et obitu patrum VII, 1285 ed. Migne), so ist dieses allerdings aus Hieronymus genommen, aber zugleich ein Zeugniß für das hohe Alter einer falschen Lesart; denn das *Stella maris* bei Hieronymus (Onom. sacra p. 14. 62) ist ohne Zweifel *Stilla maris* (מַר ים) zu lesen, wie auch die anderen Erklärungen: *Smyrna maris*, *Amarum mare* deutlich zeigen, dass Hieronymus die verschiedenen Bedeutungen von מַר im Sinne hatte, darunter auch מַר, Tropfen. Diese Erklärung des Namens Mirjam stammt nun nicht von Philo — Philo erklärt (I, 78) מַרְיָם, wahrscheinlich von מַרָּה im Sinne von צָפָה *exspecto*, mit *Ἐλπίς* — allein sie ist nach der Art und Weise Philo's, der z. B. auch עֲמֹלָק als *λαὸς ἐκλειχῶν* deutet (I, 458. 527. 124) also עַם לֵק, welche Deutung auch in der Hagada vorkommt (Pesikta d. R. K. sect. 3. p. 26). Trotzdem aber, dass Philo oft einen und denselben Namen verschiedentlich erklärt und schon damit zu erkennen gibt, dass es nicht sowohl Uebersetzungen als vielmehr Deutungen sein sollen, sind aber doch einzelne derselben stereotyp und traditionell geworden. So ist es gekommen, dass eine Philonische Namendeutung sich auch bei Dante findet — die der Namen Leah und Rachel. Leah wird von Philo (De migr. Abr. 458. De nom. mut. 617) mit *κοπιῶσα* oder *ἀνανεομένη καὶ κοπιῶσα* erklärt — also mit Bezug auf לָא und לָהָךְ; ferner wird Leah mit *λεία* in Verbindung gebracht und der Name Rachel mit *ὄρασις βεβηλωσεως* (לֵה, רָחֵל) erklärt (De migr. Abr. 523). Diese Erklärungen haben nun auch in den Onomasticis Aufnahme gefunden, daneben noch andere nach diesem Vorgang neugeschaffene wie *πνοή ισχυρά* (חַיָּה, רָחֵל), *Videns Deum* (לֵה, רָחֵל), *Videns principium* (לֵה, רָחֵל). Die Deutung von Leah als *laboriosa*, von Rachel als *Videns principium* wird nun von Augustin (Contra Faust. XXII c. 52 ed. Maur. VIII, 391) und von Gregor d. Gr. (II. hom. in Ez. ed. Paris 1705, I, 1324) dahin erweitert, dass Leah die practische Werkthätigkeit, Rachel dagegen die auf das Ewige gerichtete Contemplation repräsentirt, bei Gregor d. Gr. zu-

gleich in Parallele mit den neutestamentlichen Martha und Maria. Isidor, welcher, ohne Kenntniss des Urspranges, die Benennung Leah's als laboriosa darauf bezieht, dass sie häufiger als Rachel Geburtswehen hatte (Orig. VII, 6, 36) und Rachel mit ovis übersetzt, hat an anderen Stellen auch diese allegorische Deutung (Sentent. III c. 15. Different. I. II c. 34. Append. XIV ed. Migne VII, 1243), wie sie sich auch bei Rabanus Maurus findet (Comment. zu I. Chron. c. 2. p. 289 ed. Migne). Diese ursprünglich von Philo herrührende Contrastirung von לאה und ראחל, der Geschäftigkeit und der Beschaulichkeit findet nun ihren Ausdruck in einer Stelle Dante's (Purgat. XXVII, 100—108), in welcher Leah sich selbst und ihre Schwester schildert und mit den Worten schliesst:

Lei lo vedere e me l'ovrare appaga.

8) Auch geographische Benennungen werden häufig in der Hagada etymologisch gedeutet. So wird z. B. הַצִּירְקֶתָהּ (atrium mortis) Gen. 10, 26 zugleich als Name eines Ortes erklärt, dessen Bewohner sich von Lauch nähren, Kleider aus Papyrus tragen und jeden Tag den Tod erwarten, — also gleichsam im Vorhofe des Todes leben (Ber. R. s. 37 Ende) — was einigermaßen an die Atarantes oder Atlantes bei Herodot (IV, 184) und Plinius (V, 8) erinnert, welche die Sonne verfluchen, auch keine Namen hatten, was Gleichgültigkeit gegen das Leben voraussetzt. Die hagadische Erklärung des חֶרֶקַל als reissend schnell (חר וקל) und des מַרְרָה wegen der steigenden Zunahme oder Fruchtbarekeit der Wasser — מַרְרָה — (Berachoth 59 b) findet sich ähnlich bei Josephus (Ant. 1, 1, 3) und Philo (I, 58). Wie bei Personen findet auch hier die Namensdeutung besonders da statt, wo ein Ort mehrere Namen hat, oder verschiedene Benennungen auf eine Localität bezogen werden. So werden (Ber. s. 58 und s. 84) die vier Namen von חֲבֵרִין gedeutet, worunter die als חֲבֵר נָאִה, lieblicher Freund, als Bezeichnung Abraham's an الحلیل als Name Hebron's erinnert. So ist בבל identisch

mit שֹׁכֵר, welches letztere von נֶכַר abgeleitet wird (ibid. s. 37), ähnlich bei Philo *Ἐξτιναγμός* (I, 415). Dasselbe geschieht bei nichtbiblischen Namen wie בּוֹרְסִיָּה und בּוֹרִיָּה (Buxtorf s. v.). Aber auch wenn sonst Dinge verschiedene Benennungen haben, was bei den Synonymen der Fall ist, werden die einzelnen Namen erklärt. Ausser den von Delitzsch (Jesurun p. 55) angeführten werden, als Parallele zu den sieben Himmeln, die sieben Namen der Erde erklärt (Aboth d. R. Nathan c. 37), anderswo vier oder zehn Namen (Buxtorf s. v. אֵיָא p. 230). Ebenso werden angeführt: die sechs Namen Salomon's, des Löwen, der Schlange, die zehn Benennungen der Freude, der Prophetie und der Propheten (Aboth d. R. N. c. 34, c. 39). Die hier nur flüchtig erwähnten Namen des Löwen werden in einer Münchener Handschrift der Aboth d. R. Nathan (Cod. 222 f. 105) einzeln erklärt. Einzeln erklärt werden ferner (Ber. R. s. 13) die verschiedenen Namen der Wolken, ebenso

die Benennungen des Ochsenstachels (Pesikta d. R. K. p. 153. Buxtorf s. v. מרדע, מלמד, דרבן), sowie die sieben verschiedenen Bezeichnungen des Armen und Dürftigen (Wajikra R. s. 34. Jalkut Num. § 665. Aruch s. v. אביון). Während aber hier die Verschiedenheit der einzelnen Wörter dargelegt wird, werden (Bamidbar R. s. 22. Midr. Tanchuma zu Num. 32, 1) die — nachbiblischen — verschiedenen Benennungen von Geld und Gut (מזרע, נכסים, מזון, זורע) in witziger Weise auf den gemeinsamen Begriff des Wechsels und der Unbeständigkeit zurückgeführt, ähnlich wie in dem hübschen, von Sir Will. Jones (Poes. As. Comm. p. 199) angeführten, Sprichwort المال مایل والذهب ذاعب.

9) Mit Bezug auf Bezalel heisst es im Midr. Tanchuma zu Exod. 35, 30: Dreierlei Namen hat der Mensch: einen den ihm Vater und Mutter geben, einen mit dem ihn die Leute benennen und einen den er sich erwirbt. Im Midr. Koheleth (7, 1) zu טוב טוב משימן טוב ist der dritte Name derjenige, der im himmlischen Buche der Geburten und Genealogien (ספר חולדות ברייתא) eingetragen ist. Es ist übrigens wahrscheinlich der talmudischen Vorliebe für Antithesen und dualistische Gruppierungen zuzuschreiben, wenn (Synh. 94 a) auch dem Sanherib acht Namen beigelegt werden: Gott habe gesagt, Möge Hiskiah kommen, der acht Namen hat (die Jes. 9, 5. 6. vorkommenden Epitheta) und über Sanherib siegen, der ebenfalls acht Namen hat. Diese gleichzeitig angeführten Namen sind übrigens in den gedruckten Ausgaben entstellt; die richtige Lesart hat die Talmudhandschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. 95), nämlich: סלמסר סלמסר סלמסר סלמסר סלמסר סלמסר סלמסר סלמסר, also Namen und Epitheta assyrischer Könige, die in der Bibel vorkommen. Diese Hagada war auch dem Hieronymus bekannt, der zu Jes. 20, 1 (ed. Mart. IV. p. 211) bemerkt: Sargon, rex Assyriae, qui septem nominibus appellabatur.

10) So auch werden in der Mischnah (Sabbath VI, 9 f. 67 a) heidnische Gebräuche „Sitten der Emoriter“ (דרכי דאמורי) genannt, was um so merkwürdiger ist, als dieser Ausdruck nicht, wie so viele andere, der Bibel entnommen ist, und nur darin seinen Grund hat, dass die Emoriter auch in der Bibel als (maxima) pars pro toto auch ganz Kanaan umfassen. Aber auch כנען wird im Talmud in umfassenderem Sinne gebraucht. Jeder Slave nichtjüdischer Abstammung heisst — im Gegensatz zum עבד עברי — ein עבד כנעני, was Raschi (Kidduschin 22 b) damit erklärt, dass כנען, weil Knecht der Knechte genannt (Gen. 9, 25), die Bezeichnung für alle Dienende geworden sei. Es ist das also zugleich ein — allerdings zufälliges — Zurückgehen auf das Etymon כנע. Zur Bibelstelle selbst bemerkt Raschi, dass auch im Exil noch die Nachkommen des Kanaan denen des Sem dienstbar sind. So sagt auch Benjamin v. Tudela (ed. Asher p. 111), das Land Sclavonien (אשקלבוניא) werde von den dort wohnenden Juden ארץ כנען genannt, weil die



Bewohner desselben ihre Kinder an andere Völker verkaufen. In der That wird auch مقلب — ähnlich wie Slave, Schiavo, Sclavus (Dies s. v.) — von den arabischen Schriftstellern in einem allgemeineren Sinne gebraucht (Reinaud, Invasion des Sarrazins en France p. 237. Gayangos Moham. dynasties in Spain I, 387). Jossippon (I, 1. p. 8 ed. Breithaupt) führt die Meinung an, dass die סקלבי von Kanaan abstammen. Jedenfalls ist in jüdischen Schriften späterer Zeit כנען die Benennung der slavischen Länder, was in den Noten zu Benjamin v. Tudela (p. 226), besonders ausführlich aber von Harkavy in seiner (hebr.) Schrift „die Juden und die slavischen Sprachen“ nachgewiesen wird. כנען wird aber auch schon in der Bibel in appellativem Sinne für „Kaufmann“ gebraucht. Ebenfalls appellativisch, aber in malam partem — wie das bei den meisten dieser Völkernamen der Fall ist, wovon A. Fuchs (Die romanischen Sprachen u. s. w. p. 212 ff.) viele Beispiele anführt — ist φοίνιξ in φοινικίζω, das ähnliche Bedeutung hat wie λεοβιάζω, σκορπιθιάζω, sowie in φοινικελίκτης, das Hesychius und Suidas mit ἀπατηλος erklären, wie denn auch in den von Erasmus (Adagia s. v. Diffidentia, impostura, versutia) angeführten Stellen „phönicisch“ so viel ist wie betrügerisch.

11) Das Wort כרשי ist im Talmud öfter die Bezeichnung eines schwarzen Menschen überhaupt (Mischnah Negaim II, 1. Bechoroth VII, 8 f. 45 b, Sachs Beiträge II, 108), wie dasselbe כרשי in יין כרשי אחרוניג die dunkle Farbe ausdrückt (Buxtorf p. 479 und 1027). Es wäre möglich, dass sich in diesen Ausdrücken die ursprüngliche Bedeutung — „schwarz, dunkel“ — erhalten habe, wovon der Name des Volkes bei E. Meier (Wurzelllexicon p. 729) abgeleitet wird, wie ja auch Αἰθίοψ, Sudan und andere von Knobel (Völkertafel p. 12, 135 ff.) angeführte Benennungen, zu denen das p. 187 aus dem Kuzari angeführte „der Weisse und der Schwarze“ insofern gehört, als ohne Zweifel dieser unhebräische Ausdruck die allzuwörtliche Uebersetzung von الاسود والاحمر im Original ist. In

einer Talmudstelle (Berachoth 58 b) wird neben dem Riesen, dem Zwerge und ähnlichen abnormen Menschen auch der כרשי erwähnt, und diese Vorstellung des Absonderlichen, Aussergewöhnlichen liegt auch der hagadischen Deutung des biblischen כרשי zu Grunde. So werden (Moed Katon 16 b, Sifri zu Num. 12, 2, Jalkut I, § 738) die verschiedenen Bibelstellen aufgezählt, in denen כרשי mit Bezug auf Saul die aussergewöhnliche Grösse, mit Bezug auf die Israeliten deren sie von Anderen unterscheidende Religionsgebräuche, mit Bezug auf Zidkiah dessen ausserordentliche Frömmigkeit, und mit Bezug auf Zipporah deren aussergewöhnliche Schönheit und seltenen Charakter ausdrücken soll. An das persische خوش — wie Z. D. M. G.

XX, 447 Perles annimmt — hat man dabei gewiss nicht gedacht. Zudem werden alle derartigen fremdsprachlichen Vergleichen stets

ausdrücklich als solche bezeichnet; das ist nicht nur der Fall bei dem als Analogie zu خوش = כוש angeführten בכור, das deutlich als das griech. ἄλλον bezeichnet wird (Sachs Beiträge I, 21), sondern überhaupt bei allen Vergleichen mit arabischen, griechischen und sonst fremden Wörtern. (Dass ein persisches Wort zur Deutung eines biblischen Wortes angewandt wird, findet sich — ausser der obenerwähnten Erklärung des persischen Namens אסתר mit dem persischen استاره אסתר — nirgends sonst; in den von Goldziher — Studien über Tanchum jerusch. p. 11 — angeführten Stellen werden persische Wörter aus dem Hebräischen erklärt, nicht umgekehrt.)

Die Deutung des כשיר Num. 12, 2 auf Zipporah, die — wie der Aethiopier sich durch seine Farbe von allen Menschen unterscheidet — sich durch ihre Schönheit und Gesinnung von allen Frauen auszeichnete, findet sich auch im 2. jerus. Targum z. St. und Levy hat entschieden Unrecht, wenn er (s. v. כושירא I, 359) Buxtorf eines Irrthums beschuldigt. Das von Buxtorf erwähnte Targum Hierosolymitani ist das 2. jerus. Targum, das man früher ausschliesslich Targum Jeruschalmi nannte, wie dieselbe Bezeichnung auch jetzt noch in den gedruckten Pentateuchausgaben — im Gegensatz zum T. Jonathan — gebräuchlich ist.

12) Die Erklärung des Namens נח von نوح planxit (Mouradgea d'Ohsson, Tableau gén. de l'emp. Ottom. I, 27. Goldziher in Z. D. M. G. XXIV, 209) findet sich auch bei Mokaddesi (ed. Garcin de Tassy p. ۸۳) und zwar ist es der Rabe, der — ein غراب النوح insofern als er selbst beständig klagt — von Noah sagt: وهو يبكي وينوح:

على دار ليس بها احد مستريح, wobei denn der zweite Satz — wenn auch wohl zufällig — an die anderweitige Erklärung anklingt, wonach Noah im allgemeinen Gebraus und Getümmel der einzige Ruhige ist, wie das namentlich Philo hervorhebt. Als Klagender — was die Aehnlichkeit zwischen נח und נחך besonders nahe legte — kommt übrigens Noah auch in der Hagada vor, aber nicht mit Bezug auf seinen Namen — das נחך - נח (Gen. 7, 23) wird darauf bezogen; dass Noah gestöhnt und geseufzt habe in Folge der durch die Thiere verursachten Leiden und Schmerzen (Ber. R. s. 32). Aber auch das von Delitzsch (Genesis 3. A. p. 240) erwähnte Anagramm נחך — נח in der Stelle Gen. 6, 8 ist nicht unbeachtet geblieben. Im Sohar z. St. (ed. Mant. p. 58 b) wird zunächst der Name נח darauf bezogen, dass er die Ackergeräthe erfunden habe — mit Bezug auf Gen. 5, 29, wie auch M. Tanchuma und Raschi z. St. die Beruhigung wie die Tröstung (נחם, נח) auf die Erfindung der Ackergeräthe gründen; ferner wird bemerkt, dass נח dieselben Buchstaben, nur umgekehrt, wie נחם enthalte, und

zugleich wird dieses נח... דן dem Contraste in ער... רע (Gen. 38, 7) gegenübergestellt. Anderswo (Jalkut Sam. § 134) wird ähnlich Nabal palindromisch mit Laban verglichen.

Unter den Erklärungen der jüdischen Exegeten, auf welche Goldziher a. a. O. verweist, ist die des Ibn Ezra deshalb bemerkenswerth, weil sie mit der, von Gesenius s. v. נח angeführten, in Simonis Onomast. übereinstimmt: Die Hebräer achten auf den Sinn der Worte, nicht auf die Wörter; zudem — fügt I. Ezra hinzu — ist auch die Tröstung — נחמה — eine Beruhigung — מנוחה — des Herzens. Letzteres wird viel entschiedener von S. D. Luzzatto (Prolegomena ad una gramm. rag. p. 82) ausgesprochen: נחם sei identisch mit נח, nur dass durch den Hinzutritt des ם die Bedeutung des Ruhens die specielle Bedeutung der Seelenruhe erlangt habe, was dann im Einzelnen dargelegt wird. Luzzatto's Ansicht, dass das Aramäische die ältere Sprache sei, und dass die Namen נִשְׁרָן, נִשְׁרָן, נִשְׁרָן eher aramäischen als hebräischen Ursprungs seien, findet sich auch bei Abulfarag ausgesprochen, der auch z. B. den Namen Ruben nach der syrischen Form mit نوح عظيم (רב — אל) erklärt, und so auch den Namen Noah's vom syr. נח — also wiederum vom Ruben — ableitet (Chron. Syr. p. 5, 9. Hist. dyn. p. 9, 16, 24).

Während so der Name Noah's die verschiedensten Erklärungen gefunden, wird der Name Nimrod's allgemein mit מרד in Verbindung gebracht, trotzdem dass das in der Genesis berichtete durchaus keinen Anlass zu dieser Deutung gibt. Eine Ausnahme von der gewöhnlichen Ansicht bilden nur Ibn Ezra (zu Gen. 10, 8) und Ephraem Syrus (Opp. I, 153), welche die auf Nimrod bezügliche Stelle in günstigem Sinne auffassen, und zwar mit Rücksicht auf den Ausdruck „vor Gott“ (vs. 9) — **נחמל לפני מלך**.

Das Wort נחמל, das Ephraem S. für ein persisches Wort erklärt — und von dem Michaelis (Lex. Syr. p. 546) sagt, dass es ihm unbekannt sei, wie auch Levy (s. v. נחשירכן I, 103) dasselbe unerklärt lässt — ist nach Lorsbach (Archiv II, 297) das persische **نخچیر**, die Jagd und was man auf der Jagd fängt, mit syrischer Endung. Lorsbach vergleicht damit das נחשירכן des Onkelos zu Gen. 25, 27. Letzteres ist wahrscheinlich **نخچیرگان** bei Vulfers s. v., das — ähnlich wie **بازارگان** mercator von بازار — genau dem **נחשירכן** des Textes entspricht.

13) Auch Hieronymus erklärt (in den Quaestiones in Genesin) den Namen Noah's mit Requies, quod sub illo omnia retro opera quieverunt per diluvium. Obschon nun Hieronymus der griechischen Uebersetzung in der Erklärung des Namens folgt (Iste requiescere nos facit), so wäre es doch möglich, dass die zweite Erklärung hagadischen Ursprungs sei, wie auch andere seiner Interpretationen

als Ergänzungen zu den anderweitig bekannten Hagadas angesehen werden können. Wenn z. B. Hieronymus zur Sage von Abraham und Nimrod — die er allerdings für eine Fabel erklärt — (zu Gen. 11, 28) den Vers Gen. 15, 7 anführt, in dem von einem Herausführen aus Ur Kasdim die Rede ist, so ist daraus ersichtlich, dass — abgesehen von dem Etymon des Wortes אור — dieser Ausdruck selbst die Sage insofern unterstützte als das דגמאחין — ähnlich wie in der Verbindung mit ארץ מצרים (Exod. 20, 2) — eine Befreiung und Erlösung ausdrückt. Zu קטורה (Gen. 25, 1) führt Hieronymus die jüdische Deutung dieses Namens auf Hagar an, und knüpft daran eine Apologie Abraham's, der also keine zweite Frau genommen, sondern die Verstossene wieder aufgenommen habe. Zu dem Namen selbst bemerkt H.: Hebraico sermone copulata interpretatur aut vincta, wozu P. de Lagarde in seiner Ausgabe der Quaestiones (p. 39) das syrische ܩܬܪܐ anführt. Mit Zugrundelegung

desselben קטר (קטר מן wird ausdrücklich hinzugesetzt) aber dennoch verschieden wird in Jalkut und Ber. R. z. St. (sect. 61) Keturah auf Hagar bezogen: Wie Jemand, der das an seine Schatzkammer gelegte Siegel später unzerbrochen vorfindet (בוצאת בחורמה קטורה), oder wie Raschi z. St. in demselben Sinne sagt: Hagar hatte seit ihrer Trennung von Abraham vor Jedem anderen ihre Thüre verschlossen — קטרה פתחה in ähnlicher Verbindung wie auch אגר vorkommt (Fleischer zu Levy's W. B. I, 417). Dem copulata aut vincta entspricht durchaus die Paraphrase der beiden jerus. Targumim: Das ist Hagar, die mit ihm von früher her verbunden war, וזו היא הגר דקטורה (אסירה) לידה מן שריריא. In Raschi und Midrasch wird übrigens gleichzeitig der Name Kethura mit קטרה in Verbindung gebracht, also ähnlich dem *θυμιῶσα* bei Philo (I, 170) und im Onomasticon des Hieronymus. Ganz eigenthümlich ist, dass Hieronymus (Quaest. p. 53) den Namen שֵׁלָם damit erklärt, dass die Stadt diesen Namen deshalb erhalten habe, weil Jakob dort gesund und wohlbehalten ankam. Es ist das eine Combination der talmudischen Auffassung von שֵׁלָם als sanus et salvus, und der Erklärung als Ortsname, wie bei den LXX und den Samaritanern, die das שֵׁלָם in tendenziösem Sinne als Ortsname auffassen (Z. D. M. G. XII, 134. XVI, 392. XXIII, 631 cf. XXVIII, 146), wie übrigens auch im B. der Jubiläen (Ewald's Jahrb. III, 36) ähnlich erzählt wird, Jakob sei nach Salem in Frieden gekommen.

Bemerkenswerth ist, dass die arabische Localsage, dass bei Damaskus der Ort sei, wo Kain seinen Bruder erschlug (Abulfidâ Geogr. p. ٢٥٣, Kāzwinî I, ١٧, II, ١٣٦. Z. D. M. G. XII, 500. XVIII, 456) von Hieronymus (zu Ezech. 27, 18 ed. Vall. V, 316) und zwar in Verbindung mit der philonischen Deutung (Quis rer. div. I, 478, 480) von דם שֵׁק und — mit Bezug auf שֵׁק Gen. 15, 2 — von נשק (*φιλημα*), als traditio Hebraeorum angeführt wird, zugleich mit der Deutung von דמשק als Compositum von דם

and סקדו. Diese Sage findet sich in keiner der jetzt vorhandenen jüdischen Schriften hagadischen Inhalts, wie jedenfalls die Sage, dass Adam bei Damaskus gewohnt, oder aus dem rothen Thon des Ager Damascenus erschaffen worden (Ztschr. II. cc. Gervasius ed. Liebrecht p. 54), wobei wohl אדם, אדם, אדם berücksichtigt wurde, so wie die, dass Hiob in der Nähe von Damaskus gewohnt (Jâkût M. B. II, 460 s. v. ديار ايوب, Kazwini II, 131), wobei wohl auch die Identität von الغوطة mit ערך (Ges. Thes. s. v.) vorausgesetzt ward — nicht in jüdischen Schriften vorkommt, während allerdings die Sage, dass Dimasq, nämlich Elieser, ein Geschenk Nimrod's gewesen sei (Z. D. M. G. XVI, 701. 702. XVIII, 456) auch in den Pirke R. Elieser (c. 16) erzählt wird. — Die Erklärung des Namens Nazareth mit „Blume“ (Neubauer Geogr. d. T. p. 190) steht wahrscheinlich in Zusammenhang mit der Erklärung des נצר Jes. 11, 1, das Hieronymus z. St. mit Matth. 2, 23 in Verbindung bringt (ed. Vall. IV, 155).

14) Ausser בתיה, der Tochter Pharaos, werden (Jalkut Gen. § 76, Ex. § 367) noch acht Personen erwähnt, die lebend in's Paradies eingingen, darunter auch סרה, die Enkelin Jakob's (קרה Gen. 46, 17), von welcher an anderen Stellen (Ber. R. s. 94, Midr. Kohel. 9, 18. Zedner Auswahl hist. Stücke p. 6) erzählt wird, dass sie ein sehr hohes Alter erreicht habe, und dass die 2 Sam. 20, 16 ff. erwähnte weise Frau eben diese Serach gewesen sei. Mit dieser סרה identisch ist ohne Zweifel die wegen ihres hohen Alters bei den Arabern sprichwörtlich gewordene Šariḥ, die Enkelin Jakob's (Freytag Prov. Arab. II p. 384, No. 223). Im Targum jerus. zu Gen. 46, 17 ist ihr hohes Alter der Lohn dafür, dass sie es war, die zuerst dem Jakob die Botschaft brachte, dass Joseph noch lebe. Wahrscheinlich liegt dieser Sage auch die Bedeutung des Wortes סרה, das Hinausgehen über das gewöhnliche Mass, zu Grunde.

15) So ist bei den Arabern Hâmân der Vezir Pharaoh's (Sur. 28; Abulfidâ hist. anteisl. p. 100; Weil Bibl. Legenden p. 128), während die Hagada (Sota 11 a, Schemoth R. s. 1) das וְאֶתְמָר אֶל (Ex. 1, 9) dahin individualisirt, dass Pharaoh sich mit seinen drei Ministern berathen habe — nämlich mit Jethro, Hiob und Bileam, deren spätere Schicksale als Lohn oder Strafe für ihr damaliges Verhalten dargestellt werden. Im Gegensatze zum abmahnen- den Jethro wie zum neutral bleibenden Hiob ist es Bileam, der den verderblichen Rath ertheilt. Nicht durch die That — wie Pharaoh, Amalek und Andere — sondern durch seinen Rath ist Bileam verderblich, wie er ja auch Num. 31, 16 als intellectueller Urheber der Verführung durch die Töchter Moab's genannt wird, was in der Hagada — zugleich mit Anknüpfung an das וְאֶתְמָר אֶל Num. 24, 14 — sehr umständlich erzählt wird (Synh. 106 a, T. jerus. ibid. X, 2. Bamidbar R. und Targum Jerus. z. St. auch bei Josephus Antt. 4, 6, 6 ff.). Bileam ist eine geistige Gröse, und

bildet so den Gegensatz zu Moses. Beide sind Propheten, allein Moses ist ein Wunderthäter, Bileam ein Zauberer — „das Wunder — sagt J. Grimm — ist göttlich, der Zauber ist dämonisch“ — und als geistige Macht um so verderblicher. Und so wird denn auch, wie der Name עלק עם mit עם und לק gedeutet wird, als Blutleckender (Jalkut Ex. § 262) auch der Name בלעם mit בלע עם oder mit בלע עם erklärt (letzttere, von Buxtorf s. v. בלעם angeführte Erklärung ist, wie Mussafia zu Aruch s. v. bemerkt, die Lesart des letzteren statt בלע עם). Und so wie im Talmud die Person Jesu durch Bileam bezeichnet wird (Geiger's Zeitschrift VI, 34), so liegt derselbe Gegensatz zu Grunde, wenn der Name Bileam auf Simon den Magier übertragen wird, wie das Gfrörer (Jahrhundert des Heils II, 405) nachweist, unter gleichzeitiger Anführung der Erklärung von ארמילוס (Zanz G. V. p. 282, Buxtorf col. 224) als *Ἐρημολαός, Νικύλαος*, בלעם. Gfrörer findet sogar die berühmte Zahl 666 in Bileam's Namen.

Bileam ist so eine eigenthümliche Erscheinung, eben deshalb aber auch eine typische Gestalt, und während Origenes (I, 374. II, 321 ed. Delarue, Gfrörer p. 359) die Magier aus dem Morgenlande Bileam's Schüler nennt, wird von Bar Ali Bileam mit Zoroaster identificirt (Payne Smith s. v. *בלעם*).

16) In der Talmudstelle, die auch von Bochart (II, 818) angeführt wird, heisst der Phönix ארשיתא. Im Jalkut zu Hiob (§ 917), in der editio princeps auch Gen. § 59 findet sich die Lesart ארשיתא *סלמל* oder *סלמל* wird von Bar Ali und Bar Bahlul mit *ورشن* erklärt (Payne Smith s. v.). Mit *ورشن*, *columba silvatica*, vergleicht Vallers s. v. den Vogel Varasha, wie auch Spiegel (Windischmann Zoroastriische Studien p. 80 N.) Vāresha mit *neup. ورشن* Turtle-dove vergleicht. Das talmudische Wort hat zugleich Aehnlichkeit mit Eorosh, der nach Creuzer (Symbol. u. Mythol. III, 643. IV, 221) Bild der Zeit ist; auch dem Worte *זרל* in der Bedeutung Phönix liegt — wie Bochart bemerkt — die Beziehung auf den Kreislauf der Zeiten (*זרל*) zu Grunde.

17) An einer anderen Stelle (Synh. 105 b) wird die Genealogie Rath's bis auf Balak, König der Moabiter, zurückgeführt. Egion ist der Sohnesohn von Balak, der für die von ihm dargebrachten Opfer (Num. cap. 23) belohnt wird. Diese talmudische Maxime, derzufolge auch Heiden einen ihrer Handlungsweise entsprechenden Lohn erhalten, findet ihren Ausdruck in dem — von Buxtorf s. v. במדב סאדא מיד בה מדדן: — Spruch: p. 1171 angeführten — welchem — wie Buxtorf s. v. במדב p. 1020 bemerkt — die Stelle des jerus. Targum zu Gen. 38, 26 entspricht: *במכילא דאיש מכל בה מכלל ליה*. Fast mit denselben Worten findet sich letztere Sentenz in der Syrischen Version des N. T. (Matth 7, 2): *מכלל* *במכלל*. In der ersten von Buxtorf er-

wähnten Stelle (Sotah 8 b, 9 b, Wagenseil Sotah p. 52) wird die Aehnlichkeit zwischen der Handlungsweise und dem Schicksale im Leben Simson's, Absalom's, Joseph's und Miriam's nachgewiesen. Die Paraphrase des jerus. Targum zu Gen. 38, 26 bezieht sich auf die hagadische Vergleichung des נָאֵר - הָכֵר an letzterer Stelle mit dem נָאֵר Gen. 27, 32, das Judah sagte, denn Judah repräsentirt die Brüder, die ihn als Oberhaupt betrachten und seinen Rath befolgen, und so ist das beschämende Geständniss, das mit dem zweiten נָאֵר verbunden war, die Strafe für das erste נָאֵר (Sotah 10 b, Ber. R. s. 84, Jalkut Gen. § 142); es ist also unrichtig, wenn Levy (W. B. s. v. מְכִילָא II, 35) das Targum auf die Beurtheilung Anderer bezieht. Dieser Assimilation der beiden הָכֵר-נָאֵר ganz analog ist die Parallelisirung des הָכֵר נָרְדָה (Gen. 11, 7) mit dem vorhergehenden (vs. 4) הָכֵר נָבְנָה (M. Tanchuma und Raschi z. St. Buxtorf s. v. מְרָה). Die Ironie, die an und für sich schon in dem הָכֵר נָרְדָה — wie das v. Bohlen z. St. hervorhebt — enthalten ist, wird durch den gleichsam parodirenden Gleichklang noch verstärkt. Bemerkenswerth ist, dass der Humor, der in dieser Aehnlichkeit des Gethanen mit dem Erlittenen liegt, von der Hagada selbst hervorgehoben wird. So wird (Ber. R. s. 85, Jalkut Gen. § 145) mit Bezug auf den Ziegenbock, der sowohl beim Verkaufe Joseph's als auch bei dem Begegnisse mit Thamar eine Rolle spielt (Gen. 37, 31. 38, 17 ff.), die Stelle über die Weisheit (Prov. 8, 31. 32) angeführt: מְשֻׁקָּה לְקַנְיָי בְּכָל - יַת מְשֻׁקָּה בְּתֵבֶל אֶרְצוֹ וְשִׁעְשֻׁעֵי מְשֻׁקָּה mit der Erklärung: Damit ist die Thora gemeint, die der Geschöpfe spottet (מְשֻׁקָּה עַל הַבְּרִיּוֹת); Gott sagte zu Judah: Du hast deinen Vater mit Hülfe eines Ziegenbockes hintergangen — bei deinem Leben! auch dich wird Thamar mit einem Ziegenbocke täuschen.

18) Ein merkwürdiges Beispiel von der Wiederkehr derselben mythologischen Etymologien — mythologisch im weiteren Sinn des Wortes — bei ganz verschiedenen Völkern und in ganz verschiedenen Zeiten liefert die von Liebrecht (zu Dunlop p. 514 N. 474) erwähnte Fischersage von einer Ochsenhaut, die Wilhelm der Eroberer zerschnitt, woher der Name des Ortes Bulverhithe seinen Ursprung habe, so wie die andre Sage, derzufolge der berühmte Hydepark (Hidepark) in London einem ähnlichen Ereignisse seinen Namen verdankt. Es ist das ganz analog der Verwandlung des phönizischen בִּירוּחַ in Byrsa mit der daran sich knüpfenden Sage von Dido's zerschnittener Kuhhaut. Auf hagadischem Gebiet ist eine der seltsamsten Sagen diejenige, welche den 2 Kön. 19, 37 und Jes. 37, 18 erwähnten Götzen נִסְרַךְ — wegen des Anklanges an נִסְרָה, נִסְרַךְ Brett und wohl auch mit Bezug auf Ararat im selben Verse — dahin erklärt, es sei das ein Brett von Noah's Arche gewesen (Synh. 96 a, Jalkut zu 2 Kön. 19, 37), was umständlicher im 2. Targum zu Jes. (Prophet. chald. ed. P. de Lagarde p. XXV) erzählt wird. Vielleicht steht diese Sage in Zusammenhang mit der Tra-

dition von einem Tempel auf dem Berge Ġūdī (Mas'ādī, Sprenger's Uebersetzung I, 72. Kaẓwīnī I, 104. Jākūt s. v. الجودی. Sprenger, Leben und Lehre des Moh. I, 472) und anderen Sagen bei Fabricius Cod. Pseud. V. T. II, 61 ff.

19) In ganz ähnlicher Weise sagt Gregor. d. Gr. (I. II. hom. X. in Ez. I p. 1417) mit Bezug auf den mehrfachen Sinn der Schriftworte, dieselben seien mit Steinen zu vergleichen, denen man das in ihnen schlummernde Feuer durch den schlagenden Stahl entlockt. Ganz hagadisch ist auch die Deutung von Ps. 118, 129 (119, 129) dahin, dass das Wort Gottes wegen der Verschiedenheit des Gesagten von dem zu Verstehenden „wunderbar“ genannt werde (ibid.), oder wenn (p. 1261) das „intus et foris“ Ez. 2, 10 auf die verschiedene Auslegung der Bibelworte gedeutet wird. Auch Nicolaus de Lyra deutet in diesem Sinne das intus et foris der Apocalypse (5, 1), so wie das Deut. 33, 2 erwähnte Feuer des Gesetzes (אֵשׁ חַיִּים), während Walafrid Strabo die verschiedenen Seiten der Schriftklärung mit dem zehnsaitigen Nablium und mit der Lyra vergleicht (Wal. Strabo ed. Migne p. 34. 654). Rosenmüller (Hist. interpret. I. sacr. II, 30. III, 18) führt eine Stelle des Origenes an, derzufolge der dreifache Sinn der Schriftworte durch den Ausdruck: *τρισσωὺς ἐν βουλῇ καὶ γνῶσει* (Prov. 22, 21 in unsern Ausgg. *eis βουλὴν καὶ γνῶσιν*) angedeutet wird, wie nach einer von Tertullian angeführten Meinung, das Quærite et invenietis des N. T. darauf hinweist. — Sehr hübsch wird in dem kabbalistischen מדרש הנעלם (ed. Amsterd. p. 67 b) das נֶפֶשׁ אָדָם (Hohes Lied 6, 11) auf die Worte der Thora bezogen, die gleich einer Nuss eine äussere Hülle und einen inneren Kern besitzen. נַפֶּשׁ ist ohnediess das Notaricon für die drei Arten kabbalistischer Auslegung: חמוריה, נומריקון, גמטריא (Buxtorf de abbrev. hebr. p. 62).

20) So wird z. B. Jakob's Demüthigung vor Esau, so wie Joseph's Mangel an Gottvertrauen — da er vom Mundschenk seine Befreiung erwartete — scharf getadelt unter gleichzeitiger Anführung entsprechender Sprüche aus den Proverbien (Ber. R. s. 75, s. 89). Mit Bezug darauf, dass Jakob an die Erfüllung seines Gelübdes gemahnt werden musste (Gen. 35, 1), wird das Volksspruchwort angeführt: „In der Bedrängniss geloben, im Glücke vergessen“ sowie: „Auf das taube Sieb muss man klopfen“ (Ber. R. s. 81. Buxtorf s. v. שָׁתָן; dessen Florilegium hebr. s. v. Votum). Auch sonst werden oft Volksspruchwörter angeführt: z. B. mit Bezug auf Noah (Gen. 6, 9) ein Sprichwort, das dem „Dans le royaume des aveugles le borgne est roi“ sowie dem „*Ἐν τοῖς τόποις τῶν τυφλῶν λάμπων βασιλεύει*“ bei Erasmus entspricht (Levy W. B. s. v. כִּדּוּר); mit Bezug auf Esau und Ismael (Gen. 27, 9): „Der Staar זרזיר (زرزر) gesellt sich zum Raben“ und ein anderes ähnliches (Buxtorf s. v. זרזיר, s. v. שָׂרָךְ, Florileg. s. v. Similitudo); mit Bezug auf die Aegyptierin Hagar und Ismael's Frau aus Aegypten



(Gen. 21, 21), sowie mit Bezug auf Joseph, der schön war wie seine Mutter — יָקֹדֶה רֵאָאָר יָקֹדֶה מִרְעָה (Gen. 29, 17. 89, 7) das Sprichwort: „Wirf den Stock in die Luft, er kehrt immer zu seinem Ursprung zurück“ (Ber. R. s. 86 Buxtorf s. v. חֹסֶר); mit Bezug auf Jakob (Gen. 47, 31): „Bücke dich vor dem Fuchse in seiner Zeit“, ähnlich dem אֶרְצָא לְפָנָיו בְּזִמְתּוֹ bei Burckhardt No. 87 (Buxtorf s. v. חֹסֶל, Flor. s. v. Adulatio); mit Bezug auf Abigail's Gedanken an die zukünftige Belohnung (1. Sam. 25, 31): „Während die Frau plaudert, spinnt sie“, und: „Die Gans geht gebückt, aber ihre Augen schweifen umher“ (Buxtorf s. v. אָזַן, s. v. פֶּלֶךְ, Floril. s. v. Mulier). An einer Stelle (B. Kamma 92b) werden — in mitunter sehr witziger Weise — Bibelstellen als Belege für Volkssprichwörter (מִלֵּוֹת דְּאִמְרֵי אִינוֹשִׁי) angeführt. Diese Anwendung des Volkssprichwortes — das schon durch die epigrammatische Form wie durch die treffende Aehnlichkeit dem Gebiete des Witzes angehört — auf biblische Ereignisse entspricht der volksthümlichen Tendenz der Hagada sowie dem Bestreben Alles in der Bibel zu finden und Alles aus ihr zu deduciren. Die Bezeichnung mit מַשָּׁל ist insofern sehr zutreffend, als das Volkssprichwort — im Gegensatz zum höheren Maschal, zum ethischen Spruche — doch immer, wie die Satire überhaupt, etwas Vulgäres hat. Es ist die Schwiegermutter Weisheit, der gemeine Menschenverstand, die gewitzigte Erfahrung, eine realistisch-pessimistische Anschauung, die sich darin ausspricht. Ein merkwürdiges Beispiel von dem Herabziehen biblischer Stoffe in die Sphäre der Alltäglichkeit ist eine Stelle (Ber. R. s. 60. Sachs, Beiträge I, 6), in welcher mit Bezug auf den Gen. 24, 60 ausgesprochenen Segenswunsch gesagt wird, die Verwandten der Rebekka seien knickrig und knauserig gewesen, die Mitgift habe bloss in Worten bestanden. Es ist das natürlich ein blosser Witz (denn von einer Mitgift konnte überhaupt keine Rede sein, da der Bräutigam stets der gebende Theil war), der die Geizigen geisseln soll, die nur mit schönen Worten verschwenderisch sind. Volksthümlich sind namentlich die Ausdrücke יְדִירִים וְשִׁסְוִים, von denen das erste dem englischen miser, dem franz. mesquin (مسكين), das zweite dem deutschen schäbig, engl. shabby — bei Shakespeare scab — entspricht, wie auch Sachs „armselig und schäbig“ übersetzt. In diesem Sinne erklärt auch der Commentar Mathnoth Kehunna diese Ausdrücke; unrichtig hingegen ist eine andere von demselben gegebene Erklärung, die Levy (W. B. s. v. שִׁרָן II, 292) adoptirt hat, wonach „betrübt und gebeugt“ gemeint wäre; so bezeichnet auch לְסִטִּים שִׁסְוָה (Levy s. v. שִׁסְוָה II, 508) nicht einen hockenden, sondern einen armseligen Räuber, der eine so jämmerliche Figur ist, dass er einem ordentlichen Menschen gar nicht imponirt.

21) William Ouseley gibt in den Oriental Collections (I, 285) die Uebersetzung einer Schilderung des salomonischen Thrones, die

in einem persischen MS., بیت المقدس betitelt, gegeben wird. Abgesehen davon, dass Šahr als Verfertiger des Thrones genannt wird, hat die Schilderung eine überraschende Ähnlichkeit mit der des 2. Esthertargum (zu 1, 2). In letzterem hat der Thron sechs Stufen (nach 1. Kön. 10, 19), in der persischen Schilderung sieben Stufen, es werden aber dieselben Gegenstände erwähnt wie im Targum: Weinstöcke mit Trauben aus edlen Steinen, schrecklich anzusehende Löwen, überschattende Vögel, Gott lobpreisende Dämonen und Peri's, und wenn schlechte Menschen dem Throne nahten, brüllten die Löwen, sträubten die Vögel ihr Gefieder, und die Dämonen stiessen ein so fürchterliches Geheul aus, dass Keiner es wagte Unwahres zu sagen. Wenn dann Salomon die siebente Stufe erreicht hatte, setzten zwei „Kurgesses“ eine goldne Krone auf sein Haupt. Vor dem Throne aber stand eine goldne Säule, auf deren Spitze eine goldne Taube, in ihrem Schnabel ein in Silber gebundenes Buch — das Buch der Psalmen, das sie dem König überreichte, der daraus den versammelten Israeliten vorlas. Im 2. Targum ist es statt des Psalters die Thora und statt des Geierpaars — کرکس — ist es ein Adler, der dem König die Krone aufs Haupt setzt. An einer andern Stelle (II, 376) schliesst Ouseley aus einer Abbildung bei Kazwini, dass unter کرکس ein Falke — *falco leucocephalus* — zu verstehen sei. Allein Kazwini selbst (I, ۱۴; ۴۴) sagt, der نسر heisse auf persisch کرکس; auch das Sternbild, zu welchem النسر الطائر gehört (Ges. Thes. p. 925 N.) heisst کرکسان (Vullers s. v.), und so sind unter den Kurgesses wohl auch Geier zu verstehen. An einer andern Stelle der Orient. Collections (II, 64) wird übrigens der کرکس als eine Art Phoenix geschildert, was vielleicht mit der Wiederverjüngung des Adlers (Bochart II, 167) zusammenhängt. Auch im 2. Esthertargum kommt ein Wundervogel vor, wenn nämlich die Annahme Levy's (s. v. אֵינְקָא I, 43) richtig ist, dass unter אֵינְקָא der Vogel 'Ankâ gemeint sei. Allein das ist sehr fraglich, denn abgesehen davon, dass es alsdann עֵנְקָא heissen müsste, so ist der beigebrachte Beweis eher ein Gegenbeweis. Die Lesart נִשְׂרָא ist nämlich unrichtig, denn da auf der vierten Stufe ein נִשְׂרָא vorkommt, und zwar einem Pfauen gegenüber, so ist es nicht denkbar, dass auch auf der dritten Stufe ein Adler gewesen sei; es muss vielmehr נִמְרָא heissen, wie das schon längst bemerkt wurde (S. Cassel, Der goldne Thron Salomon's in den Erfurter wissenschaftl. Berichten I, 62 N.) und wie auch eine Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek (Cod. 222 fol. 50v) נִמְרָא hat. Als Pendant zu einem Panther eignet sich aber ein Kameel jedenfalls besser als ein Vogel, und so verdient die von Buxtorf s. v. אֵנְקָא gegebene Erklärung den Vorzug.

22) Wie gewöhnlich ist die Tochter Pharao's die Repräsentantin aller ausländischen Frauen, und so ist sie es, die durch die von ihr veranstalteten Lustbarkeiten und Zerstreuungen Schuld daran ist, dass Salomon die religiösen Pflichten vernachlässigt (Sabbath 56 b, Wajikra R. s. 12, Jalkut Jerem. § 320). So wird denn auch (Schemoth R. s. 6, Jalkut Kohel. § 320) die Stelle *כִּי הִעֲשֶׂה יְהוָה לְדָוִד כְּכֹחַ* (Kohel. 7, 7) darauf bezogen, dass die Beschäftigung (*עֲשֶׂה*) mit allzuvielen und unnützen Dingen den Weisen verwirre und dass dergleichen Allotria Schuld waren, dass Salomon die Gesetzeskunde vergass, die er früher allerdings besass, wie in diesem Sinne auch die Darstellung von Salomon's Wissen und Weisheit (1. Kön. 5, 12 f.) auf seine Gesetzeskunde gedeutet wird (Pesikta d. R. K. s. 4 p. 35 und an anderen dort angeführten Stellen).

23) *כֶּרֶךְ גִּדּוּל שֶׁל רוֹמִי*, wie die Venetianer Ausgaben (Sabbath 56 b) haben, während in den übrigen Ausg. die zwei letzten Worte fehlen. Nach der Meinung Rapoport's (Erech Millin p. 45) ist Synhedr. 21 b ebenso zu lesen (und nicht *שְׁבוּרִי* das Buxtorf und Levy s. v. *רוֹמִי* anführen). Das Rohr (*קֶרֶךְ*) sowie der Wald (*חורשׁ*) im jerus. Talmud (Aboda Zara 1, 3) und im Midrasch zum hohen Lied (1, 12) bezieht sich wohl darauf, dass sowohl *קֶרֶךְ* als auch *מִיָּצֵר* (Ps. 68, 38. 80, 14) auf Edom = Rom bezogen wird.

Dass die Zerstörung des zweiten Tempels hier als Strafe für Salomon's Gesetzübertretung dargestellt wird, hat seinen Grund darin, dass Rom als der eigentliche Feind Judäa's betrachtet wird; alle anderen zeitweiligen Unterdrücker treten den Römern gegenüber in den Hintergrund. Rom bildet den Gegensatz zu Judäa, auch im freundlichen Sinne. So wird z. B. (Ber. R. s. 63) die Stelle *שְׁנֵי גִיּוֹם זֶה־בָּהֶם* (Gen. 25, 23) — im Keri *גִּיּוֹם* — auf die beiden stolzen Herrscher, Salomon und Kaiser Hadrian, bezogen; das folgende *וְיָאֵם מְלָאֵם יֵאָמֵר* wird erklärt: Bis jetzt sagte man (ganz indifferent) *סִבְתָּהּ וְרַעְמָהּ וְסִבְתָּהּ* (Gen. 10, 7), von jetzt an wird man sagen *יְהוּדָאִי וְרֹמָאִי* — Juden und Heiden (oder Juden und Römer). Das ist die Identificirung von Edom und Rom, die allmählich ein so festes Gepräge erhielt, dass z. B. die Jes. 34, 9 erwähnten Gewässer im Jalkut und bei Abarbanel z. St. ohne Weiteres auf *נַחַל תִּיבֵר* oder *נַחַל טַיְבֵר* bezogen werden. Das erstere ist der Tiberstrom, den zweiten Namen erklärt Zunz (G. V. p. 237) mit Ticinus (Tessino) oder Trasimennus; es liegt aber wohl näher, das *נַחַל תִּיבֵר* im weiteren Sinne zu nehmen und *נַחַל טַיְבֵר* auf das tyrrhenische Meer zu beziehen, das bei den Griechen, vielleicht auch in der römischen Volkssprache, das tyrsenische Meer hiess. Der Gegensatz zwischen Jakob und Esau, der an zwei verschiedenen Stellen (Gen. 25, 28. 27, 29. 40) scharf markirt hervortritt, konnte sich nur auf Rom und Judaea beziehen. Der Monothetismus auf der einen, das Heidenthum auf der anderen Seite, das ist Jakob und Esau. Es sind zwei Mächte, die sich feindselig

gegenüberstehen, und um so feindseliger, als der Antagonismus zugleich ein innerer, geistiger ist. Rom hatte das Erbe der anderen Weltmonarchien angetreten, Rom war der Orbis terrarum; das Schwert des Römers hatte den Erdkreis unterjocht — das ist Esau, zu dem gesagt ward (Gen. 27, 40): Von deinem Schwerte sollst du leben. Und so wird der Gegensatz zwischen der Hand Esau's und der Stimme Jakob's (Gen. 27, 22) von der Hagada, in den verschiedensten Variationen, darauf bezogen, dass gegenüber dem gewaltthaberischen Esau Jakob's Waffe das Gebet ist. So wird z. B. auch das *שָׁמַר לְפָנָיו* (Num. 22, 4) im Midrasch z. St. (auch bei Origenes Hom. XIII. in Num. II. p. 319 ed. Delarue) dahin gedeutet, dass die Macht Israels in seiner Zunge liege, weshalb der redengewaltige Bileam herbeigerufen wird. So wird auch „Schwert und Bogen“ (Gen. 48, 22) von Onkelos und der Hagada metaphorisch als „Bitte und Gebet“ aufgefasst (auch Ephraem Syrus opp. I, 105 erklärt diesen Ausdruck bildlich — als friedliche Erwerbung, und zwar mit Bezug auf die — Gen. 33, 19 — erwähnten hundert *עֶשְׂרֵים* (Gen. Thes. s. v.); *עֶשְׂרֵים* ist wohl nicht *σάρατις* wie Kirsch meint — Pentat. syr. — sondern Ausdauer *صبر*). So wird denn auch die Erzählung von Jakob und Esau in der That typisch aufgefasst, und sinnig bemerkt Nachmanides zu Gen. 32, 4, die von Jakob an Esau entsandten Boten mit Geschenken (welche Handlungsweise im Midrasch z. St. scharf gerügt wird) seien als Vorbild jener von den Juden an die Römer geschickten Gesandtschaft zu betrachten — jener Gesandtschaft also, durch welche — wie Winer s. v. Römer sagt — die Juden zu der gefährlichen Ehre gelangten, *Amici et Socii populi Romani* zu heissen. Dazu kommt, dass in einzelnen biblischen Stellen Edom mit der Zerstörung des Tempels in Zusammenhang gebracht wird (Ps. 137, 7. Obad. 11. Klagel. 4, 21), wie Edom in der That das Seinige zur Unterstützung der Feinde beitrug. Die Hoffnungen Edom's wurden durch Rom verwirklicht, der Hass Edom's hatte sich auf die Römer vererbt, und so konnten letztere mit dem ersteren identificirt werden. Ferner hatten die hagadischen Vorträge den Zweck, aus den Worten der Propheten Trost und Hoffnung zu schöpfen, den Druck der Gegenwart durch die Hinweisung auf die Prophezeiungen zu mildern. Die dereinstige Befreiung vom drückenden Römerjoch musste in den Prophetenworten enthalten sein, und das über Edom gesagte schien am geeignetsten um auf Rom bezogen zu werden.

Daran knüpfen sich nun die hagadischen Wortspiele. Nicht nur *צָר* (Sachs Beiträge II, 137), sondern auch *מִצָּרִים* wird appellativisch auf Rom bezogen, und ebenso *מִצָּרִים* und *מִצָּרִים* (Abarbanel l. c. Targum ed. Venet. zu Ps. 108, 11. Debarim R. s. 1. Hieronymus zu Jes. 34, 8). Da Rom und Heidenthum identische Begriffe waren, so lag es sehr nahe, die Benennung des Heiden, *אֲדָמִי*, auch von Rom zu gebrauchen, wobei das Wortspiel mit *רומא*, Ro-

träger, nahe gelegt war. (Dass חֲרָמִי erst später für Heide gebraucht worden sei, wie Sachs l. c. p. 145 meint, ist unrichtig.) — Rom gilt als das vierte und letzte Weltreich, was mit ein Grund war um den Namen Edom auch auf die Christenheit auszudehnen, denn sonst wäre ja Edom = Rom nicht das letzte Weltreich. Dass das vierte Thier in Daniel nicht näher bezeichnet wird, war ein Grund mehr; darunter das römische Reich zu verstehen. Das Dunkle ist immer schreckenvoller als das klar Erkannte. So führt auch Hieronymus (Comm. in Dan. 7, 7) als Grund dieser Namenlosigkeit an, ut quidquid ferocius in bestiis cogitaverimus, hic Romanos intelligamus. Quod hic tacitum, in Psalmo LXXIX, XIV dictum putant Hebraei, wie denn diese negative Eigenschaft des 4. Thieres auch in den jüdischen Schriften betont wird (Sachs p. 142. Bechaj zu Gen. p. 46 ed. Ven.), und so wird auch sonst das nicht näher Bezeichnete auf Rom bezogen. Das Gold, Silber und Kupfer Exod. 26, 3 bedeutet die drei Weltreiche, das nicht genannte Eisen ist Rom (Schemoth R. s. 35). Dasselbe ist der Fall mit den drei Körben Gen. 40, 16, wobei der 4. Korb Rom bedeutet. Da die Unterdrückung durch die Römer und also auch die Hoffnung dereinstiger Befreiung eine brennende Tagesfrage und damit ein stehendes Thema hagadischer Behandlung war, so kehrt denn auch diese Deutung fast überall wieder, wo vier Gegenstände aufgezählt werden, die denn — im Midrasch z. St. — auf die 4 Weltreiche bezogen werden, wobei zuweilen die ersteren drei, im Gegensatz zum vierten, gelobt werden. So bezieht sich, unter den Eigenschaften der rothen Kuh (Num. 39, 2) „roth“ auf Babel, „vollkommen“ auf Medien, „ohne Fehl“ auf Javan; „auf die kein Joch gekommen“ bezieht sich auf das störrige und hartnäckige Rom (Jalkut z. St. Pesikta d. R. K. p. 41). Ebenso wird חֲרָמִי רָגֵל (Gen. 15, 9) auf Rom bezogen, das räuberisch ist (גִּזְלָן), sich aber fromm anstellt wie eine Taube (רִיר). Ferner werden auf Rom und die drei anderen Weltreiche bezogen: die vier Bezeichnungen der Angst in derselben Stelle (Vs. 12 — Schemoth R. s. 51); die vier Ströme Gen. 2, 11; die vier Ausdrücke Gen. 27, 3; die vier Arten des Aussatzes (Lev. 18, 2); die vier Strafen Deut. 32, 24 (Targum jerus. z. St.); die vier Vergleichen im hohen Lied (6, 10. Schemoth R. s. 15); die vier Thiere Prov. 30, 28, wobei besonders שִׁמְמִיר (wahrscheinlich mit Bezug auf שָׁמָם verwüsten) auf Rom bezogen wird; die vier in Verbindung mit Thieren vorkommenden Ausdrücke Jerem. 5, 6 und Amos 5, 19 (Midr. Esther 1, 1) und so auch die vier Ausdrücke der Befreiung Jerem. 30, 10 (Pesikta p. 151). Insbesondere aber wird — sowohl im Midrasch z. St. als auch sonst vielfach — das vierte der Lev. 11, 4—7 genannten Thiere auf Rom gedeutet. Die anderen Drei sind — mit Heine zu reden — doch wenigstens anständige Bestien, Rom aber ist das חֲזִיר מִצְרַיִם (Ps. 80, 14). Die Vergleichung mit dem Schweine wird auch sonst im Einzelnen ausgeführt (Sachs p. 139, 142), und

namentlich wird חזיר mit dem Zeitwort החזיר — zurückerstatten — in Verbindung gebracht, aber die Hauptsache ist doch immer das Hauptwort, wie denn dieselbe Bezeichnung auch im B. Henoch vorkommt (89, 12 p. 57, 259). Es wäre wohl möglich, dass, wie Grätz (Monatsschrift VI, 394) mit Bezug auf חזיר מיער sagt, die nächste Veranlassung zu dieser Deutung der Umstand war, dass in früherer Zeit der Eber das allgemeine römische Feldzeichen, später das einzelner Legionen war, wie Plinius X, 4 berichtet. (Bei Festus, den Hardouin z. St. anführt, heisst es Porcus statt Aper.)

Das פ in חזיר מיער steht oberhalb der übrigen Buchstaben. Die von Levy (W. B. s. v. רומי) angegebene Ursache findet sich bereits bei Bechaj (Pentat. Comm. p. 46 und 151 ed. Ven. 1546), dass nämlich nach der Ausscheidung von פ das Wort רמי übrig bleibt, dass aber auch ferner durch die schwankende Stellung des פ die Lesart מיער begünstigt wird, und also dieses Wort ebenso wie מעיר (Num. 24, 19) and עירם (Gen. 36, 43) auf die Stadt *μαρ' Ἰξοχρῶν*, auf Rom bezogen werden kann. Das schwebende פ kommt ausserdem zweimal bei dem Worte רשעים vor (Hiob 38, 13. 15), welche schwebende Stellung auch im Talmud gedeutet wird (Geiger Urschrift p. 258, woselbst auch die Variante מיער statt מעיר in den Aboth d. R. Nathan erwähnt wird). Alle drei Stellen aber werden von Raymund Martin (Pugio fidei p. 539) in christlichem Sinne interpretirt und חזיר מיער auf Pontius Pilatus bezogen.

Diese vielfach wiederkehrenden Deutungen vergegenwärtigen die römische Tyrannei sowohl wie die römische Chicane, sowohl den Hass, der sich gerade in dem Odium humani generis des Tacitus (das sich in einer Stelle auf die Christen bezieht) so entschieden ausspricht, wie auch den Spott. Sowie Tertullian den spöttischen Vorwurf der Eselsanbetung mit scharfen Worten abweist, so ist die Deutung des חזיר מיער auf Rom gewissermassen die Replik auf das Judaeus porcinum numen adorat des Petronius sowie auf ähnliche Spöttereien, die mehrfach in den jüdischen Schriften, namentlich im Midrasch zu den Klageliedern, erwähnt werden. Dadurch aber, dass die Bibel selbst zur Trägerin dieser Aussprüche gemacht wird, erhalten diese Werth und Bedeutung nicht nur, sondern auch etwas Tröstliches und über alle Leiden Erhebendes.

Eine im Talmud nur flüchtig erwähnte derartige Deutung wird auch von Hieronymus angeführt, die des Namens רומה (Jes. 21, 11). Die LXX geben dieses רומה, vielleicht wegen des folgenden פסוקי, mit Ἰδουμαλα wieder. Auch Raschi z. St. erklärt רומה mit אדום, und deutet das folgende ליל auf die Nacht des Exils. Eine Benutzung dieses Textes zu hagadischen Zwecken lag also nahe. Im jerus. Talmud (Taanith 1, 1) wird nun als eine der Randglossen des R. Meir (Zunz G. V. p. 172; nach Rapoport — E. M. s. v. אגדה — hatten sie einen mnemonischen Zweck: kurz an Das zu erinnern, was im hagadischen Vortrag weiter ausgeführt werden sollte) angeführt, dass zu diesem רומה am Rande רומי notirt war;

gleichzeitig wird diese Bibelstelle, mit Bezug auf שׂוּרִי, auf Rom angewandt. Hieronymus (Comm. zu Jes. c. 21. c. 34, und zu Obadiah) führt die Meinung der Judaeorum magistri an, dass statt Duma, Roma zu lesen sei und erklärt das für pichtige Träumerei, wie überhaupt die Deutung Edom's auf Rom eine falsche sei; vielmehr sei, secundum leges tropologiae, Edom auf die Juden oder die Ketzler, Jakob auf die christliche Kirche zu beziehen. Diese, auch an einer anderen Stelle (zu Amos c. 1) wiederholte Deutung von Esau und Jakob kommt auch sonst häufig vor: bei Origenes (De recta in Deo fide, I p. 816), Tertullian (adv. Jud. c. 1), Ambrosius (Expos. in Ps. 118 II p. 669 ed. Maur.), Gregor d. Gr. (I p. 1213 ed. Par. 1705), Augustin (VI, 54. 949. VII, 30. IX, 587 ed. Maur. Ven. 1764), Isidor (Allegor. quaedam S. S. p. 103 ed. Migne), Ephraem Syrus (Opp. I, 176) und Jacob von Edessa (ib. I, 173).

24) Quia collegit sapientiam et legem übersetzt Buxtorf — nach Aruch — diese Stelle des M. Tanchuma (zu Exod. 6, 3), womit aber jedenfalls die darauf folgende Erklärung von בֶּן יִקָּא — dass er sie wieder von sich warf — zu verbinden ist, wie diese Verbindung auch in Schemoth R. z. St. vorkommt. אָנִי kann aber wie ἀνίσταμαι — womit es Gesenius vergleicht — auch „verbinden“ bedeuten, so dass der Sinn wäre, Salomon wollte die göttliche Weisheit mit der menschlichen verbinden, sie ihr also gleich stellen.

25) Da Salomon statt des לֹא יִרְכָּה ein אֶרְכָּה substituirte, so ist es das verdrängte Jod, das sich bei Gott beklagt und zugleich Salomon anklagt. Gottes Antwort darauf ist, dass eher Salomon und Tausend seines Gleichen zu Grunde gehen, ehe nur Ein Buchstabe der Thora zu Nichte würde, und wäre es auch das kleine Jod — also ähnlich wie Matth. 5, 18 das Iota (יֹד) den kleinsten Buchstaben repräsentirt; entsprechend dem daselbst vorkommenden *xaqala* sagt (Schemoth R. s. 6) bei derselben Anklage Gott zur Thora: Salomon und Tausend seines Gleichen werden eher von der Welt verschwinden, ehe auch nur ein Strichlein von dir (קִרְצֵה) zu Nichte gemacht wird; an anderen Stellen dient die Spitze des Jod (קִרְצֵה של יוֹד) dazu, das Kleinste zu bezeichnen.

26) Wenn Steinschneider (Art. Jüd. Literatur p. 378, Jewish Lit. p. 46) sagt, dass das Studium der Gotteslehre von Juden und Muhammedanern der „Krieg der Lehre“ genannt werde, so ist das insofern ungenau, als an der dort angeführten Stelle der Kampf gegen die Unwissenheit mit dem gegen die Ungläubigen verglichen wird, welche mehr witzige und vereinzelte Vergleichung sehr verschieden ist von der stehenden Bezeichnung der talmudischen Debatten und Controversen als Kampf der Thora, oder — wie Kidduschin 30b, Aboth V, 17 — als Streit und Zwiespalt, die aber in Friede und Eintracht endigen. Ein analoger Ausdruck kann auch gar

nicht vorhanden sein, da die Sache selbst durchaus eigenthümlich ist; das قيل وقال der Schulen, von dem zuweilen die Rede ist, ist doch sehr verschieden von den Meinungskämpfen, ohne welche der Talmud gar nicht der Talmud wäre.

27) Ein frappantes Beispiel von dem Gebrauch des Praeteritum zur Negirung der Gegenwart ist das sprichwörtliche Πάλαι ποτ' ἦσαν ἀλκιμοὶ Μιλήσιοι des Aristophanes (Plut. 999), das nebst dem Fuimus Troes und ähnlichen Ausdrücken in den Adagiis des Erasmus unter „Fuerunt, non sunt“ angeführt wird (ed. Frankf. 1646 p. 274); bei Hesychius (IV p. 180 ed. M. Schmidt) ἦσαν ποτ' ἦσαν ἀλκιμοὶ Μιλήσιοι.

28) Dass der Schamir und die anderen wunderbaren Dinge in der Dämmerung des letzten Schöpfungstages erschaffen wurden, steht in Zusammenhang mit der talmudischen Ansicht, dass die biblischen Wunder keine improvisirten Schöpfungen des Augenblicks, sondern im ursprünglichen Schöpfungsplan mit einbegriffen waren, wie das von Maimonides im letzten der Acht Capitel ثمانية فصول des Näheren dargelegt wird (Pococke Porta Mosis p. 240, M. Wolf Mose b. Maimun's Acht Capitel p. 62). Wolf führt (p. 96) eine entsprechende Stelle — nach Munk Guide des égarés I, 296 (cf. II, 224) — aus Maimonides' Commentar zu den Pirke Aboth an, so wie eine Midraschstelle (Ber. R. s. 5), woselbst gesagt wird, Gott habe im Urbeginn an das Meer die Bedingung gestellt, dass es sich seiner Zeit spalten müsse, und dasselbe sei auch bei anderen Schöpfungswerken geschehen.

29) Mit Bezug auf die unbehauenen Altarsteine (Exod. 20, 22) bemerkt Comestor z. St. (Hist. I Exodi cap. 41): Quasi diceret: Nolo quod cum instrumento effusionis sanguinum aedifices mihi sanctum. Es ist das eine hagadische Interpretation, — der Plural in effusio sanguinum entspricht dem talmudischen שסיכית דמים — die auch von Raschi und Jalkut z. St. angeführt wird, und die mit der Sage vom Schamir insofern zusammenhängt, als bei Beiden die Vermeidung des Eisens hervorgehoben wird. In ähnlicher Weise gibt Comestor auch sonst Erklärungen, die hagadischen Ursprunges sind, abgesehen von denen, die er als jüdische Traditionen bezeichnet, welche letzteren zumeist aus Hieronymus oder Josephus oder Wal. Strabo geschöpft sind. Dass es z. B. beim zweiten Schöpfungstage nicht heisst „Und Gott sah, dass Alles gut war“, wird (hist. I. Gen. c. IV. p. 6 ed. Venet.) damit erklärt, dass, nach der Tradition der Hebräer, an diesem Tage der Engel Sathanael oder Lucifer erschaffen worden sei. Nach der Tradition der Sancti ist der Grund, weil die Zweizahl verabscheuenswerth (infamis) ist, weil sich von der Einheit trennend; Gott aber ist die Einheit, und er hasst Trennung und Zwiespalt — Prov. VI. Als dritter Grund wird — ohne Quellenangabe — angeführt, weil das Schöpfungs-



werk des zweiten Tages erst am dritten vollendet ward. Der erste und dritte Grund ist hagadisch (Pesachim 54 a. Ber. R. s. 4, auch in den Noten zu Origenes I p. 938 Delarue), nur wird nicht Sathanael sondern das Gehinnom erwähnt; ausserdem wird im Midrasch noch als Grund angeführt, weil am zweiten Tage der erste Zwiespalt stattfand (מחלוקת) — die Scheidung der Gewässer. Der zweite von Comestor angeführte Grund (auch bei Wal. Strabo zu Gen. 1, 5) findet sich bei Hieronymus, der diese Eigenschaft des binarius numerus als Argument gegen Jovinian anführt (Adv. Jovin. I c. 16 II, 266 ed. Vall.) und mehrfach darauf zurückkommt (ed. Vall. I, 108. 231. II, 764. III, 421. VI, 782); und so wie Hieronymus es mit dieser Eigenschaft der Zweizahl in Verbindung bringt, dass nur die unreinen Thiere paarweise in die Arche gingen, so wird von Ambrosius (De Noe et arca I c. 12) die Heiligkeit der Erstgeborenen mit dem Vorzug der ersten Zahl in Zusammenhang gebracht. Mit der Hagada steht das nicht in Verbindung; es ist vielmehr der auch von Philo (De spec. legg. II, 329) ausgesprochene Gedanke, dass die Monas das Abbild (εικὼν) der ersten Ursache, die Dyas das der Materie sei, oder wie Origenes sagt (Philos. c. 2. I. p. 878): die Monas ist Gott und das Gute, die Dyas ist das Böse und der δαίμων. Aehnliches findet sich auch unter den — allerdings etwas divergirenden — Stellen über die Zahlen bei Plutarch (besonders Quaestt. roman. c. 25 p. 269 E und Wytttenbach z. St. De EI apud Delph. c. 9. c. 20); an einer Stelle (De Is. et Os. c. 75) wird sogar die Dyas Ἐπίς und Τόλμα genannt, während die Monas Apollo heisst (auch De EI delph. c. 20. Lobeck Aglaoph. p. 716) — eine pythagoräische Vorstellung, mit der wohl auch das Numero Deus impare gaudet in Zusammenhang steht (Meursius Denar. Pyth. c. II, III. Zeller, Philos. der Griechen III, 515 ff. 709. Röth, Gesch. uns. abendl. Philos. II, 496. 640. 917), und die vielleicht auch zu Grunde liegt, wenn in der 21. Abhandlung der lautereren Brüder (تحفة أخوان الصفاء p. ۳۱۱) der Grieche sagt, Gott habe vor der formgestalteten Materie existirt, wie die Einzahl den Zahlen vorangeht كان قبل الهيولى ذات الصور (ähnlich Šahrastāni ed. Cureton p. ۳۱۵).

Zu den hagadischen Deutungen gehört die in der Additio zu cap. XIX (p. 22) gegebene Erklärung von Gen. 2, 21 dahin, dass damit zugleich das Verbot der Heirath unter Verwandten ausgesprochen sei, was der talmudischen Erklärung — hier eine halachische — (Synhedr. 57 b) entspricht. Hagadisch ist ferner, wenn zu dem פָּתַח in der Stelle: Dein Volk hat gesündigt (Exod. 32, 7) bemerkt wird: Peccavit populus tuus, quasi diceret, jam non meus (lib. Exod. c. 73. Jalkut z. St. Pesikta p. 128), ferner, dass Moses (Exod. 19, 3 ff.) zu dem Volke in milden Worten geredet (ibid. c. 39.

Jalkut z. St.), dass Hiob Dinah zur Frau gehabt (hist. lib. Gen. c. 93 p. 96. B. Bathra 15 b) und so noch Manches andere. Eine von Ed. Reuss (Beiträge zur theol. Wissensch. Bd. VI) des Näheren beschriebene altdenische Historienbibel hat auch hagadische Erklärungen, die nur zum Theil aus Comestor entlehnt sind. Das *מִצְוָה* Gen. 21, 9 wird im Midrasch und Targum jer. auf Abgötterei bezogen, was auch Hieronymus in den Quaest. in Gen. anführt. Statt *idola ludo fecit*, hatte Comestor die Lesart *luto vor sich* (p. 62), und so heisst es hier (p. 25) Abgötterei aus Leymen. Hagadisch ist, dass Isaacs Erblinden Folge des Götzendienstes war, den Esau's Frauen trieben (p. 26; Raschi zu Gen. 27, 1), dass Moses mit Hilfe des Tetragrammaton den Sarg Joseph's aus dem Nil heraufbrachte (p. 33. Zedner Auswahl histor. Stücke p. 7. Z. D. M. G. XXIV, 539). Hagadisch ist auch, dass das Manna jeden beliebigen Geschmack angenommen habe (p. 32); im Sifri zu Num. 11, 8 und in Mechiltha sect. 6 zu Exod. 16, 22 (auch Jalkut Num. § 733) wird gesagt, das Manna habe auf Verlangen den Geschmack irgend welcher gekochten oder gebackenen Speise angenommen, eine Deutung, die auch Ephraem Syrus giebt (I, 218. 256. Lengerke de Ephraem Syr. arte hermen. p. 25); auch dass die Anbeter des goldenen Kalbes an ihren goldenen Bärten erkannt wurden (p. 36, auch bei Walafr. Strabo p. 287 ed. Migne) ist hagadischen Ursprunges (Pirke R. Eliezer c. 45). Diese goldenen Bärte haben übrigens eine gewisse Berühmtheit erlangt und figuriren sogar in einem von Selden (De diis Syr. I, 4. p. 156) mitgetheilten Gedichte. Nebst manchen anderen hagadischen Deutungen findet sich auch (p. 52), nach der Vulgata, die Deutung des *אֶלֶּיךָ בָּנֵי יִשְׂרָאֵל* (2 Sam. 21, 9) auf David. Letztere Namendeutung findet sich, wie noch viele andere, auch in den quaestiones hebr. in ll. reg. et paral., die man irrthümlich dem Hieronymus zuschreibt (Opp. ed. Vall. T. III p. 803), und die jedenfalls als theilweise Ergänzungen der anderweitig bekannten Hagadas betrachtet werden können. So z. B. die Erklärung des Wortes *קְרָבָאֵל* (2 Sam. 23, 20) als Congregatio Dei und des *קְרָבֵי יִשְׂרָאֵל* als Occidentales et Vivificantes, also mit Bezug auf die Todesurtheile (כרת) oder die Freisprechung (פלט) von Seiten des Synedrums. Bemerkenswerth ist namentlich die hagadische Deutung des Ausdrucks *כָּל־אֱלֹהֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל* (1 Chron. 7, 40), die sich — wie die meisten anderen Erklärungen — auch im Commentar des Rab. Maurus (ed. Migne p. 313) findet, aber wie gewöhnlich sehr entstellt. Nur in den quaest. findet sich die Erklärung zu dem Namen *שָׂרָה* (ibid. vs. 30): Sara filia Asser dicitur prophetissa fuisse et meritorum praerogativis exuberasse, also ebenfalls mit Bezug auf *סרה* redundavit, das anderswo auf ihr über das gewöhnliche Mass verlängertes Leben bezogen wird.

Hagadische Deutungen finden sich auch in einer von Hermann Palm näher beschriebenen mittelhochdeutschen Historienbibel (Breslau 1867). So z. B. heisst es (p. 19), der Rabe Noah's sei deshalb

nicht zurückgekehrt, weil er, wie die Meister sagen, ein Aas gefunden — eine Sage die übrigens auch in anderen, von Grimm (D. Myth. p. 637) angeführten Schriften vorkommt.

30) Auch in Pfeifers Germania (VI, 103. 232) heisst es vom Wiedehopf: Die Hoppe zegt: Here, mich dunket das beste, Onreyn te zin bewiset min neste. Auch bei den Arabern gilt der Wiedehopf als unreinlich (Damiri ed. Bulak II, ٢٢٣, Kazwini I, ٢٢, ٢٣٥, Z. D. M. G. VIII, 515 No. 767), ebenso bei Hieronymus (Adv. Jovinian. II, c. 37. Comm. in Zach. 5, 9. 10. Bochart II, 348), der, wie es scheint, den Namen Ἐποψ — ἐπόπτῃς in der bei Bochart p. 345 aus Aristoteles angeführten Stelle — damit in Zusammenhang bringt. Als den weitschauenden, scharfblickenden (اندرى) sagt auch Damiri vom Hudhud) bezieht auch Sachs (Beiträge II, 89) das talmud. בר הדריא auf den Wiedehopf, ähnlich der talmudischen Erklärung des Vogelnamens ראה vom Ztw. ראה (Chullin 63 b, woselbst auch die von Hieronymus a. a. O. angeführte Erklärung von Asida, חסירה vorkommt).

31) Auch das Wort Hopfen leiten Einige von den haubenförmigen Blättern, Andere vom Schlangelnden und Hüpfenden der Pflanze ab (Adelung, Lexer u. A.). Dass der Wiedehopf seinen Namen vom Hüpfen habe, ist die Vermuthung von Benecke-Müller (Mhd. W. B. s. v.) und A. Kuhn (Ztschr. f. vrgl. Sprf. III, 69); dasselbe scheint auch bei den meisten der von C. Gessner — De avium nat. 775 — und Naumann (Natgesch. d. Vögel V, 437) angeführten Namen der Fall zu sein, obschon Naumann „Wiedehopf“ vom Rufe ableitet. Bei Frommann (D. Mundarten IV, 56) und Diez (s. v. Upupa) werden auch Hodhod und Wutwut angeführt, was an هدهد و طواط anklingt, welche letztere Reduplication vielleicht das Hinundherhüpfen und -flattern nachahmen soll, wie auch sonst Namen der Fledermaus das Flattern ausdrücken (Pott in Steinthal's Ztschr. I, 347 ff.). هدهد kann allerdings auch onomatopoetisch sein, da, wie Bochart bemerkt (p. 348), die Auffassung der Töne verschieden ist. So sagt auch Wachter (Gloss. s. v. Gukuk): Sunt autem quibus bubo non bubare aut ululare sed ututare videtur, wie auch Lobeck (Aglaoph. I, 779) die Verschiedenheit der onomatopoetischen Wörter erwähnt.

32) Der Wiedehopf, den Hesychius (s. v. *Μακροίρανος*) *πολυωνυμος* nennt, hat auch bei den Arabern mehrere Benennungen, die Damiri anführt: ابو عبادة, ابو الروح, ابو الاخبار, ابو الربيع, طير ابابيل. Dass er in der Sprache der Berberen *طير ابابيل* heisst (Boethor s. v. Huppe), ist insofern merkwürdig, als sich damit die Vermuthung Bochart's bestätigt findet (II, 850), dass das spanische Abubilla mit *طير ابابيل* (Sur. 105, 3, auch bei Mas'ûdî

III, 261) identisch sei. Abubilla ist gleichzeitig eine Assimilation an die anderen Namen mit ابو, so wie an Upupa. Unter diesen Namen oder Beinamen des هدد — die ebenso wie die Kunje des Hahnes und Raben seiner Bedeutsamkeit zuzuschreiben sind — scheint nur ابو الربيع sich auf die Zeit seines Erscheinens zu beziehen, während den übrigen das, was die Sage vom Wiedehopf erzählt, zu Grunde liegt. Entsprechend der Benennung ابو سجادة ist die Z. D. M. G. VIII, 515 No. 765 angeführte Redensart, so wie das اسجد من هدد, worauf in den Noten z. St. verwiesen wird. So heisst es auch im تحفة اخوان الصفاء (p. ۱۳۳) vom spähenden (جاسوس) Hudhud, dass er, den Burnus über den Kopf gezogen, gebückt dastehe, als wolle er sich zum Gebete niederwerfen (كانه يسجد ويركع), wobei übrigens die Bemerkung, dass er (obschon im Geruch der Heiligkeit stehend) ein stinkender Vogel sei, nicht unterdrückt wird. Auch in einer volkstümlichen Deutung der Vogelstimmen in Wolf's Beiträgen zur Mythologie (II, 431) heisst es: Der Wiedehopf ruft: Böck de Röck! d. i. Bück den Rücken, neige dich vor Gott! All diesem liegt ohne Zweifel die Thatsache zu Grunde, dass der Wiedehopf oft mit dem Kopfe nickt, sich verbeugt und zuweilen auch sich niederwirft, welches drollige Gebahren ihm wohl auch den mundartlichen Namen Giggas-Giggas (Frommann l. c.) und Halvermann (Adelung s. v.) zugezogen. Mit dem Rufe des Wiedehopfes hat das „Böck de Röck“ jedenfalls weniger Aehnlichkeit als das suchende πον? πον? in der Tereus-sage, woran übrigens das πον? πον? des Kuckuks in der albanesischen Sage (Z. D. M. G. XVII, 663) lebhaft erinnert.

Während aber in der erwähnten Abhandlung der lauterer Brüder die Taube als Führerin zum rechten Weg (الهادي), die Lerche als خطيب, der Rabe als كاهن, das Haselhuhn — dessen Rücken vom vielen Niederknien zum Gebet ganz gekrümmt ist — als Ermahner zum Dankgebet geschildert wird, ist in der angeführten Stelle aus Wolf's Beiträgen von dem „Böck de Röck“ des Wiedehopfes das „Sechs Paar Weck, Sechs Paar Weck!“ der Wachtel sehr verschieden, wie überhaupt die anderen Rufe nichts weniger als gottesfürchtig klingen. Darin unterscheiden sich die orientalischen Deutungen der Vogelstimmen von den abendländischen, und es ist vielleicht in Erinnerung an die ersteren, wenn in einem Gedichte Fr. Rückert's der Wachtelruf mit „Danket Gott“ und ähnlichem in die Menschengesprache übersetzt wird. In diesem Sinne werden in Zamahsari's Commentar zu Sur. 27, 17 (II, 1.19) alle

Vogelrufe gedeutet; bei Ġelaleddin Rûmî ist der Ruf des Wiedehopfes هد هد (ähnlich wie arab. قَدَّ) eine Interjection der Aufmunterung und Ermahnung, und sehr hübsch wird das Geklapper des Storches لكلی mit dem Pronomen لی in Verbindung gebracht: لكلی لكلی كنان الملك لك یا مستعان (ed. v. Rosenzweig p. 78, 174); bei Moḳaddesi (p. ۵۵) ruft der Uhu zum Preise Gottes fortwährend های هو, und auch bei Ḥâfiz sind es nicht nur die Ṣufis, die های هو ausrufen (I No. 45 p. 181), sondern auch der Vogel der Morgendämmerung (مرغ صبح) ruft zum Preise Gottes هو هو (III No. 514 p. 123. No. 562 p. 174).

38) Das שָׁכִיר, das in der von Bochart (II, 115) angeführten Stelle als Benennung des Hahns in קָן שָׁכִירָא erwähnt wird — und wovon nach Blau (Z. D. M. G. XXV, 550 N.) der Name *Soxaiet* gebildet ist — wird an einer anderen Stelle (Wajikra R. s. 25) als ein arabisches Wort angeführt: In Arabien nennen sie den Hahn שכירא, sagt R. Levi. Derselbe R. Levy, der überhaupt oft arabische Wörter zur Erklärung hebräischer anführt, sagt an einer anderen Stelle (Wajikra R. s. 1), in welcher der Name אֲבִי סֹכֵר auf Moses als Propheten bezogen wird: In Arabien nennen sie einen Propheten סכירא. Aehnlich wird (Megilla 14 a, Synh. 69 b) der Name יִקְרָא Gen. 11, 29 auf Sarah bezogen, die so als Seherin genannt worden, oder weil Alle sie oh ihrer Schönheit anschauten. Diese Deutung wird als eine syrische auch bei Payne-Smith (s. v. *ܫܚܪܐ*) angeführt, indem der Name mit *ܫܚܪܐ* erklärt wird, mit dem Zusatz: In jenem Lande nennt man den Sehenden *ܫܚܪܐ*. Für „Sehen“ haben die meisten Sprachen viele Synonyma, und so könnte in einem arabischen Dialekt auch ein an שכיר und סכיר anklingendes Wort existirt haben. Sehr unwahrscheinlich ist Cassels Annahme (Schamir p. 81), dass שכיר mit dem arab. *شكر* in Verbindung stehe.

34) Der Rabe Noah's, der bei Meidânî (ed. Schultens No. 62) nebst einem andern trägen Boten (der aber zuletzt seine Ueber-eilung verwünscht) genannt wird, ist als Rabe Apollo's auch bei den Griechen sprichwörtlich geworden, wie das von Bochart (II, 213) angeführte *Κόραξ ὑδρεύει* zeigt. G. Raudius in seinen Noten zu Solinus führt (p. 47) auch ein Sprichwort „Corvus nuntius“ an. Aus dieser Saumseligkeit und Procrastination des Raben ist es auch herzuleiten, wenn man den Ruf des Raben als „Cras! Cras!“ gedeutet, wovon Raudius ein Beispiel von Athanasius (Sozomenus hist. eccl. IV c. 9), ein anderes aus Augustin (ed. Maur. VI, 424. VII, 446) anführt, welches letztere sich entschieden auf den Raben Noah's

bezieht, und wovon das Cras - Cras des Teufels in Rabengestalt in Berthold's Predigten (Bei Rochholz Alemannisches Kinderlied p. 82) wahrscheinlich nur eine Wiederholung ist. Merkwürdig ist es jedenfalls, dass sowohl in der griechisch-römischen, als in der jüdischen Sage — mit welcher Weil (Bibl. Legenden p. 46) die arabische vergleicht — die Unenthaltbarkeit des Raben ihn an der rechtzeitigen Rückkehr verhindert. Aber auch was Plinius (X, 15) mit Bezugnahme auf Aristoteles (De gen. anim. I, 6 ed. Bekker p. 39) vom Raben sagt: Ore eos parere aut coire vulgus arbitratur — wie denn auch Martial (14, 74) den Raben ohne Weiteres fellator nennt — kommt in den jüdischen Schriften vor: עורב מריר במד (Midr. Tanchuma zu Gen. 9, 18) oder עורב רק (Buxtorf p. 2459 s. v. עורב), und zwar ist es die Strafe für des Raben Unenthaltbarkeit in der Arche, während die schwarze Farbe die Strafe Cham's ist. In der griechischen Sage (Bochart II, 213. Apollodor III, 10, 3. Lactant. Placidus Argumenta Metam. p. 798 ed. Van Staveren. Auch in der von Bochart angeführten Stelle Hygin's Poet. astr. II, 40 p. 492 wird zugleich die Schwärze des Raben als Strafe erwähnt) ist die schwarze Farbe des Raben die Strafe für seine Anklage der Koronis — eine Sage, in welcher das Odium gegen den Sykophanten sich kund gibt; die Schwärze des Raben ist der Lohn für sein Anschwärzen Anderer, wie auch die plauderhafte Krähe (inauspicatae garrulitatis ales bei Plinius X, 14) für eine ähnliche Angeberei bestraft wird (Lact. Placidus p. 799. Lambin. zu Lucrez VI, 579). Der Durst, den er erleiden muss (Plinius X, 15), ist die Strafe für seine Gefrässigkeit und Saumseligkeit (Bochart l. c. Jacobs zu Aelian I, 47. Eratosth. Cataster. ed. Schaubach p. XLIV). In einer von Zingerle (Sitten, Meinungen und Bräuche des Tyroler Volkes p. 86) erwähnten Sage sind die Raben desshalb schwarz, weil sie, als das göttliche Kind aus dem Bächlein trinken wollte, das Wasser trübten. Im Brachmonat trinken sie nicht, weil sie Elias gespeist haben (p. 87). Hier scheint die in die Augen fallende Farbe des Raben erst spätere Variante zu sein; der Zusammenhang lässt vermuthen, dass sie für ihr Trüben des Wassers mit Durst bestraft wurden. Bei A. Birlinger (Volks-thümliches aus Schwaben p. 123) heisst es — abermals in seltsamer Mischung zweier Sagenkreise —: Um Sommerjohanni bei der Hitze strecken alle Raben die Schnäbel auf, zur Strafe dafür, dass Noah's Rabe Nichts ansrichtete. Dass der Rabe den kommenden Regen durch eigenthümliche Laute vorher verkünde, und dass er sogar das Tropfen des Regens nachahme (Plinius 18, 35. Aelian De nat. an. VI, 19. Aratus Phaenomen. 965), scheint auf wirklicher Wahrnehmung zu beruhen, da, wie Naumann (II, 46) mittheilt, der Rabe bei bevorstehendem Regen allerlei sonderbare Töne ansstösst, die wie Klacklicklacke klingen. In der von Bochart (II, 198) aus Lucrez (V, 1082) angeführten Stelle heisst es: Aquas dicuntur et imbres Poscere, was ähnlich Virgil (Georg. I, 388) von der

Krähe sagt. Es entspräche das der Meinung, dass der Rabe das Feuchte liebt (Conr. Gessner de avium natura p. 340). Thatsache ist, dass — in Deutschland wenigstens — an regnerischen Herbsttagen die Raben besonders lustig umherfliegen und häufiger als sonst ihre Stimme hören lassen. In den Pirke R. Eliezer (c. 21. Jalkut Hiob § 925) heisst es, dass die Raben zu Gott um Regen rufen und dass Gott sie erhört und Regen schickt; es wird nämlich die Stelle (Ps. 147, 8), dass Gott Regen sendet, mit der darauf folgenden (Vs. 9), dass Gott die jungen Raben erhört, in Verbindung gebracht, und zwar ist das die Belohnung dafür, dass Adam von einem Raben das Begraben gelernt (wie nach Sur. 5, 34 Kain). In den germanischen Sagen ist es der Grünspecht, den es immer düstet und der deshalb „Giet, Giet!“ ruft, bis der liebe Gott sich erbarmt und Regen giesst (Grimm D. Mythol. 639. 1221. Kuhn, Herabholung d. Feuers p. 105). So wird in Baxters Noten zu Horaz (Od. III, 27, 1) vom Parra, Merops, Pivert, Specht gesagt: *Haec avis etiam hodie vulgo nostro pluviarum praesaga creditur*. Wie Amélie Bosquet (La Normandie etc. p. 217) mittheilt, heisst der Pivert auch Pleu-Pleu, à cause de l'harmonie imitative de son cri qui, dit-on, annonce la pluie. Im Talmud (Chullin 63 a, Bochart II, 297, Buxtorf und Levi s. v. שרקקא) wird gesagt, der biblische רחם sei der Vogel שרקק; רחם werde er aber deshalb genannt, weil mit seinem Kommen (und Rufen) die Gnade Gottes — nämlich der Regen רחמים, ähnlich رحمة, Sur. 7, 55. 27, 64 — vom Himmel herabkommt. Bochart vermuthet, dass das שרקקא des Onkelos identisch sei mit dem שרקקא und שרקקא der übrigen Uebersetzer, nur dass ersteres von der Farbe, letzteres vom Pfeifen (שרק) des Vogels hergenommen sei, und vergleicht damit den neugriechischen Namen der Elster (Pica) καράχαξα, während شرقق einen anderen Vogel bezeichne. Dass der שרקקא fortwährend seine Stimme hören lässt, sagt auch Ephraem Syrus (I, 275; Physiologus Syrus p. 113), der ihn zugleich als einen die Einöde suchenden Vogel schildert. Nach der von Fleischer (zu Levy's W. B. II p. 580) angeführten Stelle aus Boethor ist شرقق der Grünspecht, Pivert. Die Talmudstelle würde alsdann mit den anderweitigen Vorstellungen vom Grünspecht bei Deutschen und Franzosen übereinstimmen.

נשר גדול היה לשלמה ויהיה רוכב עליו ובה לתרמוד ביום 35) אחד שנאמר ויבן את תרמוד במדבר (Midr. Koheleth 2, 25. Jalkut Kön. § 195. Kohel. § 968). Selbstverständlich muss es hier immer תרמוד statt תרמוד heissen. Dieselbe Verwechslung findet sich übrigens auch im Commentar כדונה zu Midr. Echa 2, 4, und im Sohar (zu Num. c. 25 ed. Mant. p. 238), woselbst das

תדמור (2 Chron. 8, 4) als Aufenthalt der Lilith (מורידת) geschildert wird. Weniger in die Augen fallend als in diesen Stellen — in der Midraschstelle wird sogar der biblische Vers unrichtig angeführt — aber immerhin nachweislich findet sich dieselbe Verwechslung in mehreren Stellen die J. Derenbourg (*Essai sur l'histoire et la géogr. de la Palestine* p. 14) als Beispiel der incorrecten Wiedergebung der Eigennamen in den rabbinischen Schriften anführt. Neubauer (*Géogr. du Talmud* p. 80) sieht in תדמור eine absichtliche Entstellung und führt als Beleg die Stelle Abodah Zarah 46 a an. Allein diese — auch in Fränkels Monatschrift (XVI, 385) gegebene — Erklärung ist schwerlich richtig. In jener Talmudstelle ist von Orten die Rede, die dem Göttercultus geweiht sind; es wird mehr als Gebrauch denn als Gebot angeführt, dass man die Namen umgestaltet, wenn die Veränderung einen herabsetzenden Sinn gibt und eine leicht sich ergebende ist. In der Parallelstelle (T. jerus. Sabbath IX, 1. Aboda Z. III, 8. Ber. R. s. 89) wird als Beispiel das biblische פִּירָא מֵאֵל statt פִּירָא מֵאֱלֹהִים angeführt. Weder aber gibt תדמור einen Sinn, noch auch war Tadmor specieller Sitz der Götterverehrung. Wenn Neubauer's Ansicht richtig wäre, so wäre es sehr schwer gewesen, eine Géographie du Talmud zu schreiben, denn nach diesem Princip müssten unzählige andere Namen entstellt werden. Uebrigens kommt auch die richtige Form תדמור mehrfach vor (T. jerus. Kidduschin IV, 2. Jebamoth I, 4). Cassel behauptet (*Ersch und Grubers Encyclop. II Sect. 27 Th. p. 20*), תדמור sei identisch mit dem von Stephanus Byz. angeführten Turmeda; in den oben angeführten Stellen ist aber entschieden von Tadmor die Rede. Das Wahrscheinlichste ist wohl, dass man in der Volkssprache — gemäss der so häufig vorkommenden Verschiebung des R — statt und neben Tadmor auch Tarmod sagte. Dafür spricht auch, dass in der Uebersetzung der LXX III. Kön. 10, 22 — entsprechend dem Texte 1. Kön. 9, 18 — das תדמור oder תדמור mit *Isiaquáð* wiedergegeben wird, wie denn auch im Onomasticon des Eusebius und des Hieronymus (P. de Lagarde *Onomastica sacra* p. 43. 157. 262) statt Tadmor die Formen Thermad, Thermoth und *Thermoth* vorkommen.

36) Die Verse Nābigah's (إلا سليمان إذ قال الله له الخ) werden auch von Jākūt (M. B. I, ۸۶ s. v. تدعى) als Zeugniß für die Volkssage angeführt, dass die Ginn Tadmor erbauten. Nach der Ansicht Nöldeke's (Beitr. z. Kenntniss der Poesie d. alten Araber p. XI) sind die Verse, welche die Superiorität Salomons zum Inhalte haben, späteren Ursprungs. — Bemerkenswerth ist, dass in einer Erzählung der 1001 Nacht, welche Salomons Macht über die Geister zum Thema hat, und in welcher Nābigah redend eingeführt wird (ed. Calcutta und London III, ۸۰; bei Habicht VI, ۳۴۶ fehlt dieser Passus), demselben ganz andere Verse in den Mund gelegt werden.



37) Romantisch abenteuerlich und eine seltsame Mischung jüdischer und arabischer Sage ist die Erzählung in dem kabbalistischen Buche עמק דמלך (p. 14 und 108), die auch von Eisenmenger (I, 357) angeführt wird; insbesondere erinnert die Prinzessin Naamah an die, von den Erklärern zu Sur. 38 erwähnte, Aminah. Es scheint das eine in Palästina cursirende Localsage zu sein, die unter dem Einflusse arabischer Elemente sich in dieser Weise gestaltete. Der Verfasser des Emek hammelech lebte längere Zeit in Palästina, um den Unterricht eines berühmten Kabbalisten, R. Is. Luriah, zu geniessen. Auch an einer anderen Stelle (Vorr. p. 14) wird eine Localsage erzählt, die genau so von einem jüdischen Bewohner Jerusalems, der vor einigen Jahren in New-York „Lectures“ über Palästina hielt, erzählt wurde. Einmal nämlich waren am Vorabend des Versöhnungstages die Juden zu Hebron in grosser Verlegenheit. Sie bestanden aus neun Personen, zur Abhaltung des Gottesdienstes müssen es aber zehn sein. Da in ihrer Noth erschien grade zur rechten Zeit ein Fremder in ihrer Mitte — man wusste nicht woher er kam. Doch schnell war seine Spur verloren, denn kaum dass der heilige Tag vorüber und der Gottesdienst beendigt war, war er verschwunden. Dieser Fremde war aber Niemand anders als der Erzvater Abraham, der (aus seinem Grab zu Hebron) gekommen war, um ihnen aus der Noth zu helfen, wie Abraham selbst Einem der Hebroniten, dem er die Nacht darauf im Traume erschien, mittheilte.

38) Gfrörer, welcher (Jahrhundert des Heils I, 414) diese ganze Erzählung — wie es scheint nach Eisenmenger I, 352 — mittheilt, bemerkt hierzu, daher schreibe sich auch das Hinken des Teufels, weil er bei dieser Gelegenheit sein Bein gebrochen, und dieser Beinbruch schlecht geheilt worden sei. Wenn aber je ein Vergleich hinkend war, so ist es dieser. Dieser Witz beruht auf einem Missverständnisse, zu welchem der Doppelsinn des deutschen „Bein“ die Veranlassung war, ganz in derselben Weise wie der Doppelsinn des lateinischen „Os“ in der Vulgata den persischen Bibelübersetzer dazu verleitete, das עֵצְמִי Ps. 139, 15 statt mit „Gebein“ mit „Mund“ zu übersetzen (نم پوشید است دهان من از تو) Walton Prolegg. ed. 1779 p. 695). Eisenmenger übersetzt das אֵיבְרָא נִשְׁבַּח בֵּיה גִּרְמָא richtig mit „zerbrach er ein Bein“. Gfrörer nahm dieses Bein im Sinne von „Fuss“, während ein „Knochen“ gemeint ist.

39) „Dieser Mann“ — אִישׁ דָּהוּא, auch אִישׁ דָּאָר — kommt im Talmud (δαταταωγ wie die Scholiasten das nennen) sehr oft zur Bezeichnung sowohl der ersten als auch der zweiten Person vor — ein merkwürdiges Beispiel vom „Personenwechsel in der Rede“ wie ein bekannter Aufsatz von J. Grimm beschrieben ist.

40) גִּנְרָא — bei Payne-Smith aus Cod. nas. גִּנְרָא — in der Bedeutung Schaar, Heer, das Aruch mit arab. جُنْد vergleicht, ist nach Sachs (Beiträge I, 95) einerseits mit dem spätgriechischen γούνδα, andererseits mit גִּנְרָא turma, congregatio identisch. Demnach liesse sich auch גִּנְרָא, Uter, utris mit גִּנְרָא als irdenes Trinkgefäß, wie es Raschi erklärt, zusammenstellen; andererseits entspricht גִּנְרָא auch dem pers. کُنْدُو, Vas figlinum frumento recondendo, das Vullers mit Skr. Kunḍa, urceus, urna, hydria vergleicht. Nach der anderen von Raschi angeführten Erklärung ist גִּנְרָא ein Gewand (Skr. gund „verhüllen“ lässt auch hier persischen Ursprung vermuthen). Hier bedeutet es nun ein sehr einfaches Kleid, und in dieser Bedeutung kommt גִּנְרָא auch in zwei anderen, von Aruch (und Buxtorf) angeführten Stellen vor. In der einen (Sabb. 119 a) heisst es, Rabbi Anan habe am Freitag einen גִּנְרָא angezogen, d. h. ein schwarzes Kleid, um diesen Tag in seiner Inferiorität dem Sabbath gegenüber als blossen Koch- und Rüsttag zu kennzeichnen. In der anderen Stelle (Sotah 22 b) sind „diejenigen, die sich in גִּנְרָא hüllen“, die Scheinheiligen und פְּרִישִׁים, die also einfache schwarze Kleider als Zeichen der Frömmigkeit, Bescheidenheit und Prunkverachtung tragen. Ad. Brüll (Trachten der Juden p. 50) führt ausser diesen beiden Stellen noch die Form גִּנְרָא aus Aruch an und erklärt גִּנְרָא „für persischen Ursprungs, gleichbedeutend mit dem bei Xenophon vorkommenden κάλυψ, welches mit غَنْد, غَنْد zusammenhängt.“

Letzteres Wort kommt in dieser Bedeutung nirgends vor; κάλυψ aber bezeichnet jedenfalls — wie aus Stephan. Thesaurus s. v. zu ersehen — ein königliches Kleid, wie es denn auch in Weiss' Costümkunde, worauf verwiesen wird, unter der Rubrik Herrscherinsignien vorkommt. Ungenau ist der Ausdruck, R. Anan habe, um den Sabbath zu ehren, diesen גִּנְרָא angezogen, was den Eindruck macht, als sei darunter ein Feierkleid zu verstehen, während in allen Stellen gerade die Einfachheit des גִּנְרָא hervorgehoben wird. Höchst seltsam ist, dass A. Harkavy's Vergleichung des Wortes גִּנְרָא mit dem Slavischen huně als irrthümlich bezeichnet wird; Harkavy (die Juden und die Slavischen Sprachen p. 49) weist nach, dass das bei einem nachtalmudischen Autor vorkommende גִּנְרָא ein slavisches Wort ist, erwähnt aber das talmudische גִּנְרָא mit keiner Sylbe.

41) Mit diesen Hahnenfüssen der Schedim vergleicht Schwartz (Ursprung der Mythologie p. 218) die Gansfüssige Berchtha. Aehnlich haben auch die ὄνοκένταυροι, ἐμποῦσαι oder ὄνοσκελίδαι Eselsfüsse (Creyzer, Commentt. Herod. p. 268), ferner die Göl (Mas'ûdi III, 315), wie nach dem Glauben der Griechen die Nereiden

Esels- oder Bocksfüsse haben (Bernh. Schmidt l. c. p. 105). Dass die Schedim Hahnenfüsse haben, ist allerdings eine talmudische Vorstellung (Berachoth 6 a), es könnte aber sein, dass dem Aschmedai Bocksfüsse zugeschrieben wurden wie den Satyrn. An einer Stelle (Berachoth 62 a) wird einem Sched Bocksgestalt beigelegt.

42) במוקין קאחי. Dass מוק nicht die Bedeutung Tänzerschuh hat, sondern, wie מוק, Halbstiefel bezeichnet, wird von Fleischer in den Nachträgen zu Levy's W. B. (II, 567) bemerkt. Auch Aruch und Raschi führen das arabische Wort an. Ersterer sagt, es sei das arabische Wort, das italienische Wort. — סלינולי, das die meisten Ausgaben haben, und das auch Buxtorf (s. v. מוק) als Pianello anführt, ist wahrscheinlich eine Emendation Archevolti's; die Ausg. sowie eine HS. der Münchener Bibliothek von Pesaro haben — der früheren Schreibweise gemäss — סלינולי. In einer halachischen Stelle (Jebamoth 102 b), woselbst מוק zweimal vorkommt, auch nicht als Tänzerschuh, sondern unter den Arten von Schuhen, die dem Deut. 25, 9. 10 erwähnten נָעַל entsprechen, bemerkt Raschi, es seien das harte Calzones, wie auch auf Arabisch die Schuhe אלמוק heissen, ferner מוק ist ein Calzon aus Filz (לבר), Fleischer zu Levy's W. B. I, 429; von πῖλος hat der in derselben Talmudstelle erwähnte אנפיליאור den Namen, wie Buxtorf s. v. bemerkt), welcher hart ist und den Fuss schützt. Zu den מוקי des Aschmedai — bei denen es gerade nicht auf genaue Definition ankommt — bemerkt Raschi, es seien das אנפיליאור französ. Calzones, welches Wort in der älteren Sprache — wie das ebenfalls von Calcens gebildete neufr. Chausson, ital. calzo, calza, calzarino, — Schuhe, Filzschuhe, Socken und Halbstiefel bezeichnete.

43) Geiger (in der oben angeführten Stelle, auch Urschrift 264) übersetzt שם המפורש mit „der ausdrückliche Namen Gottes“; allein in dieser wie in vielen anderen Stellen bezeichnet שם המפורש den Namen Gottes als ἄρρητος (welchen Ausdruck auch Dio Cassius 36, 36 gebraucht) in der zweifachen Bedeutung dieses Wortes: er darf nicht ausgesprochen werden und kann nicht ausgesprochen werden, da die Art wie er ausgesprochen wird, ein Geheimniss ist. Es liegt nun in der Natur der Sache, dass diese Haupteigenthümlichkeit des göttlichen Namens auch in der Bezeichnung desselben ausgedrückt wird — dass von der Geheimhaltung auch die Benennung hergenommen sei. Das ist nun in der That bei dem aram. שמה פרישט der Fall, das Bar Bahlul in diesem Sinne erklärt (Z. D. M. G. IV, 200). שמה פרישט heisst — der Bedeutung des aram. פרישט gemäss — der geheime, verborgene Name, es kann auch den Begriff des Wunderbaren, Grossen (الاسم الاعظم) involviren. Von

diesem aramäischen Ausdruck ist שם המפורש die Uebersetzung oder Nachbildung; auch letzteres bedeutet „der geheime, nicht auszusprechende Name“. Das zeigt sich besonders deutlich bei dem Worte מלאי, das Jud. 13, 18 mit Bezug auf den Namen des Engels

vorkommt, und das — nach der Erklärung jüdischer Exegeten — „verborgen, geheim“ bedeutet, wie auch Michaelis (Suppl. s. v. סליא), der Bedeutung „wunderbar“ die des Verborgenseins zu Grunde legt. Dieses סליא übersetzt der Chaldäer mit מסורס, also „verborgen, geheim“, und dieselbe Bedeutung hat letzteres Wort in שמסורס. Die Erklärung des letzteren Ausdruckes als des eigentlichen Namens, der das Sein, also das Wesen der Gottheit adäquat ausdrücke (Buxtorf p. 2433 ff. Munk Guide des égarés I p. 267), ist für einen so herkömmlichen und gewöhnlichen Ausdruck viel zu abstract; auch hat מסורס sonst nirgends diese Bedeutung.

44) Dem روی زر ganz analog ist auch eine talmudische Bezeichnung des Beschämteins mit einem von כרכם gebildeten Denominativ: נהכרכמו מני, sein Gesicht ward safrangelb (Buxtorf und Levy s. v. כרכם); das Beschämen wird in einer, dem persischen Sprachgebrauch allerdings entgegengesetzten Weise — da سپید کردن „honorable“ bedeutet — von der weissen Farbe hergenommen, „Einen erblassen machen“ (Buxtorf s. v. לבן), wie auch der Wechsel der Gesichtsfarbe beim Beschämteins an einer Stelle hervorgehoben wird (Buxtorf und Levy s. v. סמק), so dass in der That beinahe „weiss machen“ so viel wie „schamroth machen“ ist, wie Levy a. a. O.

bemerkt. — Auch der Wein als الخبائث, speziell als Veneris hortator et armiger (wie Appulejus im 2. Buch der Metamorphosen Liber nennt), kommt in dieser Eigenschaft sehr häufig im Talmud vor. So wird z. B. bei der sehr drastisch dargestellten Verführung durch die Moabiterinnen auch besonders der feurige Ammoniterwein erwähnt (Synh. 106 a, T. jer. ibid. X, 2. Jalkut, Midrasch und Sifri zu Num. c. 25), denn damals — wird hinzugefügt — war es noch nicht verboten vom Wein der Heiden zu trinken, was später — wegen dieser Eigenschaft des Weines — allerdings der Fall war (Sabbath 17 b). An die von Suhara gestellten drei Bedingungen, von denen der Wein acceptirt wird, erinnert insbesondere eine Erzählung in J. Luzzatto's כספרי ופירו (ed. Bas. 121 b), die auch von Buxtorf (De abbrev. hebr. p. 227) angeführt wird.

45) Hârût und Mârût haben eine solche Berühmtheit erlangt, dass ihr Name — wie Vullers s. v. هاروت bemerkt — metonymisch appellativisch für „Zauberer“ gebraucht wird, und dass sogar — nach den oft so seltsamen Metamorphosen auf dem Gebiete der Sage — wirkliche Zauberer diesen Namen führen. Mouradges d'Ohsson (Tableau gen. de l'emp. Ottoman I, 111) erwähnt eine ganze Genealogie ägyptischer Zauberer, unter denen Kaftarim (ohne Zweifel die כפזרים der Bibel) Sohnessohn des Missraim besonders berühmt war; berühmte Zauberer waren ferner Harut und Marut —

später Mehhle und Mehhalé genannt — die man als zwei der Hölle entstiegene Dämonen ansah.

46) Die von Buxtorf und Levy s. v. נפילא gegebene Erklärung dieses Wortes ist insofern unrichtig, als נפילא zunächst einen Riesen bezeichnet (Michaelis Suppl. s. v. כסיל). So wird auch Midr. Ruth s. 3 zu 2, 1 ein Sprichwort angeführt דום נפילא לנפילא מהו דום נפילא — Wenn ein Riese eine Riesen zur Frau nimmt, so gehen aus dieser Ehe starke Männer hervor.

47) Das Jerus. Targum will gewiss nicht besagen: „sie schminkten und kämmten sich“, wie es Levy (s. v. פקס und כחל) übersetzt, da das Kämmen nicht zu den Verführungskünsten gehört; כחל bezieht sich — wie Fleischer in den Nachträgen I p. 428 zu diesem Worte bemerkt — auf den Gebrauch der Augenschminke; unter פקס ist Schminken zu verstehen. So bemerkt auch Mussafia (s. v. פקס), dass in der Verbindung כחל ופקס (welches Levy II, 284 mit „pommadisirt und kämmt“ wiedergibt, trotzdem dass auch Raschi כחל mit Augenschminke erklärt) פקס von *φύκος* gebildet sei, dass aber in der Verbindung mit פקס גורלה von *πίγος* herstamme (auch Sachs — Beitr. I, 5 — erklärt so פקס). Tosaphot (Sabb. 94 b, Moed Katon 9 b) erklärt פקס mit Schminken, zugleich mit Bezug auf eine Stelle des Jerus. Talmud (Sabb. X, 7), woselbst die Handlung des פקס am Sabbath verboten wird, weil es ein Färben sei, womit also nur das Schminken gemeint sein kann. Dass פקס schminken bedeute, ergibt sich auch aus einer Stelle (Sabb. 94 b), wo es neben farbigen Kleidern und כחל vorkommt (welches letztere auch hier Raschi mit Augenschminke erklärt).

48) Die Erschaffung Adams wird in der That als „vollendete Thatsache“ dargestellt. Das נעשה (Gen. 1, 26) wird nämlich zweifach gedeutet: zunächst bedeutet der Plural die Berathung mit den Engeln; dann aber wird es (Ber. R. s. 8) wie נעשה gelesen: Während die Engel noch darüber debattirten, ob der Mensch erschaffen werden solle oder nicht, erschuf ihn Gott mittlerweile und sagte darauf zu den Engeln: Was streitet ihr miteinander? Adam ist erschaffen (כבר נעשה אדם).

49) בקשו לימור קדוש — d. h. die Engel wollten Adam zu Ehren das dreimalige „Heilig!“ ausrufen, da liess Gott ihn in Schlaf fallen, und da erkannten sie, dass er kein göttliches Wesen sei. Es ist also ungenau, wenn es bei Levy (s. v. איסורא, I, 56) heisst: Sie wollten ihm „Heiliger“ (קדוש) zurufen, bis er aus dem Paradies gestossen wurde. Diese Ungenauigkeit verleitet Schröter (Z. D. M. G. XXIV, 285) zu dem Irrthum, als sei die von Levy angeführte Stelle eine andere als die unmittelbar vorher angeführte. Ausserdem scheint דיימון — das allerdings auch Aruch anführt — eine falsche Lesart zu sein; es muss wahrscheinlich דיימון (Hymnus) heissen. דיימון hat die Handschrift der Münchener Bibliothek, ferner die Constantinopolitanen Ausgabe der Rabbath v. J. 1512

sowie Jalkut z. St. (Gen. § 23), auch Buxtorf (s. v. דומינון p. 621) hatte diese Lesart vor sich. Der דימנון — welches Wort ausserdem Midr. Schirhaschirim 4, 3 und Jalkut zu Ps. 92 § 843 vorkommt — bietet eine bessere Vergleichung zum קדוש der Engel als Domino; ein Abschreiber hat wohl dem דומנון das ihm geläufigere Domino substituiert, und zwar nach der volkstümlichen Form des Wortes statt Dominus.

50) מכושיין פמליא של מעלה — מכושיין פמליא של מעלה bezeichnet — ähnlich wie الملا الاعلى Sur. 37, 8. 38, 69 — den himmlischen Senat. Die im Texte gegebene Beziehung dieses Ausdruckes auf die Zauberer ist aus dem Talmud entlehnt, der (Synh. 67b) mit gewöhnlicher Anknüpfung der Definition an den Wortlaut das Wort מכושים dahin erklärt מעלה של מעלה, sie negiren die höhere Weltordnung; indem sie eigenmächtig in die Gesetze des Weltenlaufes eingreifen und den gewöhnlichen Gang der Dinge ändern, werden die Beschlüsse des himmlischen Rathes Lügen gestraft (מכושיין kommt wie aus Buxtorf zu ersehen oft in der Bedeutung „refellere“ vor). Diese „Familia“ ist aber von Gott selbst zu trennen. So heisst es z. B. (Talmud jerus. Synh. I, 1. Wajikra R. s. 24) mit Bezug auf das verbindende ו in der Stelle: der Herr hat gegeben und der Herr hat genommen (Hiob 1, 21): Wenn Gott gibt, so thut er es allein; wenn er nimmt, beräth er sich zuvor mit dem himmlischen Senate. Es ist demnach ungenau, wenn Kohut (p. 91) die Talmudstelle dahin übersetzt, dass der Zauberer Gott verlängne, welchen Ausdruck allerdings auch Brecher (p. 125) gebraucht.

51) Die von Kohut (p. 39 N.) mit so grosser Entschiedenheit verworfene Erklärung von מטטרון mit Μετὰ θρόνου wird als eine wahrscheinliche auch von Munk (Palestine p. 522 N.) adoptirt. Mit Metator erklären das Wort auch Sachs (Beitr. 1, 108) und Herzfeld (Gesch. d. V. Isr. 2. Abth. II, 298. 345). Cassel (Hall. Enc. Sect. II. Th. 27 p. 41) weist insbesondere die Aehnlichkeit mit dem λόγος nach, wozu auch gehört, dass Philo (leg. alleg. III, 128) das „Bei seinem Namen sollst du schwören“ (Deut. 6, 13) auf den λόγος bezieht, der gleichen Namen mit Gott führt, was der Talmudstelle (Synh. 38b) entspricht, das שמי Exod. 23, 21 beziehe sich auf Metatron, der denselben Namen habe wie Gott (שמי כשם רבו). In den kabbalistischen Schriften heisst Metatron zuweilen die Säule der Mitte עמודא דאמצעיותא; andere Bezeichnungen sind פסקין אישמן סיגורין (Schöttgen hor. hebr. I, 16. Cassel l. c. p. 168 N. 7). Ein Gott nahe stehender ירוח סקוריני wird auch im Midr. Tanchuma zu Deut. 33, 1 erwähnt. Dieses פסקין erinnert an das τομῆ τῶν συμπάντων, das Philo (Quis rer. div. haer. p. 491) vom λόγος gebraucht, womit Mangey das λόγος τομώτερος im Hebraeerbrief (4, 12) vergleicht; auch die Bezeichnung des λόγος (ibid. 501) als μεθαρσιςτος στάς erinnert an Metatron als Mittler.

52) Diese Stelle Recanate's ist die einzige, die an das Henochbuch anklängt. Allerdings wird (p. 30, 35) ein ספר חנוך erwähnt, und zwar sind diese Stellen Citate aus Sohar — dieselben, die L. Lawrence (The book of Henoch 3 ed. p. XXIX) aus dem Sohar einführt, allein dass das Buch Henoch benutzt worden sei, wie E. Grabe annimmt (Spicileg. SS. patr. p. 345, Dillmann p. LVII), wird von Zunz G. V. p. 408 N. mit Bezug auf Recanate in Abrede gestellt, mit Bezug auf Sohar als unwahrscheinlich bezeichnet. Das im Sohar mehrfach erwähnte Henochbuch ist allem Anschein nach in Buch über himmlische Geheimnisse, das — wie ein ähnliches dem Adam — dem Henoch übergeben wurde, wie auch bei Reland De relig. Moham. p. 20 f.) derartige an Adam, Seth, Idris und Abraham übergebene Bücher erwähnt werden, und wie auch Baiḏāwī I, p. ۵۸۳ zu Sur. 19, 55) sagt, dass dem احنوخ oder ادریس

70 Rollen — صحيفة — überliefert worden seien, im Uebrigen aber verhält es sich mit diesem ס' חנוך wie mit dem Vogel Phönix, von dem Dante sagt: Che si sia, ciascun lo sa — dove sia, dissuno sa — man sprach davon, aber gesehen hat es Keiner. Schilderungen des Himmels kommen allerdings häufig in den kabbalistischen Schriften vor; in einer Handschrift der Münchener Bibliothek (Cod. h. 40) unterhält sich R. Ismael — der, wie Zunz p. 167 bemerkt, frühe schon Heros der Geheimlehre war — mit Metatron und lässt sich von ihm über die himmlischen Dinge belehren, aber diese Uranographie scheint mit dem B. Henoch nur eine sehr flüchtige Aehnlichkeit zu haben.

Ein Anklang an das Henochbuch ist es allerdings auch wenn bei Recanate (p. 41 b) die über die 70 Nationen gesetzten Engel השומרים הסובבים בעז (Hohes Lied 3, 3) genannt werden, wie es scheint zugleich mit Bezug auf die עֲיִרִין in Daniel (Ges. Thes. s. v. Michaelis Lex. syr. s. v. (حماة), also die wachend umhergehenden Wächter, was an die Engel als Wächter, Wachende und Bewachende im B. Henoch wie im B. der Jubiläen erinnert (Henoch Uebers. n. 12, 105. Ewald's Jahrb. II, 240, 248), allein diese Vorstellung, wie auch dem Namen der Amesha-çenta zu Grunde liegt (Z. D. M. G. VI, 69. Bopp und Burnouf bei Herzfeld l. c. p. 343), liegt überhaupt sehr nahe; so heisst auch Mithra der Schlaflose, Wachsame Windischmann, Ueber Mithra p. 2 ff. Spiegel, Avesta Uebers. I, 274 II, 95), Plato (Polit. 271) nennt die δαίμονες Wächter, wie andererseits die als αγγελόεργοι gedachten Götter (Welcker, Aesch. III. p. 279; Böttiger, Ideen zu einer Kunstmythol. I, 248. 259) in die Engel erinnern, denen nach talmudisch-kabbalistischer Vorstellung die Schlüssel des Regens, der Nahrung u. s. w. anvertraut wurden. Ferner erinnert es an die Bezeichnung Henoch's als des Lebenten (ep. Judae VI, 14. Dillmann p. L), wenn bei Recanate p. 35 a) gesagt wird, Henoch habe der siebenten Generation an-

gehört; allein es ist ein sehr häufig vorkommender Ausspruch (Zunz G. V. p. 165, Pesikta d. R. K. p. 155 und oft), dass die Siebenten, darunter auch Henoah, Lieblinge Gottes sind, wie ähnlich Philo sagt (Leg. all. I, 45): *χαίρει δὲ ἡ φύσις εβδομάδου*.

53) Eine Aehnlichkeit, die das todte Meer mit den Straferten der Giganten hat, ist der aus demselben emporsteigende Rauch, der im B. d. Weisheit (10, 7), bei Philo (II, 21) und in anderen von Mangey z. St. angeführten Schriften erwähnt wird, und den auch spätere Reisende erwähnen (Oedmann, Verm. Sammlungen Uebers. III, 135. Winer II, 75). Bei Comestor (hist. l. Gen. c. 43 p. 49) heisst es vom todten Meere: Nunc dicitur Mare Diaboli, cuius suasu peccatum est ibi et multum aluminis ibi reperitur.

54) Ein dem Wort חוריא ähnlich lautendes Wort scheint auch sonst im Gebrauch gewesen zu sein. So wird (Ber. R. s. 26) mit Bezug auf צירי bemerkt, die Galiläer sagen איריא statt חוריא. Auch Philo (I, 315) erwähnt die Schlange als ein Thier, das in der πατριῶ γλώττῃ *Eva* genannt werde.

55) מלמד שקלעו הקב"ה לחוריא . . . . ירבך, d. h. der Ausdruck ירבך (Gen. 2, 22 — statt יברך, וייצר) lehrt uns, dass Gott das Haar der Eva geflochten; aus dieser hagadischen Deutung wird (Sabb. 95a) die halachische Regel abgeleitet, dass das Flechten und Ordnen der Haare als ein Aufbauen zu betrachten, und also am Sabbath verboten sei, wobei aber noch erwähnt wird, dass man in manchen Orten die Haarflechterin בניירא — von בנה — nenne. Ber. R. s. 8 und s. 18 wird aus derselben Ausdrucksweise der Schluss gezogen, Gott habe Eva geschmückt, wie man eine Braut schmückt, und der Spruch angeführt: Glücklicher der Stadtbewohner, dessen Brautführer der König ist, mit Bezug darauf, dass Gott die so geschmückte Eva dem Adam zuführte, also Brautführer war — ein Ausdruck den auch Delitzsch gebraucht (Genesis 3. A. p. 161). Das einfache „Er brachte sie dem Adam“ der Genesis erhält durch diese Ausschmückung eine höhere Weihe, andererseits gehört es mit zur Verherrlichung des Tages, an dem Adam erschaffen wurde, wie ja auch die Feier des sechsten Tages von den Arabern damit motivirt wird, dass es der Tag sei an dem die Engel Adam ihre Verehrung bezeugten (Reland de rel. Moh. p. 97). Es kann nun nicht zweifelhaft sein, dass Buxtorf's Uebersetzung obiger Stelle (s. v. קלס) „quod plicavit eam Deus benedictus“ die richtige ist; unrichtig ist es hingegen, wenn Levy (s. v. קלס) „Gott hat die Eva gewirkt“ übersetzt und קלס, wie רקם Ps. 139, 15, im Sinne von Schaffen, Bilden (Englisch to build, bauen) auffasst. Es wäre auch sehr sonderbar, wenn die Hagada als Etwas ganz neues (מלמד) erzählen wollte, dass Gott die Eva erschaffen und dem Adam zugeführt habe; das wusste man schon längst.

56) Wenn in Schickard's Jus regium (p. 244) und daraus bei Fabricius (Cod. ps. V. T. I, 1058 N.) als einer der Sprüche, die



am Salomonischen Thron ausgerufen wurden, auch erwähnt wird: Ne mactato bovem (לֹא תַזְכֹּב שׁוֹר), so macht das den Eindruck, als sei auch hier von einer Ausnahmestellung des Stiers die Rede. Allein aus den, auch von Buxtorf (s. v. שׁוֹר p. 2361) angeführten Originalstellen ist ersichtlich, dass hier das Deut. 17, 1 ausgesprochene Verbot gemeint ist — oder vielmehr, es ist nur eine Stelle — Debarim R. s. 5 — in welcher auf diesen Vers Bezug genommen wird, in den anderen werden nur solche Stellen erwähnt, die sich auf die Pflichten des Königs und Richters beziehen. Dasselbe ist auch der Fall in der Schilderung des Salomonischen Thrones im Sammelwerke כל בר (ed. Venet. p. 136 § 119), die auch sonst viel Eigenthümliches hat. So z. B. werden diese Sprüche nicht vom Herold ausgerufen, es waren vielmehr Devisen, welche die Thronlöwen in ihren Tatzen hielten, was jedenfalls hübscher und naturgemässer ist als das Ausrufen.

Ein ungenaues Citat ist es aber auch, wenn bei Böttiger (Ideen zur Kunst-Mythologie II, 265, 266. Kleine Schriften II, 317) nach Porphyrius de Abstin. IV, 22 als die drei Hauptsatzungen des Buzyges oder Triptolemos angeführt wird: Ehre die Eltern; Erfreue die Götter mit den Erstlingen der Früchte; Verletze den Pflugstier nicht. Die Stelle des Porphyrius (ed. Rhoer p. 378. ed. Hercher p. 85) lautet aber: *Γονεῖς τιμᾶν, θεοὺς καρποῖς ἀγᾶλλειν, Ζῶα μὴ σίνεσθαι*. Veranlasst wurde diese Ungenauigkeit wohl dadurch, dass der Ursprung der p. 267 von Böttiger erwähnten *Διῖπόλια* allerdings von Porphyrius erzählt wird, und zwar an zwei verschiedenen Stellen (II, 10. 29 p. 119, 154 ff. ed. Rhoer), deren Divergenz von Bernays in seiner Schrift über Theophrast (p. 122) des Näheren besprochen wird.

57) Im Chronicon paschale (p. 87 ed. Bonn) heisst es fast gleichlautend mit der Stelle des Cedrenus (ed. Bonn I, 81): *Ἐλληνισμός ἀπὸ τῶν χρόνων Σερόνχ ἐπαρξάμενος διὰ τοι τῆς εἰδωλολατρίας* — letzteres im engeren Sinn des Wortes, als Verehrung der Bilder von Personen. Andere auf die Entstehung des Götzendienstes bezügliche Stellen werden von Lobeck (Aglaph. 1001) angeführt, darunter auch die des Fulgentius (Mythol. 1, 1. p. 622 ed. Van Staveren), in welcher auch das Primus in orbe Deos fecit timor in Anwendung gebracht wird. Selden, der ebenfalls diese Stelle anführt (De Diis Syr. Proleg. c. 3. p. 42), vergleicht die dort gegebene Erklärung des Wortes *εἰδωλον* als *ὀδύνης εἶδος* mit dem biblischen עֲצָבִים. Bemerkenswerth ist auch, was Hieronymus (Comment. in Ezech. 23, 12, in Hos. 2, 10) sagt: Ninus habe nach siegreichem Kampfe gegen den Magier Zoroaster (statt magnus ist wohl magus zu lesen) seinen Vater Belus unter die Götter versetzt, und das sei der Ursprung des Bel sowie des Sidonischen Baal. Von P. Comestor (l. hist. Gen. c. 39 ff.) wird das dahin erweitert, dass er erzählt, Ninus habe den Cham — auch Zoroaster genannt -- Herrscher von Bactrien (statt Bractra ist wohl Bactria zu lesen)

besiegt und dessen Bücher verbrennen lassen. Nach dem Tode seines Vaters habe Ninus dessen Bild anfertigen lassen, dem die Unterthanen göttliche Ehre erwiesen, und das sei der Ursprung sowohl der Götzenbilder als auch von deren Benennung Bel, Beel, Baal, Baalim, Beelphegor, Belzebub. Der hier genannte Cham ist wahrscheinlich derselbe, der in der Stelle des Chron. Alexandr. — Z. D. M. G. XIX, 30 — Mesraim genannt wird. Abgesehen von der nahen Verwandtschaft des חם mit מֶצְרַיִם ist im Chron. paschale (p. 81), bei Syncellus (p. 21) u. A. *Μεστράτιμ* der Name eines Aegyptischen Königs.

58) Dass عزير eine Gottheit der vorislamischen Zeit war, scheint auch aus einer Stelle des Miskât almasâbih (II, 420) hervorzugehen, in welcher عزير als einer der Personennamen erwähnt wird, die Mohámmad missbilligte. Bei einem anderen Namen — حكم — wird (ibid. II, 419) der Grund der Missbilligung angegeben, weil diese Benennung nur Gott allein zukomme; dasselbe könnte auch bezüglich des Namens عزير der Grund gewesen sein, da عزير jedenfalls zu den „schönen“ Namen Gottes gehört und so oft in Verbindung mit عبد vorkommt. Allein die anderen Namen, die gleichzeitig als missliebig bezeichnet werden, und unter denen 'Aas, 'Atalah, Šaitan, Gorâb, Hobal und Šahâb (wie wahrscheinlich statt Ĥubal und Šahab — H'ubal und Shah'ab nach der englischen Transscription — zu lesen ist) vorkommen, lassen vermuthen, dass auch عزير religiöse Bedeutung gehabt habe, wofür auch der Umstand, dass der Name in Gebrauch war, zu sprechen scheint. So hat also wohl 'Aziz denselben Ursprung wie die von M. A. Levy (Z. D. M. G. XVIII, 108) angeführten אִיזִי und Azizus.

59) Wie bei den sympathetischen Mitteln das Similia similibus eine grosse Rolle spiele, wird namentlich von A. Kuhn (Ztschr. f. vrgl. Spr. XIII, 53 ff. 115 ff.) nachgewiesen. „Die Thiere, die als Heilmittel dienen, sollen“ — wie Grimm sich ausdrückt (Ueber Marcellus Burdigalensis p. 28. Kleinere Schriften II, 146) — „gleichsam nur mitleidende sein. Alles ist voll geheimer Sympathie und wie die Spinne an ihren Fäden aufsteigt, soll die Geschwulst aufgehen“. Auch Kopp bemerkt, dass die Vorstellung von der Wahlverwandtschaft, dem Zusammenhang und dem Parallelismus zwischen den Gegenständen der Natur zu Grunde liege, wenn bei den Heilmitteln die Aehnlichkeit berücksichtigt wird (Palaeogr. crit. III § 161. § 511 ff.). Für die Sprüche dieser Art ein klassisches Beispiel ist das *Limus ut hic durescit, et haec ut cera liquescit Uno eodemque igni* bei Virgil (Ecl. 8, 80), das sowohl von Kopp (§ 508) als auch von Grimm (D. Mythol. p. 1183) angeführt wird, wobei

also das Similia similibus nach zwei entgegengesetzten Richtungen angewandt wird, da Daphnis' Herz nach der einen Seite hin sich verhärten, nach der anderen in Zärtlichkeit zerfließen soll. In diese Kategorie gehört auch der Aetites, bei den Arabern حجر العقاب, auch — ähnlich dem deutschen Namen Klapperstein — قلقل genannt (Journ. asiat. 1854. Mars-Avr. p. 281). Von seiner Eigenschaft das Gebären zu erleichtern, heisst er auch ابوطاقيون d. h. εὐτόκιον (Bochart II, 304, 312, 316. Physiolog. Syrus p. 106) — in ähnlicher Weise wie auch ὑπὸ in ابو verwandelt wird (Fleischer in Z. D. M. G. VI, 59 N.) — neuarabisch حجر الولادة (Boethor s. v. Aigle. Berggren s. v. Aetites p. 826). Brecher vermuthet (l. c. p. 210), dass der im Talmud vorkommende אבן רקומה, der ebenfalls das Gebären erleichtert, der Aetites sei. Zu den magischen Aehnlichkeitsapparaten der 8. Ecloge gehört auch der lynx und ähnliche Zauberrollen, deren Drehung ebensowohl den Mond und die Sterne herabziehen, als auch den abwendigen Geliebten zurückführen kann (Voss zu Ecl. 8, 68 ff. Böttiger Kl. Schr. I, 183, Ideen zu einer Kunst-Mythol. I, 69. II, 261), wie auch von Proclus erzählt wird, dass er durch das Umdrehen eines lynx genannten Globus die Regenwolken herbeiziehen gekonnt (Marinus Vita Procli c. 28 ed. Boissonade p. 165), und Aehnliches von Grimm (D. M. 606) erwähnt wird. Ein merkwürdiges Beispiel dieser Art ist auch die Abraxasgemme mit der Figur eines Elephanten sowie einer Ceder als Mittel gegen die Elephantiasis, die von Kopp (§ 687) nach Montfaucon erwähnt wird. Besonders häufig kommt als Mittel gegen den Schlangenbiss, und zwar als prophylaktisches Mittel, die Figur einer Schlange vor (Kopp § 512), wovon auch Reinaud mehrere Beispiele anführt (Description des monum. mus. du cabinet de Mr le duc de Blacas II, 344, 351); Reinaud sieht hierin eine Nachahmung der ehernen Schlange Num. 21, 9. Aehnlich dient der „Katzenauge“ — عين الهر — genannte Stein (Onyx) als Mittel gegen den bösen Blick, wie auch dazu, sich unsichtbar zu machen (ibid. I, 13). Im Talmud kommt nun sehr viel Aehnliches vor; so z. B. ein auf den Kopf gelegter Knochen, als Mittel gegen einen verschluckten Knochen (Sabbath 67 a), wozu Brecher (p. 198) — nach der Zeitschrift Zion — eine Parallelstelle aus Plinius (28, 12) anführt. Dasselbe Mittel wird übrigens auch von Marcellus Burdigalensis erwähnt (Grimm l. c. p. 445. Kl. Schriften II, 183). Bei Marcellus wird ausserdem für dieselbe Gelegenheit noch ein Spruch angeführt, ebenso im Talmud. In derselben Talmudstelle (Sabb. 66 b) werden auch Heilssprüche angeführt, die mit anderen „Segen“ auch das gemein haben, dass, so

wie das und jenes vergeht, auch die Krankheit schwinden soll, wie dasselbe ja auch bei den überall vorkommenden Formeln der Fall ist, in denen eine Sylbe nach der anderen weggenommen wird. Sehr häufig aber wird die blosse Lautähnlichkeit berücksichtigt. Während z. B. bei Plinius (28, 8. 30, 7 und oft) der Zahn eines Thieres als Mittel gegen Zahnbeschwerden empfohlen wird, liegt die Lautähnlichkeit zwischen שֵׁן und שִׁנָּה zu Grunde, wenn im Talmud der Fuchszahn als Mittel für oder gegen den Schlaf gilt, wobei allerdings auch die innere Aehnlichkeit zwischen Wachen und Leben, Schlafen und Tod mit in Betracht gezogen wird (Buxtorf und Levy s. v. שֵׁן, שִׁנָּה). Die Klangähnlichkeit wird auch vielfach bei Traumdeutungen berücksichtigt (Berachoth 56 b), und bei der Katze — שוֹנֵרָא — ist je nach der dialektischen Verschiedenheit auch die Deutung verschieden (Bochart I, 865. Brecher p. 118. Buxtorf und Levy s. v. שוֹנֵרָא), und wäre wohl noch verschiedenartiger, wenn sie, wie die arabische سنور ein πολύνυμος wäre (Bochart 861).

Es ist also auch mit Bezug auf die Lautähnlichkeit, wenn in der oben angeführten Stelle der גִּירָא der Lilith als Mittel gegen das גִּירָא anempfohlen wird.

60) Eine genaue Bekanntschaft mit der Eigenthümlichkeit der Palme gibt sich in mehreren halachischen und hagadischen Stellen (auch Sprichwörtern) kund, in denen dieselbe vorkommt. Bemerkenswerth ist insbesondere eine Stelle (Ber. R. s. 41. Jalkut Ps. § 845), in welcher mit Bezug auf die biblische Vergleichung des Gerechten mit der Palme (Ps. 92, 13) gesagt wird: So wie die Palme (und die Ceder) Sehnsucht (רְחוּמָה) haben, so haben auch die Frommen Sehnsucht (nach Gott, mit Bezug auf Ps. 40, 2). Zur Erläuterung wird hierauf erzählt: Eine weibliche Palme (רְחוּמָה) stand in רְחוּמָה (wahrscheinlich das רְחוּמָה bei Neubauer p. 115, cf. Ritter Erdkunde XV, 300. 1031) und trug keine Früchte. Da ging ein Palmenkundiger (Palmenzüchter רִקְלִי) vorüber, sah sie an und sprach: Diese Palme blickt sehnsuchtsvoll nach Jericho (צִפּוֹרָה מִירִיחוֹ) צִפּוֹרָה im Sinne von ex-specto, Jericho als Palmenstadt wird auch im Talmud erwähnt, wie aus Buxtorf s. v. כְּרֵב p. 1108 ersichtlich ist). Nachdem man sie mit dem Palmbaum in Jericho in Verbindung gebracht hatte (כִּיּוֹן שְׂדֵה־רִכְיָב אֲתוּהָ), trug sie Früchte. Dass hier — wie bei Heine der einsame Fichtenbaum in Norden — eine Palme es ist, die nach einem andern Palmbaum Sehnsucht empfindet, entspricht dem was Kāzwīnī (I, 399) erzählt, und was De Sacy (Chrestom. arabe III, 481) aus der persischen Uebersetzung des Kāzwīnī mittheilt. Eine Palme, die regelmässig Früchte getragen, trägt zwei Jahre hindurch keine Frucht. Man consultirt einen Sachverständigen. Nachdem dieser den Baum untersucht, sagt er, an demselben sei keine Krankheit (עֲלָה) zu entdecken, nur die Liebessehnsucht sei Schuld daran, dass er unfruchtbar sei (דִּיכָר).

הי עשקה לזכר) bei De Sacy); er sieht sich hierauf nach allen Seiten um, und entdeckt in der Nähe einen männlichen Palmbaum (פךל im arabischen Text) und sagt alsdann: Nach diesem Palmbaum trägt sie Verlangen (הי עשקה לזכר). Mit dem Pollen des letzteren wird hierauf die Palme befruchtet (פלכט מנח), worauf sie wieder Früchte trägt. Dass in der hagadischen Erzählung die weibliche Palme in Chamthan, die männliche in Jericho steht — diese „Wirkung in die Ferne“ ist allerdings poetische Ausschmückung, im Uebrigen aber entspricht — wie חארה dem תלפוח, — der Ausdruck חארה dem arabischen عشق, nur dass der Gegenstand der Sehnsucht in der Regel nicht sehr weit entfernt ist, sondern in der Nähe weilt (Berggren s. v. Dattier p. 276).

Aehnlich werden auch in einer anderen Stelle (Megillah 14a) mit Bezug auf חארה (Jud. 4, 5) die Israeliten zur Zeit Debora's mit einer Palme verglichen: So wie die Palme nur ein Herz (לב) hat, so hatte zu jener Zeit Israel nur Ein Herz dem Vater im Himmel zugewandt. Unter diesem לב ist keineswegs die Triebkraft der Palme zu verstehen, wie Levy (s. v. לב, I, 401) annimmt; Triebkraft besitzt jeder Baum, nur der Palme eigenthümlich ist das Herz. Dieses לב der Palme wird Pesachim 56a erwähnt, woselbst zur Erklärung des מרכיבין דקלין der Mischnah zwei verschiedene Arten der Verbindung oder Befruchtung der Palme erwähnt werden, deren eine der von Ritter (Erdkunde XIII, 827) angeführten entspricht. Zu diesem „Herz“ (לב) bemerkt Raschi, die Palme habe sowohl ein Herz als auch Mark (מרה, was auch Gehirn bedeutet). Auch Kazwini (I, 318, bei De Sacy p. 150) erwähnt diese Marksubstanz im Haupt der Palme (الجمار الذى على راسها) mit dem Bemerken, dass, wenn diesem ein Unfall zustosse, die Palme absterbe wie ein Mensch, dessen Gehirn (مخ) verletzt wird. Plinius, der ebenfalls die sexuellen Eigenthümlichkeiten der Palme hervorhebt (ebenso, poetisch ausgeschmückt, Campanella de sensu rerum et magia l. III. c. 14), erwähnt zugleich Dulcis medulla earum in cacumine quod cerebrum appellant (13, 9, 1); Theophrast hat den Ausdruck γαίφαλον, Dioscorides dafür γαργαδιον. — ersteres auch bei Xenophon u. A. (Erkl. zu Plinius. Ritter l. c. p. 760. 770). Da dieses Mark im Innern der Palme ist, und ihr Leben von demselben bedingt ist, so ist die Bezeichnung mit לב ganz passend, wie sich auch bei Philo (Vita Mosis II, 111) die Vergleichung mit dem, Herzen (καρδιας τροπον) findet. In derselben Weise übrigens, wie Philo die Palme als Symbol des Aufwärtstrebens betrachtet

wird in der erwähnten Hagada (Ber. R. s. 41) die Vergleichung der Frommen mit der Palme auch darauf bezogen, dass, wie das Herz der Palme, so auch das Herz des Frommen nach Oben strebt.

61) Wie Grimm nachweist (D. Myth. p. 456. 955), wurde die Benennung Nix später auf das Crocodil und andere Seethiere übertragen. In ähnlicher Weise hat sich, wie es scheint, die Erinnerung an die Nephilim im Namen eines Seethiers בן נפילים erhalten, nach Bochart (I, 53. 1055) der Scincus, سقنقور bei Kazwini (I, ۳۳۶, ۱۸۸)

und Damiri (II, ۲۸ ed. Bulak), der aus dem Samen des Crocodils entsteht. Ein anderer Anklang an die Nephilim ist der Name eines Dämons — בן נפילים (Brecher p. 178; M. A. Levy in Z. D. M. G. IX, 472, woselbst statt Berachoth, Bechoroth 44 b zu lesen ist). Brecher wie M. A. Levy lesen zwar Ben Nephelim, allein Raschi z. St. und Aruch (s. v. דנכל בן) haben deutlich בן נפילים, und so ist wohl auch das נפילים im Talmud — ähnlich wie das defective geschriebene נפלים der Genesis — Nephilim zu lesen. Es wird nämlich (Bechoroth 44 b) das in der Mischnah vorkommende ריוח קצרה in der Gemara mit נאלא, und ferner mit בן נפילים erklärt. Zu dem נאלא bemerkt Raschi: Der Geist des Wahnsinns, erzeugt durch einen Sched, das ist der Ben Nephilim נייסור (so in der Venetianer Ausgabe statt נייסון). Das Wort נאלא, auf das sich Raschi bezieht, und das auch Aruch s. v. erklärt, fehlt in den gedruckten Ausgaben, findet sich aber in der Talmudhandschrift der Münchener Bibliothek (fol. 465 v.), die übrigens statt בן נפילים, ריוח נפלים, hat. Brecher's Erklärung des ריוח קצרה mit Asthma und des Dämonen mit Incubus ist in der That einleuchtend; seltsam aber ist es, wenn Kohut (l. c. p. 60) hier wiederum einen aus dem Parsismus „herbeistürzenden Dæva“ erblickt, und noch weitaus seltsamer ist, dass das נייסון bei Raschi ebenfalls ein parsischer Dev sein soll — dass also Raschi zur Erklärung eines talmudischen Ausdruckes ein Wort aus der Zendsprache anführt. Selbstverständlich ist נייסון oder נייסור ein französisches Wort, wie auch das ähnlich klingende נויסון, mit welchem Raschi (Meilah 17 b) den Namen eines andern Sched wiedergibt, des רמליין בן (der hier eine ähnliche Rolle spielt wie der Dämon in Benfey's Panchatantra I, 520); Tosaphoth z. St. bemerkt zu רמליין בן, es sei das derselbe, der auf französisch למסוך heisse; dieser habe das Aussehen eines Kindes und pflege die Frauen zu necken. Wahrscheinlich ist dieses למסוך die provinzielle Benennung eines der Lutins, die in der französischen Volkssage eine so grosse Rolle spielen (D. Monnier, Traditions populaires comparées p. 628. 639. 659 ff.), vielleicht ist למסוך zu lesen, also Létiches, Letices, nach Am. Bosquet (La Normandie p. 214) Petits animaux très blanches et très agiles; aussi les prennent pour des esprits doux et folâtres, les âmes des enfants morts sans baptême. So wird auch das Wort סרזיר in Tr. Jomah (54 b) von Tosaphoth z. St. — das einen Deutschen, M. Rothenburg, zum

Verfasser hat — dahin erklärt, es sei das ein Wassergeist, der auf Deutsch נִיכְסוֹר heisse (so in der Venezianer Ausg., נִיכְסוֹר ist ein Druckfehler) — also der deutsche Nix. Man sieht, die Commentatoren theilten den Volksglauben und erklärten die talmudischen Wörter mit Wörtern aus der Volkssprache, nur dass jetzt in anderen Ländern und anderen Zeiten die erklärenden Wörter selbst der Erklärung bedürfen.

62) Nach Sprenger's Vermuthung verstand man sowohl unter dem guten als unter dem bösen Geist etwas Persönliches, eine Art Ginn. Die Benennung Ginn — von Gann bedecken — bezeichnet nach Sprenger (l. c. I, 221. II, 504) Umneblung, Bedrückung des Geistes, wie auch Schwermuth und Wahnsinn das Gemüth „bedecken“, und ward so auf die Gespenster übertragen. Diese Erklärung des

Wortes גִּין, die — im Gegensatze zu anderen Erklärungen, welche die Benennung גִּין im allgemeinsten Sinn des Wortes von der Unsichtbarkeit derselben ableiten (Flügel in Z. D. M. G. XX, 31. E. W. Lane s. v. גִּין) — dasselbe in malam partem auffasst, lässt sich vielleicht auch auf den Ausdruck מְנַחֵם - לֵב (Gesen. Thes. s. v. מְנַחֵם) anwenden.

63) Gabriel und Michael werden, wie eine Art Dioscuren, oft zusammen erwähnt. So z. B. heisst es (Ber. R. s. 3), die Engel seien erst nach dem ersten Schöpfungstage erschaffen worden, damit Niemand sagen könne, dass bei der Ausspannung des Himmels Gabriel im Norden und Michael im Süden mitgeholfen habe — Gott allein hat die Himmel ausgespannt (mit Bezug auf Jes. 44, 24). Gabriel und Michael waren Adam's Braut- oder vielmehr Bräutigamsführer (שׁוֹשְׁבֵי־יֵיךְ ibid. s. 8). Bei der Gesetzgebung auf Sinai — heisst es in einer wegen ihrer an Philo anklingenden Milde bemerkenswerthen Stelle (Debar. R. s. 2) — wählte Israel sich Gott zur Verehrung; von den anderen Völkern wählten die Einen Gabriel, die Anderen Michael. Um den Unterschied zwischen Gott und einem irdischen Beschützer (מְסֻרִין, patronus) darzulegen, heisst es (Talm. jer. Berachoth IX, 1): Der Mensch im Unglück wendet sich nicht an Gabriel und nicht an Michael, sondern an Gott selbst. Ferner wird מְלָכֵי עֲבָדָיו (Ps. 68, 13) auf die Könige der Engel, Gabriel und Michael, bezogen (Midr. Schir haschirim 8, 11). Gabriel und Michael berathen sich mit Gott (Jalkut Jes. § 296); auf Gabriel und Michael beziehen sich die Ausdrücke מְשֻׁלָּחֵי הַמֶּלֶךְ (Hiob 25, 2) sowie קֵל - הַיְּדֵי Klage. 1, 2 (Midrasch und Jalkut z. St.). Nirgends findet sich eine Andeutung, dass Gabriel ein Feind Israels sei, wie das im Namen 'Abd Allah b. Salāms und Ibn Šūriās bei Boḥārī (ed. Krehl III, 111), Baidāwī (I p. 4) und Zamahšārī (Kassāf I p. 11) angeführt wird. — Höchst seltsam ist die Be-

hauptung Wolfgang Menzel's (Christl. Symbolik I, 309), dass die Juden den Engel Gabriel „nicht leiden können“ — und zwar deshalb nicht, weil er die Geburt Jesu vorher verkündigte.

64) Coccejus, den Winer (H, 720) anführt, übersetzt (p. 279) das talmudische *אחוזו עיניו* mit *delusio oculorum*; auch das *אחוזו* *את העינים*, womit der Talmud (Synhedr. 65 b, Coccejus p. 278) das biblische *מְדוּכָן* definirt, ist die Bezeichnung für Taschenspieler, Gaukler, Prestigiateur. So wird der Ausdruck auch von Raschi z. St. und von Maimonides (Mischneh Thora h. Abodah Zarah XI, 15) erklärt. In der Mischnah (Synh. 67 a) wird *אחוזו את העינים* vom eigentlichen Zauberer unterschieden. In diesem Sinne erklärt bereits Buxtorf (s. v. *חורר* p. 834) die chaldäische Uebersetzung von *מְדוּכָן*. Die von Winer angeführte syrische Uebersetzung des *מְדוּכָן* mit *ܡܠܬܝܫ ܚܝܠܐ* bezieht sich ebenfalls auf die Sinnestäuschung durch den Prestigiateur, auf das Blendwerk des Gauklers, the Sleight of hand (Bernstein Lex. Syr. p. 120. 124 s. v. *ܡܠܬܝܫ*; Payne-Smith p. 120 s. v. *ܡܠܬܝܫ*), und es ist unbegreiflich, wie Levy (s. v. *אחז* I, 19) behaupten kann, diese Erklärung mit „*praestigias egit*“ passe nicht zu *אחוז עין רע*. Mit dem *עין רע* steht also die chaldäische, syrische und talmudische Erklärung des *עין רע* nicht in Zusammenhang. Wenn Winer ferner sagt, das *עין רע* sei im Targum des Pseudojonathan Gen. 42, 5 in die Patriarchengeschichte übertragen worden, so bezieht sich diese Paraphrase auf die im Midrasch z. St. gegebene Deutung des *בְּרוּךְ הַבָּאִים* dahin, dass Jacob — aus Furcht vor dem bösen Blicke — seinen Söhnen gerathen habe, einzeln und zerstreut unter den übrigen Ankömmlingen zu verschiedenen Thoren einzugehen. Dasselbe erzählt auch Tabari (trad. Zotenberg I p. 241) mit Bezugnahme auf Sur. 12, 67:

لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة. Auch in den Scholien zu Hariri (p. ١١١) wird unter Anführung dieser Stelle bemerkt, dass Jacob's Absicht gewesen, den Einfluss des bösen Blickes abzuwehren, und dass er deshalb seinen Söhnen anempfohlen habe, durch verschiedene Thore ihren Einzug zu halten.

65) Das *קטטה* in der Bedeutung Abwehr entspricht der gewöhnlichen Bezeichnung des Amulets mit *קמץ*, welches Wort wohl mit *قمع* avertit, depulit etc. zusammenhängt. Das *קטטה* in der Gemara ist übrigens die Erklärung des in der Mischnah (57 a) erwähnten *טוטפות*, das also mit Amulet erklärt wird. *טוטפות* ist bekanntlich die biblische Benennung der Phylakterien, die im späteren Sprachgebrauche und auch, wie Buxtorf s. v. *טלל* und Winer II, 260 bemerken, in der Peschito *חטלין* heissen. Dass diese zugleich als Amulete betrachtet worden seien (Winer a. a. O. und I, 56, Grotefeld in der hall.



Encycl. s. v. Amulet, Pauly's Reallexicon s. v. Fascinum, Schenkel's Bibellex. I, 17. 128), lässt sich nicht behaupten; die Stelle des Targum zu Cant. 8, 3, die von Winer, Grotefend und Schleussner s. v. *φυλακτήριον* angeführt wird, ist eine durchaus vereinzelte; die Phylakterien sind in der That „Denkzettel“ — *זכרון* wie die Peschito Ex. 13, 16 übersetzt. — und auch Bartolucci (I, 556), der als Gewährsmann angeführt wird, erklärt *φυλακτήρια* mit Conservatoria sc. legis. Das biblische *זרזרות* scheint aber allerdings die Bedeutung Amulet gehabt zu haben. Die Totaphoth sollten dazu dienen, die Amulette zu verdrängen (Michaelis Suppl. No. 911 p. 1009. Mosaisches Recht IV, § 222. Munk Palestine p. 268), aber die Gestalt und Benennung der Amulette wurde wahrscheinlich beibehalten, und damit würde das *זרזרות* der Mischnah, das in der Gemara mit Amulet erklärt wird, übereinstimmen. Auch die beiden Araber übersetzen *זרזרות* Exod. 13, 16 mit *منشورة*, was hier im

Sinne von *نشرة*, Amuletum, zu nehmen ist (Michaelis l. c.), keineswegs aber die Bedeutung „Ausdehnung“ hat, wie Kohut (in seiner kritischen Beleuchtung der pers. Pentat.-Übers. p. 130) meint. Die talmudische Erklärung des biblischen Wortes *זרזר*, das auf Coptisch — *כרסי* — „zwei“ bedeute (Drusius bei Buxtorf s. v. *זרזר*, Bartolucci I, 572, Neubauer Géogr. du Talmud p. 418), steht übrigens der von Gesenius (Thes p. 548) nach Jablonski gegebenen Vergleichung mit *זרזר* manus vielleicht nicht sehr ferne. Wie Lauth nachweist (Sitzungsber. d. k. bayr. Akad. 1867 II, p. 117), erscheint oft die Hand (tot) auf den Hieroglyphen vor der Zahl 5 als phonetisches Zeichen; dass die Hand aber vielleicht auch die Zahl Zwei bezeichnet habe, ist umsomehr anzunehmen, als diese Bezeichnung auch anderswo vorkommt (W. v. Humboldt, Kawisprache I p. 20 und Note, p. 22, 29).

Nach einer anderen in der Gemara angeführten Meinung ist unter dem *זרזרות* der Mischnah nicht ein Amulet, sondern eine Stirnbinde zu verstehen (wie auch Maimonides im Mischnahcommentar z. St. das Wort erklärt); das würde alsdann der anderweitigen Ableitung des biblischen *זרזרות* von *طاف* (Michaelis Suppl. p. 1010) entsprechen.

66) Die Amulette zum Schutz der Wöchnerinnen und Neugeborenen, deren Inhalt nebst der entsprechenden Figur im Sefer Rasiel (gegen Ende) und in kürzerer Fassung von Buxtorf (s. v. *לילית*) mitgeteilt wird, sind kabbalistischen Ursprungs. Aehnlich wie Lilit, Lamia, Mormo, Gello und andere Unholdinnen ist Putaná im Vishnu-Purana ed. Wilson (p. 507) eine kindertödtende Dämonin, gegen welche ein Rakhsa genanntes Amulet angewandt wird; von demselben Worte rakhsa, to preserve, wird anderswo (p. 41) der Name der Rákshasas abgeleitet.

67) Das oben von den Corsicanern bemerkte ist einem Aufsatze — *Roba di Roma* — des in Boston erscheinenden *Atlantic Monthly* (June 1860) entnommen, der ausführlich die Jettatura bespricht.

68) Bei Humbert (*Guide de la convers. arabe* p. 34) heisst la petite vérole جدري, dagegen la vérole, Veneris malum مرض مبارك und داء المبارك, فرنجى. In einem Aufsatze über die alten Krankheitsnamen bei den Indogermanen (Kuhn's Ztschr. V, 321 ff.) gibt Pictet auch mehrere Namen der Fallsucht, darunter im Sanskrit Grahāmaya, das Uebel des Graha, eines bösen Koboldes; bei den Cymren gwialen Grist, Christus Ruthe, oder clefyd bendigaid, gesegnete Krankheit; den Armoricanern drouk sañt, heiliges Uebel, drouk sañt Jann, frz. mal de St. Jean (p. 353); Grimm (D. M. p. 1106 ff.) gibt ebenfalls viele Beispiele von euphemistischer Benennung der Krankheiten, die man als etwas Dämonisches betrachte. Abgesehen von der überall vorkommenden Scheu vor dem Aussprecher ominöser Worte, findet sich auch zuweilen, dass eine Handlung, die das Abominari zum Zweck hat, mehrfach vorkommt. Bei den Römern war es z. B. Sitte, dass man zur Abwehr eines bei Tische gehörten ominösen Wortes oder Klanges die auf dem Tische befindliche Flüssigkeit ausschüttete (Plinius 28, 5, 4. Petron. Satyr. c. 74). Ähnlich ist ein in jüdischen Kreisen herrschender Brauch, dass man nämlich bei der Recitation der Hagada *κατ' ἐξοχήν* — der hagadisch erweiterten Erzählung des Auszugs aus Aegypten — bei Erwähnung der zehn Plagen jedesmal ein wenig Wein aus dem Becher ausgiesst — ein Gebrauch, der übrigens nur in den Glossen zum Schulchan Aruch erwähnt wird, also wohl späten Urprungen ist.

69) Es ist wohl nicht des Euphemismus wegen, sondern blosses Spiel des Witzes, wenn (Ztschr. I. c. No. 316, 324) der Negerklave Vater des Ambra und der Wolf Vater des Lammes genannt wird. Auch D'Herbelot bemerkt s. v. Cafur, Jasmin, Nerkes, dass man, des Gegensatzes der Farbe wegen, oft den Sklaven diese Benennungen beilege; nach dem aber, was Fleischer (Ztschr. I. c. No. 316 N.) zu „Vater des Ambra“ bemerkt, ist es wahrscheinlich, dass nicht der Gegensatz der Farbe, sondern der des Geruches zu Grunde liege. Dagegen scheint der Bezeichnung des Negers mit أبو البيضاء (Lane s. v. بيض p. 283 c) allerdings der Gegensatz der Farbe zu Grunde zu liegen, wenn es sich nicht vielleicht auf das Glänzende der Hautfarbe beziehen soll.

70) Wie in diesen Erzählungen Satan, so wird in anderen der Todesengel geblendet. Im *Miskât al Masâbiḥ* (II, 647) wird als Ueberlieferung erzählt: The angel of death came to Moses and said: God has sent me to take your soul, approve of his order. Then Moses gave him a slap over his eyes and blinded him. Dasselbe

erzählt eine Version des Tabari (tr. Zotenberg I, 580). In einem Midrasch (Debarim R. s. 11) ist es nicht der Todesengel, sondern (wahrscheinlich mit Bezug auf סמא, blind) Sammael, der bei derselben Gelegenheit geblendet wird, und zwar durch den von Moses ausstrahlenden Glanz. Es ist das dieselbe Erzählung, die Kohut (p. 70 N.) die schöne Sage über die Sterbevorkehrungen Mosis nennt. „Schön“ ist diese Sage nun eben nicht; vielmehr ist die entsetzliche Angst, die Moses vor dem Tode hat, sowie die Anstrengungen ihm zu entgehen, höchst peinlich, läppisch und widerwärtig. Dieses, sowie die weibische Weitschweifigkeit der Erzählung, kennzeichnen diesen Midrasch als einen sehr späten, den man als Epilog dem Schluss des Pentateuchs hinzufügte. Gleichen Inhalts, aber noch ermüdender, weil noch länger, und noch breiter als lang ist der Midrasch vom Ableben Mosis in Jellineks Beth ha-Midrasch I p. 115—129. Einen angenehmen Gegensatz zu diesen langweiligen „Sterbevorkehrungen“ bildet die kurze und edle Darstellung im Midr. Tanchuma (zu Deut. cap. 33), woselbst Moses mit den Worten הִצִּיר הָמָיִם פְּעֻלָּה (Deut. 32, 4) seine Ergebung in den Willen Gottes ausspricht.

71) Als Erklärung des לֹא תִהְיֶה (Lev. 19, 26) werden im Talmud (Synh. 66a) beispielsweise diejenigen erwähnt, welche die Bewegungen des Wiesel, der Vögel und Fische als Vorzeichen deuten. Im Sifra zu Lev. 19, 26 werden statt der Fische die Sterne genannt. Der Stelle Kimchi's im Sefer haschoraschim, welche in Gesen. Thes. s. v. נחש (auch von Sal. b. Melech Deut. 18, 10) angeführt wird, liegt letztere Lesart zu Grunde. Allein in den Zusammenhang passen Fische besser als Sterne, da die Thiere aufgezählt werden, die am Meisten augurale Bedeutung hatten. Ganz besonders galt das Wiesel als Augurium viale (σύμβολον ἐνόδιον); als solches figurirt es auch in Theophrast's Schilderung des Abergläubischen (Char. 16), wozu Casaubonus mehrere Parallelstellen anführt: Plautus Stichus 3, 2, 7. Aristophanes Eccles. 787, Artemidor Oneir. 3, 28. Andere Stellen werden von Böttiger (Kleine Schriften 1, 85) angeführt, welcher das geschäftige Wesen des Wiesel als die Hauptursache seiner Eigenschaft als σύμβολον ἐνόδιον betrachtet. Dass auch die Fische (die' der Talmud statt der Sterne im Sifra anführt) augurale Bedeutung hatten, ergibt sich aus der Stelle des Plinius 32, 8. Abgesehen von der Ἰχθυομαντεία (Stephan. Thes. s. v. Ἰχθυόμαντις) galten auch eigenthümliche Bewegungen der Fische als vorbedeutend, wovon Bulenger De auguriis (in Graev. Thes. V, 503) mehrere Beispiele anführt. Unter den Vögeln, die im Talmud wie im Sifra mit unter den beobachteten Vorzeichen aufgezählt werden, ist natürlich die erste und wichtigste Zeichendeutung gemeint, das Auspicium im engeren Sinn des Wortes. Der Talmud nimmt also לֹא תִהְיֶה im weitesten Sinn des Augurari, für Beobachtung der Vorzeichen überhaupt. Das Οὐκ οἰωνεῖσθε der LXX, das Bochart (I c. 3. p. 20) als dem تطيروا des Saadiah

sowie dem **לא אסעי כסא חפץ** der Peschito entsprechend anführt, scheint aber ebenfalls diese allgemeine Bedeutung zu haben, während das unmittelbar darauf folgende hellenistische **οὐδὲ ὀρνιθοσκοπήσεις** — als Uebersetzung von **ולא חרנני** — sich auf die **ὀρνιθοσκοπία** im engeren, eigentlichen Sinne bezieht. Wahrscheinlich hat **οἰωνιζόμενος** Deut. 18, 10, woselbst allerdings **מדינ** mit **κληδονιζόμενος** übersetzt wird, dieselbe allgemeine Bedeutung; die Peschito, die hier den Zusatz **כסא חפץ** nicht hat, scheint **מדינ** ebenfalls für **augurari** in weiterer Bedeutung aufzufassen. Der talmudischen Erklärung entspricht auch das **مستفل وتستفلوا** und **مستفل** des Arabs Erpen., das wahrscheinlich **تستفالوا** und **مستفال** zu lesen ist. So heisst auch **נחש** im Talmud, entsprechend dem biblischen **נחש** sowie dem syrischen **ܢܚܫ** (Ges. Thes. s. v. **נחש**), Vorzeichen, und so bedeutet das **נחשין** des Targum **auguria**, wie es Buxtorf s. v. **נחש** richtig übersetzt. Unrichtig ist hingegen Levy's Uebersetzung (s. v. **נחש**) „die Schlangenbewegungen beobachten“; wenn Schlangen gemeint wären, würde es **חיינ** heissen; eben so unrichtig ist (s. v. **נחש**) die Erklärung der Talmudstelle dahin, unter **נחש** seien solche zu verstehen, die durch Bewegungen der Wiesel, Vögel und Fische zaubern.

Auffallend ist es übrigens, dass Sachs (Beiträge II, 117 — die Stelle findet sich ihrem ganzen Wortlaute nach auch bei Kohut p. 16), um die talmudische Abneigung gegen Deutung der Vorzeichen zu beweisen, eine mehr hagadische Deutung anführt, während die halachischen Stellen das viel schärfer und entschiedener ausdrücken.

72) Unter den Dingen, in Bezug auf welche eine Meinungsverschiedenheit herrscht, ob sie als Heilmittel oder als „Sitte der Emoriter“ zu betrachten seien, gehört auch der Nagel von einem Gekreuzigten (**מסמר מן הצליב**), der auch von Maimonides (Moreh Neb. III c. 37. Guide des Egarés III p. 284; Chwolson Ssabier II, 470, 731) erwähnt wird. Dass ein Nagel, mit dem Jemand an's Kreuz geschlagen worden war, als ein Amulet gegen Fieber galt, was Maimonides auch im Commentar zur Mischnah (Sabb. VI, 10) erwähnt, wird von Jahn (Ueber den bösen Blick p. 107) aus Plinius (28, 4, 11) u. A. angeführt. **צלב** in der Bedeutung Kreuzigen kommt im babyl. Talmud seltener vor als im jerus. Talmud und im Midrasch, namentlich bei Gleichnissen. Zu diesen gehört auch die von Levy (s. v. **צליבה** II, 326) angeführte Stelle: Wie Jemand, der sein eigenes Kreuz auf der Schulter trägt, was sich aber natürlich nicht auf Abraham, sondern auf Isaac bezieht, der das zu seiner Opferung bestimmte Holz selbst tragen muss (Gen. 22, 6), wie denn in der That Tertullian (Adv. Jud. c. 10) diese Stelle typisch deutet.

73) Mit Bezug auf das Numero Deus impare gaudet führt J. H. Voss (zu Ecl. VIII, 75, 2. Ausg. p. 126) unter vielen anderen Beispielen auch aus Columella (VIII, 5) an: Den Hühnern wurden Eier in ungerader Zahl untergelegt. Dasselbe wird auch als Hausregel bei Zingerle (l. c. p. 83) erwähnt. Mit dieser weitverbreiteten Vorliebe für die ungerade Zahl scheint es im Widerspruch zu stehen, wenn bei den Arabern die geraden Zahlen ۸۴۲ als Talisman betrachtet werden (De Sacy Chrest. ar. III p. ۱۳۵, p. 364 N. 110); allein diese Zahlen sollen ungerade Zahlen repräsentiren, 3, 5 und 15, auf welche sie Bezug haben. ۸۴۲ oder ب د و ح sind nämlich die Ecken eines magischen Quadrats, dessen Mittelzahl 5, dessen Gesamtsumme 15 ist, und das aus 3 Reihen besteht. Dieses Quadrat dient als Talisman, und heisst seiner segensreichen Wirkung wegen auch حرز مبارک (Reinaud, Monumens, II p. 240 ff. 252).

Die Zahl 5, welche die Mitte bildet, und deren Symbol das Pentagon der Pythagoräer ist, ist eine heilige Zahl, wie denn *πεντάς*, doric *πεννάς* mit *ἐν* und *πᾶς* erklärt wird (Plutarch de def. orac. c. 36 p. 429. de EI ap. Delph. c. 7. 8. p. 388. Lobeck Aglaoph. p. 720). 15 ist die Combination von 5 und der eben so heiligen Dreizahl. Vielleicht wird desshalb bei dem magischen دج (Fleischer im

Katalog der Leipz. Rathsbibl. p. 420) das ب weggelassen, um die Trias darzustellen. Von demselben magischen Quadrat sagt Gazzālī (bei Schmölders Essai sur les écoles phil. p. ۵۹ und 80), es werde als Talisman gebraucht, um das Gebären zu erleichtern; in der beigegebenen Figur desselben sind übrigens die Zahlen durch Zahlwörter — und zwar in persischer Sprache — ausgedrückt; daneben befindet sich, gleichsam als Uebersetzung in's Arabische, dieselbe Figur mit arabischen Zahlzeichen. Wahrscheinlich hielt man Wörter für wirksamer als blosse Ziffern oder Buchstaben. Dasselbe magische Quadrat kommt auch bei den Indern und Chinesen vor (v. Bohlen, d. alte Indien II, 226; Bunsen, Gott in der Geschichte III, 399). Reinaud (p. 249) verweist auf Knorr v. Rosenroth, der mehrere magische Quadrate mittheilt. Das mit 3, 5 und 15 hat aber in den kabbalistischen Schriften desshalb besonderen Werth, weil 15 — יד — als Gottesname eine heilige Zahl ist.

74) Auch Zingerle (l. c. p. 82) führt den Spruch an: Wenn eine Henne wie ein Hahn kräht, so bedeutet es Unglück, und gibt als Parallele die Stelle aus Grimm's D. M. p. 659 (1. Ausg. p. 1087 2. Ausg.) und anderen Schriften. Derselbe Glaube liegt auch der von Spiegel (Avesta Uebers. I, 232 N.) angeführten Stelle des Sadder zu Grunde. Das „interficere ominis causa“, das auch in der oben erwähnten Talmudstelle (Sabb. 67 b) als heidnische Sitte bezeichnet wird, wird in einer von Wenrich (De poes. hebr. et

arab. orig. p. 50) angeführten Stelle in höchst ungalanter Weise auf eine Dichterin angewandt: *إذا صاحت الدجاجة صياح الديك*: فلتنبح. So wie hier die Anwendung auf eine Frau gemacht wird, so scheint aber überhaupt die ursprüngliche Bedeutung des Aberglaubens eine figürliche gewesen zu sein, ähnlich wie im italienischen Sprichwort: *In quella casa non è mai pace, dove la gallina canta ed il gallo tace*. So wird auch in Martini Sinica historia (Decas prima p. 100) die Rede eines Kaisers angeführt, in welcher die Stelle vorkommt: Ihr wisst doch, dass ein Haus zu Grunde geht, in welchem die Henne statt des Hahnes kräht und auch sonst die Rolle des Hahnes spielt. Diese figürliche Bedeutung zeigt sich besonders deutlich in der Stelle bei Terenz (Phorm. 4, 4, 24), wo das Gallina cecinit zu den die Hochzeit vertagenden Vorbedeutungen gehört; das Krähen der Henne war für den Bräutigam ein böses Anzeichen, denn es bedeutete Superiorem marito esse uxorem, sagt Donat z. St. (Böttiger Ideen zur Kunst-Mythol. I, 97. Grimm D. Myth. p. 1087).

75) Viele talmudische Stellen, in denen vom siderischen Einflusse die Rede ist, werden theils von Brecher (p. 153 ff.), theils in der Zeitschrift Ben Chananjah (1863 No. 15, besonders ausführlich No. 24) angeführt. Unter den von Kohut (p. 91) flüchtig erwähnten Stellen ist in zweien (Sabb. 156 a, Moed katan 28 a) vom Einflusse des Planeten (מזל) die Rede; Pesachim 2 b heisst es nur, Hiob habe seinem Sterne (מזל) geflucht; in den übrigen vier Stellen ist von siderischen Einflüssen durchaus keine Rede.

76) Auch in den von Fleischer (Katalog der Leipziger Rathsbibl. p. 419 ff.) mitgetheilten Formeln ist jedenfalls mehr der Gleichklang als der Sinn der Worte berücksichtigt. Andere Beispiele dieser Art gibt Goldziher (Z. D. M. G. XXVI, 774 ff.). Das so häufige Vorkommen der Zaubersprüche und Zaubermittel, um Krankheiten zu vertreiben, hat, wie Pictet (A. Kuhn's Ztschr. V, 24) mit Bezugnahme auf eine Stelle in Grimm's D. Mythologie bemerkt, seinen Grund darin, dass die Krankheit selbst oft als etwas Dämonisches betrachtet wird, wie denn auch sprachlich an vielen Wörtern der Zusammenhang zwischen Beschwörungen, Zaubersprüchen und der Arzneikunst nachgewiesen wird. Die Ansichten über diese magischen Formeln sind nun allerdings verschieden. So spricht sich Grimm (D. Myth. 1183) mit Bezug auf den Verrenkungsspruch Cato's dahin aus, dass die Wörter ursprünglich einen Sinn gehabt, und vergleicht das Dissunapiter mit dem Phol und Wodan germanischer Sprüche sowie mit dem dei Jacob und Sebaoth in einer Formel bei Marcellus Empiricus, dessen Recepte in zwei Abhandlungen (1847 und 1855. Kleinere Schriften II, 114 ff.) einer sprachlichen Analyse unterzogen werden. Im Eingang zur zweiten Abhandlung (p. 52. Kl. Schriften II, 153) vergleicht Grimm die marcellischen Formeln mit der alten Luxationsformel bei Cato, die

keinen Unsinn enthalte, keine ἄσχημα oder joculariter composita. Letzterer Ausdruck bezieht sich ohne Zweifel auf die Stelle Lobeck's (Aglaoph. 1332): illa autem Milesiorum litanía e vocabulis asemis joculariter composita est ad exemplum carminum magicorum — und zwar mit Bezug auf das Βέδο, ζάμπ, χθών etc., das früher schon Bentley (Bonner Ausg. des Malalas p. 715) für blosses Buchstaben-spiel erklärt hatte. In ähnlicher Weise urtheilt Lobeck (p. 775 ff.) über die Erklärungen des berühmten — oder berühmten, wie Hermann Gottesd. Alterth. p. 287 N. 40 sich ausdrückt — Κόγξ, Ὅμ, Πάξ. Auch Kopp (Palaeogr. crit. III § 508) ist bemüht, das Huat hanat huat ista pista sista des Cato auf die ursprüngliche Form zurückzuführen, indem er der Ansicht ist, dass erst in Folge der Wiederholung, sowie der nachlässigen Aussprache der Rustici wie andererseits durch deren Vorliebe für assimilirende Klänge die Wörter abgeschliffen wurden. Allein der Reim gehört allem Anschein nach mit zu dem Charakter dieser Sprüche, die aus gebundenen feierlich gefassten Worten bestehen (Grimm D. M. 1173), wie denn auch Welcker (Epoden oder das Besprechen, Kl. Schriften III, 64 ff.) sie mit den den Kindern vorgesungenen Trost- und Heilsprüchen vergleicht. Man kann auch wohl annehmen, dass die Unverständlichkeit die Wirkung auf die Phantasie verstärkte, wie ja auch ein lateinisches Recept mehr imponirt als deutsche Benennungen es thun würden. Kopp erklärt auch mehrere der in griechischer Schrift geschriebenen Amulette der Gnostiker aus dem Hebräischen (§ 678 ff. § 687 ff.); allein diese Erklärungen sind im höchsten Grade erzwungen. Auf die meisten dieser Sprüche passt doch wohl das, was in einer von Kopp (§ 106) angeführten Stelle Hieronymus mit Bezug auf das Armagil, Barbelon und Leusibora der Gnostiker sagt: Magis portenta quam nomina esse, quae ad imperitorum et muliercularum animos concitandos quasi de Hebraicis fontibus hausti sint, barbaro simplices quosque terrentes sono, ut quod non intelligerent plus mirarentur (ep. 29 ad Theodorum). Andere Sprüche werden übrigens auch von Kopp (§ 504 ff. § 519) für sinnlos erklärt. Auch Welcker (p. 78 l. c.) spricht sich dahin aus, dass wahrscheinlich die meisten dieser Wörter von jeher mystische, gekünstelt unverständliche Worte waren, andererseits (p. 80), dass der Aberglaube grosse dunkle Namen aus der Ferne zu Hülfe gerufen habe.

Eine in den Sitzungsberichten der k. bayr. Akad. d. Wiss. (1867. II, p. 1 ff.) mitgetheilte Beschwörungsformel, die mit den Worten endigt: Ich besuere dich vil sere bi dem miserere, bi dem laudem deus, bi dem voce meus, bi dem de profundis, bi dem baben cohountus u. s. w., die also mit Ausnahme des letzteren Wortes und eines andern — resalin — verständliche Wörter enthält, macht nur scheinbar eine Ausnahme. Dem Verfasser war es nur um den Klang zu thun, der Sinn der Wörter war ihm fremd.

Das Lateinische — das ja eine Zeit lang neben dem Griechischen

und Hebräischen als die Sprache galt, in der allein man beten dürfe — nimmt also als heilige Sprache hier die Stelle ein, die sonst das Hebräische einnimmt, das sich allerdings grauenhafte Verstümmelungen gefallen lassen muss, wovon das Hakabah bei Horst (III, 146) — also דקדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא, die Abbreviatur von דקדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא — noch ein sehr mildes Beispiel ist. Diesem Vorherrschen des Hebräischen ist es wohl auch zuzuschreiben, wenn pierres d'Israel — wie aus L. de Laborde's Glossaire zu ersehen — die Bezeichnung derjenigen Steine ist, die unentzifferbare Charaktere tragen, was man sonst auch — mit einem hebräischen Wort — Kabbalistisch nennt. Dieses west-östliche Gepräge gibt sich auch sonst vielfach kund. Wie in den sogenannten Signis pantheis bildlich, macht sich der Syncretismus hier sprachlich geltend. So erwähnt Welcker (p. 82) einen magischen Nagel, auf welchem neben der Domna artemis auch in signu dei et signu Salomonis vorkommt. Den ausgedehntesten Gebrauch von dieser westöstlichen Amalgamirung machen aber die Gnostiker, bei denen z. B. Σεμες (שֶׁמֶשׁ) ἑλλαμψε eine mehrfach vorkommende Formel ist (Montfaucon Ant. expl. II, 358. 367. Pl. 144. 158. 159), wie auch sonst Σεμες neben Jao Sabao und anderen dunklen Namen vorkommt (ibid. p. 369). Andere Beispiele von der Verbindung heterogener, ja feindseliger, Elemente auf diesem Gebiete gibt Grimm (Kl. Schriften II, 23. 115. D. Myth. 1. Ausg. p. CXLIX); die Verschmelzung orientalischer und occidentalischer Elemente kommt aber auch in einzelnen Wörtern vor. Amuletum wird gewöhnlich (auch bei V. Bohlen Symb. p. 42) von حمالة abgeleitet; näher läge die Form حمايل, nach Shakespear bei Vullers s. v. a small Kurân suspended to the neck as amulet. In diesem Sinne nennt auch Hâfiz (ed. Brockhaus II No. 365 p. 288) die den Hals des Geliebten umschlingenden Arme حمايل. Auch bei Boethor s. v. Amulette ist حمايل Amulette suspendu au cou avec un cordon; bei Berggren (s. v. vêtement p. 809) ist حمالة talisman porté en médaillon autour du cou; حملة relique de quelque Santon, porté en médaillon sur la poitrine. So ist Talisman jedenfalls طلسم, nur mehr in der modernen, allgemeineren Bedeutung des Wortes (E. W. Lane s. v.) als in der ursprünglichen Bedeutung, in welcher طلسم in den bei Hottinger (Hist. or. p. 288 ff.) angeführten Stellen, wie auch bei Maimonides vorkommt (Buxtorf s. v. חלסום p. 877. Chwolson Ssabier II, 484 ff. 737 ff. Munk Guide des Egarés I, 281 N. III, 291 N. Text p. <sup>b</sup> 56). طلسم ist der gewöhnlichen Annahme zufolge τέλεσμα, wie es auch von Maimonides als griechisches Wort erklärt wird. Griechischen Ursprungs scheint



aber auch das Wort *קלפטריות* zu sein. In der von Freytag s. v. angeführten Stelle der 1001 Nacht (ed. Habicht I, 141) ist die Rede von einem Zauber, bei dem ein eisernes Messer figurirt, auf welchem der Name Gottes in hebräischer Schrift eingegraben ist; ferner heisst es mit Bezug auf den alsdann beschriebenen Zauberkreis *ونقشت عليها اسما بالكوفي وقلطريات*. Bei dem letzteren Worte scheint nun eine Vertauschung der diakritischen Punkte stattgefunden zu haben; es muss wahrscheinlich heissen: *قلطريات*, von *φυλακ-τήριον*, Phylakterienschrift.

77) Dieser Kampf des Leviathan wird in dem liturgischen Gedichte *אקרימור* (Delitzsch im Katalog der Leipz. Rathsbibl. p. 277. Fürst Perlenschnüre p. 59) geschildert und gleichzeitig die Leviathansmahlzeit (*אריסיון*) erwähnt. Letztere, die auch einen Streitpunct zwischen den Anhängern und den Gegnern des Maimonides bildete — ob die Mahlzeit nämlich wörtlich oder figurlich zu nehmen sei — hat überhaupt eine gewisse Berühmtheit erlangt; so ist es bei *Bohārī* eine der von Moḥammad gegebenen Antworten, dass die *أهل الجنة* von dem grossen Fische zuerst essen (ed. Krehl III, 196). Dass manches der Leviathansage Entlehnte sich auch bei persischen Dichtern findet, wird von De Sacy zu Pend-Nameh (p. XXXVI) erwähnt.

78) Für die Annahme, dass man in der Volkssprache Saturnaria statt Saturnalia gesagt habe, bieten sich auch sonst Analogien dar. Wie aus Wentrup's Beiträgen zur Kenntniss der neapolitanischen Mundart (p. 16 ff.) zu ersehen ist, hat diese Volkssprache eine besondere Vorliebe für die Einschlebung des R, dessen Wiederholung nicht nur nicht vermieden, sondern sogar gesucht wird. So kommen die lateinischen Wörter *coelestis*, *fustis*, *memoria*, *thesaurus* unter der Form *celestro*, *frusta*, *marmoria*, *tesoro* vor; so ferner *corporente*, *adortere*, *cardare*, *cordevare*, *Sarvatore*, *darfino* statt toscanisch *corpulento*, *adulterare*, *riscaldare* (span. *caldear*), *coltivare*, *salvatore*, *delfino*. Andere Beispiele gibt Bartels (Briefe über Calabrien und Sicilien II, 465), wie *cravaccar* für *cavalcare*, Ingrisī für Inglesi u. a. m. Es steht das in Zusammenhang mit dem, was Gregorovius in den Sicilianen (Wanderungen in Sic. p. 287) bemerkt: Das Volk liebt Endungen die dem Ohr gefallen. Dem Darfino statt Delfino ganz analog ist das von Berggren s. v. Delphinus (p. 847) angeführte *درفيل*, wie auch sonst die Vorliebe für Einschaltung des R häufig vorkommt, nicht nur in den semitischen Sprachen (Ges. Thes. p. 1245. Krehl in Z. D. M. G. XXV, 682), sondern auch in den von Pott (Etym. Forsch. 1. Ausg. II, 92) angeführten *perdrix*, *trésor*, *germandrie*, *bridegroom*; sogar bei der berühmten *Mitraille* ist ohne Noth dem ursprünglichen *mitaille* ein R eingefügt worden.

Hierher gehört wohl auch das von Isidor (Orig. XVII, 7, 54) angeführte Lorandrum der Volkssprache statt Rhododendrum; ferner Tartaren statt Tataren. Nach Pott (Antikaulen p. 24) verdankt diese Form einem Witze ihren Ursprung; es lässt sich aber auch annehmen, dass die Reduplication — wie in *طرتل*, *تمتم*, talm. *גמגם* — spottende Nachahmung des Fremdländischen ist, wie denn dieses Spotten selbst reduplicirend mit *לגלג*, *לגלג* ausgedrückt wird, wie auch in *Barbar*, *ברבר*, welches letztere Dav. Cohen de Lara im W. B. Kether Kehunna mit *בלבל* identificirt, wie andererseits Pictet (in Kuhn's Ztschr. V, 380) *barbar*, *balbalah* u. s. w., im Anschluss an Lassen (Ind. Alt. 2. A. I, 1027), als onomatopoetische Wörter auffasst, sowie Fleischer (Nachträgliches zu Levy's W. B. I, 420) *بربر* und *مرمر* als Schallnachahmung erklärt. Auch die von den Holländern herstammende Benennung der Hottentotten soll die spottende Nachahmung von *hot* und *tot* (*hot en tot*) sein, das in der Sprache derselben oft vorkam. Auch *L* wird oft ohne Noth verdoppelt; so in *Lilium* statt *λελεινον*, das allerdings Grottesend (in Freund's lat. W. B. I p. LIII) als Ausnahme von der Regel erklärt; in *פלפל*, *בלבל*, *פלפל* (eine Form *פספסי* wird von Aruch s. v. angeführt) statt des ursprünglichen Skr. *Pippali*. Hier soll nun vielleicht die Reduplication sowohl die Menge als auch die Kleinheit der Körnchen ausdrücken, wie in *שלושלו*, *שלושלו*, *שמשמש*, *שמשמש*, and wie Aehnliches auch sonst vorkommt (Dietrich Abhdlg. f. semit. Wortf. p. 298, Krehl in Z. D. M. G. XXV, 685). Der Vorliebe für die Wiederholung des *L* ist ja wohl auch die Form *Babelmandel*, *Beelsebul* zuzuschreiben (Winer s. v. *Beelzebub*), sowie *اسلامبول* statt *اسطانبول*, *Istanbul*, *Stanpolin* bei *Mas'adî* (De Sacy Chrest. ar. III, 370). Sowie nun aber *Beelzebub* neugriechisch auch *Βεζεβούλης* heisst (Bernh. Schmidt p. 175), und wie bei *Βελλαρ* — das Origenes (c. Cels. VI, 43, ed. Delarue I, 665) geradezu als *υιοι Βελλαρ* statt *בני בלעל* gebraucht — wohl nur die Wiederholung des *L* vermieden werden soll (Ges. Thes. p. 210), so ist auch im Allgemeinen die Dissimilation, wie Pott es nennt, häufiger als die Assimilation, namentlich bei Fremdwörtern wie *Urfilas* statt *Ulfilas*, *Chullandar* statt *Coriandrum* (Grimm, Gesch. d. d. Sprache p. 319), zuweilen auch bei einheimischen Wörtern und geographischen Namen, wie in *Prinschleich* statt *Blindschleiche* (Frommann D. Mundarten VI, 625), *Blocksborg* statt *Brocksberg*, *Brocken* (Frisch W. B. I, 111), *Salisbury* statt *Sarisbury*, welches letztere bei Camden und anderen älteren Autoren vorkommt.

Diese Dissimilation findet sich auch bei den im Talmud vorkommenden Fremdwörtern, zumeist aber war die dissimilirende

Form schon vorhanden. Die romanischen Miercoles, Mercoledì lassen vermuthen, dass man in der lingua rustica Mercul statt Mercur gesagt habe, und diesem entspricht das talmudische מרקוליס, Marqūlius bei Chwolson (Ssab. II, 509). Ebenso ist מרגלית, מרגלית, מרגלית (مرجان) schon in μαργηλῖς, μαργέλλιον vorhanden statt μαργαρίτης, neugriech. auch μαργαριτάρι. φραγέλλιον statt flagellum, findet sich wieder in פרגל, פרגל (Michaelis und Buxtorf s. v.), فركلة (Fleischer zu Levy's W. B. II, 567) und סרקילה. Letzteres Wort, das auch in der Pesiktah d. R. Kahna (p. 159 ed. Buber) vorkommt, bezeichnet die Geisselung und ist keineswegs proloquium wie Sachs vermuthet (Beiträge II, 181). Ein Wort ähnlichen Klanges ist סרגול, Circinus, nach Buxtorf das griech. περιόρα, nach v. Bohlen (Symb. p. 23) das persische پرتار; von letzterem existirt auch die Nebenform پرتال, mit welchem das talmud. Wort wohl identisch ist. Ein persisches Wort, dessen beide Formen im Talmud vorkommen, ist فروال, فروال, welchem סרוירין und סרוילין entsprechen (Ges. Thes. s. v. סרבר p. 1123); das persische Wort steht jedenfalls dem talmudischen näher als das von Sachs (Beitr. II, 86) angeführte περιβόλαιον, perivolium, das auch Levy s. v. hat. Das Beispiel einer Dissimilation bei einem einheimischen Worte bietet חורבלא statt חורבא, welche Verwandlung bereits Dukes bemerkt (die Sprache der Mischnah p. 66).

Eine zwischen Assimilation und Dissimilation schwankende Form ist auch das persische خردار, zu welchem Ad. Bergé (Dictionn. p. 155) bemerkt: Prononcez Halvar. Aehnliche Doppelformen sind סרבל, סαράβαλλα, סαράβαרא, سلوار und die anderen von Gesenius s. v. סרבל angeführten Formen; Arabarch und Alabarch (Z. D. M. G. XXV, 582); lat. Remuria und Palilia neben Lemuria und Parilia; ital. Mercoledì und Maliscalco neben Mercoledì und Mariscalco; spanisch arbitrio, arbitrar neben albedrio und altspan. albedriar; neugriechisch ἀρμύρα, ἄροτρον, καντηρώρα, πρῶρα neben ἀλμύρα, ἄλειτρον, καντηλώρα, πλώρη.

Diese Schwankungen hängen wahrscheinlich zusammen mit dem grösseren oder geringeren Einfluss der Volkssprache. Die Volkssprache liebt einerseits die Reduplication (wovon Diez in Hoefers Ztschr. III, 397 viele Beispiele anführt), andererseits die Bequemlichkeit. Die leichte Aussprache liegt ihr mehr am Herzen als die correcte Aussprache, die ihr in der Regel auch fremd ist. Die Volkssprache spielt gleichsam mit dem fremden Klange, und um so mehr, je weniger bekannt ihr das Fremdwort ist und je mehr Gelegenheit für diese Art von Wortspiel die Verschiebbarkeit der liquida gibt. Beispiele hierzu bieten u. A. Generalife für جنة

: امير المؤمنين sowie die verschiedenen Formen für العريف

Amiramomelin, Miramamolin, Miramolin, Miramomelinus, Miramomenin (Du Cange s. v. Miramolinus, Amirmumnes; Hottinger hist. or. p. 451 f. Hyde itinera mundi cap. 5 p. 36; Romey hist. d'Espagne T. VII. p. 568. 582).

Ein eigenthümliches Beispiel einer Doppelform bieten die englischen Wörter Faldistory und Faldstool, die verschiedene Bedeutung haben, während sie ursprünglich identisch waren. Denn Faldistorio, neufr. Fauteuil, altfr. Faudesteuil ist, wie Diez s. v. bemerkt, das altdutsche Faltstuol. Eine dem deutschen noch näher stehende Form ist das von Raschi (Bezah 25 b) als Erklärung von גלודיקי angeführte סלדריסטול, prov. Faldestol. Levy (W. B. s. v. גלודיקא I, 140) erklärt dieses Wort seltsamer Weise mit piédestal, was aber entschieden unrichtig ist.

79) Ovid (Fast. I, 163) — wie auch Plutarch (Quaest. Rom. XIX) — gibt die Solstitialzeit als den Grund an, warum das Jahr mit dem Januar beginnt; zugleich wird (vs. 187) der Grund angegeben, warum die Strenae zumeist aus Süßigkeiten bestanden: Omen, ait, causa est ut res sapor ille sequatur Et peragat coeptum dulcis ut annus iter, wie auch Plinius (28, 5) das Vorbedeutende des Neujahrstages hervorhebt. Dieselbe Vorstellung liegt dem von Kazwini (I, ٨) erwähnten Gebrauch der Neujahrssüßigkeiten

(حلوة النيروز) zu Grunde und dass der am Morgen des Nairuz genossene Zucker als gute Vorbedeutung betrachtet wird. Auch in jüdischen Kreisen herrscht die Sitte, am Abend des Neujahrfestes (ראש השנה) süsse Speisen zu essen. In einer Talmudstelle (Horajoth 12 a) werden für diesen Tag solche Speisen empfohlen, deren Benennung irgend welchen Anklang an Wünschenswerthes darbietet — in ähnlicher Weise wie bei indischen Hochzeitsceremonien das Wasser (ap) mit Erreichen und Erlangen (áp) und die Gerste (yava) mit Abhalten und Entfernen (yu) in Verbindung gebracht wird (Asiat. Researches VII, 291. 266. Colebrooke Miscell. Essays I, 220).

80) Der Verfasser dieser Novellen weiss, um das Auffallende dieser Hagada zu erklären, keine andere Lösung als die Berufung auf den mehrfach vorkommenden Satz, dass man sich über das Absonderliche einer Hagada weiter nicht aufhalten solle (אין משיבין בהגדרה). In ähnlicher Weise bemerkt Tosaphoth (Jebamoth 16 a, Chullin 60 a) mit Bezug auf die verschiedenen Angaben betreffs Metatron, dass die einzelnen Hagadas oft einander widersprechen.

81) In der oben angeführten Stelle (Mannhardt, die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 50, 140) wird zugleich erwähnt, dass das Wetter an den zwölf Tagen das Wetter des ganzen folgenden Jahres vorher anzeige, und dass eine ähnliche Vorstellung auch bei den Indern vorkomme (Weber Indische Studien V, 440). Mit diesen 12 „Loostägen“ die auch von Wolf (Beiträge II, 128) und A. Kuhn (westfälische Sagen II, 115) erwähnt werden, haben

die sieben Probetage (أيام الباحور) bei Kazwini (I, ٧٨), nach denen sich ebenfalls die Witterung des ganzen Jahres bestimmen lässt, sehr viel Aehnlichkeit.

82) Das was Sachs (Beiträge II, 64) mit Bezug auf *στροβίλος* als Frucht der Coniferen bemerkt, dass man wahrscheinlich bei den Adonien solche Bodenerzeugnisse aufgestellt, die, auch im Winter vorhanden, den Sieg der stets wachen und treibenden Production über den gehemmten Lebensprocess symbolisch ausdrücken — diese sehr ansprechende Vermuthung legt den Gedanken nahe, dass auch der deutsche Weihnachtstannenbaum einen ähnlichen Ursprung habe. Mit Bezug auf die englische Sitte, zur Weihnachtszeit Häuser und Kirchen mit Epheu, Immergrün, Lorbeerblättern u. dgl. zu schmücken, fährt John Brand (Observations on popular antiquities ed. Ellis I, 404) einen Beschluss des Concils von Bracara an: Non liceat iniquas observantias agere Kalendarum et otii vacare gentilibus, neque lauro neque viridate arborum cingere domos. Omnis enim haec observatio Paganismi est. Dasselbe Verbot ergeht auch vom Concilium Antisidorense v. J. 614.

83) Für das Vorkommen ähnlicher Freudenfeuer bei den Arabern spricht die von Hammer-Purgstall (Wiener Jahrbücher d. Literatur II, 161) erwähnte Bezeichnung der längsten Nacht mit ليلة الوقود.

84) Das *ἑὸς ἐκ πέτρας* der Mithrasmysterien, das bei Firmicus Maternus (De err. prof. rel. 20, 1) und ähnlich in anderen, von Windischmann (über Mithra p. 61) angeführten Stellen vorkommt, bezog sich vielleicht auf das Hervorspringen des Feuerfunktens aus dem Steine und war somit ein Ausruf, mit dem man das hervorbrechende Feuer, d. h. Mithras, begrüßte, in ähnlicher Weise wie der aus der Reibung der beiden Hölzer entstandene Agni begrüßt ward (Benfey, die Hymnen des Sama-Veda I, 1, 2, 2 ff.).

85) So ist z. B. die von Grimm (D. M. 1. Ausg. p. CVII No. 932 2. Ausg. p. 1063) erwähnte Schlüsselprobe auch in jüdischen Kreisen gebräuchlich, oder war es wenigstens. Um einen Dieb ausfindig zu machen, steckte man einen Schlüssel (der aber nicht, wie sonst wohl, ein Kreuzschlüssel sein musste) — nicht in ein Gesangbuch sondern in das Buch der Psalmen, und zwar so, dass er auf der Stelle Ps. 50, 18 — אִם רִאיוֹן נֶכֶד — zu liegen kam.

Dass der Schlüssel nach einigen Fragen sich zu drehen anfang, war dieselbe Erscheinung, die beim Tischrücken und ähnlichen Procedures vorkam. Auch dass Braut und Bräutigam am Hochzeitstage — bis nach der Trauung — fasten (Grimm p. CXIX No. 31), ist jüdischer Brauch, der aber kaum als abergläubischer zu betrachten ist. Hierher gehört auch die oben nach Menasse b. Israel angeführte Stelle des ספר חסידים (ed. Bologna p. 33 No. 236), dass, wer einen Sched sieht, zur Abwehr den Daumen unter den

Zeigefinger einbiegen soll, wie auch andere daselbst (p. 55 b No. 465 ff.) zur Abwehr der שטריימ, שטריימ (Stria Diez s. v. strega 3. A. I, 403, Grimm D. M. 992 N.) angeführten Mittel dieselben sind, die anderswo zum Schutz gegen Hexen vorkommen. Dass auch sonst abergläubische Gebräuche Eingang gefunden, namentlich der Glaube an Vorbedeutungen und Vorzeichen, wird an einer anderen Stelle (p. 14 b No. 60) sehr beklagt und als Sünde gegen das biblische Verbot dargestellt. Es lag in der Natur der Sache, dass derartige Vorstellungen, zu denen auch der Tekufahrtropfen gehört, in jüdischen Kreisen, einmal aufgenommen, sich länger erhielten und weitere Verbreitung fanden. So hat sich denn auch auf sprachlichem Gebiet ein sonst verschollenes Wort germanisch-heidnischen Ursprungs in jüdischen Kreisen erhalten — das Wort Berches. Berches ist in ganz Deutschland (mit Ausnahme einzelner Provinzen) und noch weit über Deutschlands Grenzen hinaus die unter Juden übliche Bezeichnung des Sabbathbrodes, also desjenigen Weissbrodes das, nebst dem Wein, die Bestimmung hat, den Sabbath vor den übrigen Tagen auszuzeichnen. Mit der Benediction — ברכה —, die beim Anbrechen dieses Brodes gesprochen wird, steht „Berches“ nicht in Zusammenhang, da derselbe Segensspruch bei jedem Brode gesprochen wird (Buxtorf s. v. בצע p. 339. — Darauf bezieht sich auch das εὐλογίας ἔκλασεν Matth. 26, 26), auch würde es alsdann nicht Berches heissen; vielmehr hat sich in dieser Benennung der Name der altgermanischen Perchta erhalten, deren Namen als Berche auch sonst in einzelnen Gegenden in Verbindung mit gewissen Speisen vorkommt (Simrock Handb. d. deutschen Mythol. 1. Aufl. p. 424. 550. 3. Aufl. p. 379). Berches ist ohne Zweifel eine Abkürzung aus Berchesbrod oder Perchisbrod (bei Mannhardt, die Götter der deutschen und nordischen Völker p. 292), mit welchem Brode der „Berches“ auch mit Bezug auf die eigenthümliche Gestalt Aehnlichkeit hat. Dass in den verschiedenen Arten des Backwerkes sich Vieles aus dem heidnischen Alterthum erhalten, wird von Grimm (D. M. p. 56) bemerkt, und in der lehrreichen Schrift Johann Peter Schmidt's „Geschichtsmässige Untersuchung der Fastelabendsgebräuche in Deutschland“ — aus welcher Böttiger (Kl. Schr. I, 352) eine interessante Stelle anführt — im Einzelnen nachgewiesen. In diese Kategorie gehört nun jedenfalls auch der sabbathliche Berches.

86) Aehnliche Vorstellungen wie beim Tekufahrtropfen liegen wohl auch zu Grunde, wenn bei den Griechen (nach B. Schmidt p. 139) die Sitte herrscht, den Wasserbehälter stets bedeckt zu halten, namentlich in den zwölf Nächten, in welchen die bösen Geister ganz besonders ihren Einfluss ausüben, wenn Kazwini (I, 4) erwähnt, dass das Wassertrinken in der Nacht des 29. December für schädlich gelte, weil die Dämonen in das Wasser spucken, und wenn im Miškāt almašābiḥ (ed. Calc. II, 341) als Tradition angeführt wird, Moḥammad habe gesagt, man solle des Nachts die

Gefässe zudecken und die Mündung der Wasserschläuche zubinden, weil Eine Nacht im Jahre sei, in welcher das Verderben (oder die Pest — the Plague) in die Gefässe eindringt.

87) Obschon A. Stöber in der oben angeführten Stelle (Wolf, Ztschr. f. D. Myth. I, 400 ff.) die Originalschriften: Tr. Berachoth (wobei es statt fol. 1 col. 1 heissen muss fol. 6 col. 1), Bechai und Jalkut Chadasch anführt, darf man dennoch die Benutzung Eisenmengers voraussetzen, da genau dessen Ausdrucksweise beibehalten wird — auch veraltete Ausdrücke wie verpitschiert u. dgl. — und, ohne Rücksicht auf die Verschiedenheit der Edition und der Paginirung, die beiden anderen Schriften nach der von Eisenmenger benutzten Ausgabe citirt werden. Die Abhängigkeit von Eisenmenger zeigt sich auch schon darin, dass ein so unbedeutendes Büchlein wie Jalkut chadasch angeführt wird, das nur einzelne Stellennachweise, zumeist aus kabbalistischen Schriften, gibt, wie denn auch der angeführte Passus das Bruchstück einer Stelle im S. Chasidim ist (ed. Bologna p. 119 b No. 1159), in welcher u. A. als specifisch deutscher Brauch neuerlei Holz von neuerlei Brücken aus neun Ländern als sympathetisches Heilmittel empfohlen wird. Neuerlei Holz wird auch von Grimm (D. M. 1. Ausg. p. CLI No. 955. 2. Ausg. p. 574), neuerlei Kräuter von A. Kuhn (Westfäl. Sagen II, 104, 133) und sonst häufig erwähnt, wie denn überhaupt die hervorgehobene Ausbeute des Talmud für vergleichende Mythologie noch viel ergiebiger ist, wenn man, wie A. Stöber, unter „Talmud“ alle die von Eisenmenger angeführten Schriften begreift.

Mit Bezug auf den Gebrauch, am Vorabend des Versöhnungstages einen Hahn zu schlachten, wofür Eisenmenger (II, 149) keine andere Quelle hat als ein jüdisch-deutsches Sefer Minhagim, wird (p. 408) von A. Stöber die Stelle aus Eisenmenger angeführt, mit dem Bemerken: „Diese Opfer heissen im Talmud Capporo, d. h. Versöhnung“. Das S. Minhagim gehört aber nicht zum Talmud; in letzterem ist nirgends die Rede von dieser Kappara und kann auch nicht die Rede davon sein; denn es gilt als Grundsatz, dass nur an geweihter Stätte in Jerusalem ein Opfer stattfinden kann; ausserhalb des heiligen Landes ist Alles, was nur irgendwie Aehnlichkeit mit dem Thieropfer hat, streng verboten; es gilt als Profanation des Heiligen (קדשים בזהר). Seit der Zerstörung des Tempels gibt es, nach dem Talmud, keine anderen Opfer als Fasten, Gebet und Almosen. Der Gebrauch der כסדרה wird allerdings im Schulchan Aruch (Orach Chajim § 605) erwähnt, aber mit der Bemerkung, dass man ihn unterlassen solle; es waren die Kabbalisten, die den abergläubischen und eigentlich anti-talmudischen Gebrauch zu einem religiösen Akt erhoben (cf. Grätz, Geschichte d. Juden IX, 453). Es ist wohl mit Bezug auf das Unberechtigte dieser Sitte, dass im כל בר anempfohlen wird, die Kappara an Arme zu verschenken (ed. Ven. § 68, p. 75), wogegen Andere nur den Werth verschenkt wissen wollen (cf. M. Brück rabb. Ceremonialgebräuche

p. 25 ff.). Das aber, was Eisenmenger weiter berichtet, ist eine der vielen Eisenmenger'schen Lügen, wie denn auch Buxtorf, der in der Synag. jud. ebenfalls die Kappara bespricht, nichts der Art erwähnt.

Auch in Paulus Cassel's Eddischen Studien (p. 63 ff.) wird bei Darstellung der symbolischen Bedeutung des Hahns bei verschiedenen Völkern auch dieser Hahn der Sühne sehr ausführlich besprochen und auch angeführt, dass man, wo es an Geflügel fehlte, statt eines Hahnes Fische als Kappara gebrauchte. Dass man, in Ermangelung eines Hahns, zu Fischen seine Zuflucht nahm, ist nun gerade nicht sehr merkwürdig, namentlich da die Fische, die ja auch Num. 11, 5 zu allererst genannt werden, von jeher eine jüdische Liebesspeise waren, die besonders am Sabbath nicht fehlen durfte; so erzählt der Talmud von Joseph Mokir Schabba, der dem Sabbath zu Ehren die theuersten Fische kaufte, sowie dass 700 Arten von Fischen mit nach Babylon in's Exil gingen (רֶדֶךְ חֲדָשִׁים) und auf diesem nicht mehr ganz ungewöhnlichen Wege auch wieder nach Palästina mit zurückkehrten (Buxtorf s. v. שְׁבוּעָה). Wenn nun aber Cassel (p. 121) mit Bezug hierauf sagt: „Es ist merkwürdig, dass die Juden, wie in dem Hahnversöhnungsoffer (Geber ist der Mann) auch darin scheinen einen christlichen Gedanken zu sich verpflanzen zu wollen, denn Christus als Fisch ist das Weltopfer der Sühne für alle Welt“ — so erklärt sich das aus seiner ausgesprochenen Neigung zu dunkelmystischem Symbolisiren — eine Neigung, die oft den Eindruck des Forcirten und Erkünstelten macht, als sei es eben eine nur ausgesprochene, nicht innerlich empfundene. Dahin gehört es auch, wenn z. B. (p. 83 ff.) einer Stelle des Lucian, in welcher der Hahn als dem Hermes heilig vorkommt, der Gegensatz zwischen der unterirdischen Welt und dem lichten Ueberirdischen, zwischen Helios und seinem Antipoden Hermes zu Grunde liegen soll, während in der That die Erklärung des Fulgentius (Myth. II, 21), der Hahn sei der Vogel Mercur's mit Bezug auf die ruhelose, stets wachsame Thätigkeit des Kaufmannes weit einleuchtender ist. Dahin gehört es ferner, wenn aus dem s. g. Baal hatturim — welchen Commentar Grätz (VII, 349) mit Recht als abgeschmackt bezeichnet — eine völlig werthlose Stelle angeführt wird (p. 48. 112), mit dem Bemerken, sie sei schon von dem trefflichen Bochart wie manches Andere, das neuerer Gelehrsamkeit ganz entgeht, gekannt. Bochart (ed. Lond. II c. 26 p. 119) führt allerdings diese Stelle an, aber nur um sie als ridiculam collationem zu bezeichnen; milder und zugleich treffender sagt Buxtorf (s. v. נָבֵר p. 384): Lepide Bileamum comparat cum Gallo. Das Wortspiel mit נָבֵר, das in der Bedeutung Hahn nur im Talmud, und zwar flüchtig, vorkommt, ist eben nur ein Wortspiel, ein Witz, den erst die Kabbalisten ernsthaft auf die Kappara anwandten. Der Sühnehahn — dem auch Movers Phöniz. I, 384) eine höhere Bedeutung beilegt als er verdient — hatte keine Autorität für sich und so musste



das Wortspiel mit גבר ihn begründen helfen. Dieser Doppelsinn des Wortes גבר, der nicht nur von Cassel sondern auch von M<sup>c</sup> Caul in der hebräischen Uebersetzung seiner Old paths (welche letztere Schrift bezüglich des Sühnhahns von Lane, Selections from the Qorân p. 214 angeführt wird) hervorgehoben wird, wie denn M<sup>c</sup> Caul in diesen „Nethiboth Olam“ (p. 65 ff.) sehr ausführlich und mit grosser Vehemenz, entsprechend der Bekehrungstendenz seiner Schriften, die Kappara als Apologie für das Christenthum verwendet — dieser Doppelsinn von גבר spielt lange nicht die grosse Rolle, die ihm hier zugetheilt wird. Im höchsten Grade gesucht und erzwungen ist, wenn Cassel (p. 68 und 120) von den Auslegungen des Wortes גבר sagt, dass sie „mit solchen zusammen-treffen, die man in der Polemik des Judenthums gegen die Geheim-nisse des Todes Christi noch später anwendete“, und als Beleg hierfür Ibn Virga's Schebet Jehuda (cap. 32 ed. Amsterdam 1709 p. 30, ed. Wiener p. 61) anführt „wo eine wunderliche Auslegung von Jeremia 3, 1 mitgetheilt wird, um das Leiden Christi aus dieser Stelle wegzudeuten“. Im Schebet Jehuda wird an der betr. Stelle von einer Controverse zwischen einem Christen und einem Juden erzählt. Der erstere beruft sich auf die typische Bedeutung des 22. Psalmes. Darauf wird entgegnet, es sei überhaupt sehr leicht, Bibelstellen irgendwelche Deutung unterzulegen. Als Beispiel hierzu werden die mit אֲנִי הַגִּבֹּר beginnenden ersten Verse des 3. Cap. der Klagelieder auf das traurige Geschick eines verfolgten und eingesperrten Hahnes (גבר) bezogen — bloss um darzuthun, wie leicht es sei, Bibelverse auf einzelne Ereignisse zu beziehen. Diese parodirende Auslegung der Bibelverse — die aber jedenfalls weit ungezwungener ist, als wenn Cassel (Weihnachten p. 164) die Stelle in Jes. 1, 3, Habakuk 3, 2 und eine Talmudstelle — Pesachim 118a — in der Adam sich beklagt, dass er mit dem Esel aus einer Krippe essen müsse, typisch auf die Krippe in Bethlehem deutet — ist durchaus keine wunderliche Deutung; auch soll aus Jerem. 3, 1 nichts weggelängnet werden, wie — ausser bei Cassel — diese Stelle nirgends typisch erklärt wird; es ist vielmehr eine — allerdings nicht beabsichtigte — Parodie der Ausbeutung des Doppelsinnes von גבר. Jedenfalls ist der hier ausgesprochene Gedanke ein wahrer, und wie auf den Hahn, lässt sich auch auf die schöne Dämmerung mystischer Symbolik, wenn allzusehr verdichtet, eine Andeutung in derselben Bibelstelle finden, in den Worten: הַשֶּׁשׁ; לֹא-אִרְיָ.

---

## Zusätze.

Für die Bedeutsamkeit des Hahns bei den Arabern spricht namentlich die folgende Stelle in den Scholien zu Ḥarīrī (ed. Paris 1847, II, 444): أبو المنذر كنية الديك لأنه ينذر النوام ويكنى أيضا ابا اليقظان وعن ابي هريرة ان النبي صلعم قال اذا سمعتم الديكة تصيح فانها رأت ملكا فاستلوا الله من فضله واذا سمعتم نهيق للمير فانها رأت شيطانا واستعيذوا بالله من الشيطان الرجيم. Letzteres wird auch in Arnolds Arab. Chrestomathie (p. 21, No. 92) unter den „Dicta Muhammedis“ angeführt.

Auch anderswo hat der Hahn neben seinem gewöhnlichen Namen noch einen mehr poetischen Beinamen, wie z. B. die von Grimm (Reinh. Fuchs p. CCXXXVI) erwähnten Chanteclers und 'Ορθροβόας. Chanticleer ist auch jetzt noch bei englischen und americanischen Dichtern die Benennung des Hahns.

Allein der Hahn ist doch am Ende nur ein „Hausprophete“, wie er in einem bekannten Gedichte Lichtwer's heisst. Weit höher steht der Rabe. Eine von Bochart (I, 19) sowie von K. O. Müller (Etrusker II, 189) angeführte Stelle des Porphyrius (De abstin. 3, 4) lautet: Ἀραβες κοράκων ἀκούουσι, Τυρρηνοὶ ἀστῶν, und so heisst denn auch der Rabe bei Ḥarīrī (p. 443) أبو زاجر, wie der Scholiast bemerkt: لأنه يزجر به في العيافة.

Dass die Vögel als Boten der Götter, als Dolmetscher des Himmels betrachtet wurden (Crenzer, Symb. IV, 221), hat darin seinen Grund, dass sie wegen ihres Fluges in den höheren Luftregionen auch als höhere Wesen betrachtet werden; der Rabe steht also darum höher als der Hahn, weil er höher fliegt. Die Vögel scheinen, wie Grimm sagt (D. Myth. p. 635. Ursprung der Sprache p. 19), wegen ihrer grösseren Behendigkeit geisterhafter als die vierfüssigen Thiere; andererseits stehen sie durch die mehr oder minder entwickelte Fähigkeit des Singens und auch des Sprechens dem Menschen näher. Das Coelumque tueri jussit passt in der That auf den Vogel mehr noch als auf den Menschen, und so gilt denn Ruf und Flug der Vögel als vorbedeutend, so zwar, dass — ähnlich dem Auspicium, dem bona und mala avis der Römer — طائر geradezu für Schicksal gebraucht wird (Sur. 17, 14).

Auch in dem biblischen עוף השמים und כְּהִמּוֹת הָאָרֶץ ist der Gegensatz zwischen dem Himmlischen und dem Irdischen, zwischen dem Höheren und dem Niederen ausgesprochen. Das erstere bezeichnet den beschwingten Vogel, der hoch im reinen Aether frei und leicht dahin schwebt — das letztere bezeichnet das schwer-

hinwandelnde, an die Scholle gefesselte Fussvolk der Quadrupeden. In späteren Schriften wird aber der Gegensatz zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen noch mehr hervorgehoben, und zwar ist es wiederum der Rabe, der als „Vogel des Himmels“ als Verkünder des Kommenden erscheint. So wird die Stelle (Kohel. 10, 20) **כִּי עוֹף הַשָּׁמַיִם יוֹדֵיךָ אֶת־הַקּוֹל** (im Midr. Kohel. z. St. und Wajikra R. s. 32) erklärt: **זוהו העורב וחכמתו ייארין**. Mit Bezug auf diese Midraschstelle sagt Nachmanides (in seinem Commentar zu Deut. 18, 10), dass der Vogel bei den Arabern **בִּיאֵר** und diejenigen, die das Augurium zu deuten verstehen, **אֲרַבִּיִּים** heißen; dass aber in der That die Vögel in Folge ihrer Nähe zum Himmel und den Planetengeistern zuweilen im Stande sind, das Zukünftige vorher zu verkünden; darauf beziehe sich auch eine andere Midraschstelle (Bamidbar R. s. 19. Pesikta d. R. K. s. 4 p. 33 b, M. Tanchuma Num. c. 19), in welcher die **חֲכָמַת בְּנֵי־עֲזָרָה** (1. Kön. 5, 10), mit welcher Salomon's Weisheit verglichen wird, auf ihre Kunst Vogelflug und Vogelruf zu deuten bezogen wird (**שְׂדֵי יוֹדִיעִים**), und dass auch Salomon im Besitze dieser Kenntniss gewesen sei.

Diese Midraschstellen werden auch von Bochart (I, 20), von Aruch, Buxtorf und Levy s. v. **בִּיאֵר** angeführt. (Statt des Letzteren „der Vogel in der Luft“ wäre vielleicht richtiger „der Vogel des Himmels“.) Auch Aruch bemerkt, dass **בִּיאֵר** das arabische Wort für Vogel sei. In der That scheint dieses, mehrfach im Sinne von augurari vorkommende, **בִּיאֵר** ein aus dem Arabischen stammender Kunstausdruck zu sein. Jedenfalls bezieht der Midrasch das **בְּנֵי קִדְם** auf die Araber, die ja auch sonst **شرقيون** genannt werden (Amari, Storia d. Musulmani di Sicilia I, 75 N.).

Dass Salomon die Sprache der Vögel nicht nur, sondern auch die der Thiere verstanden, wird noch in einer anderen (von Bochart und Buxtorf l. c. nach Raschi angeführten) Midraschstelle erzählt (Jalkut Kön. § 175). Es wäre also wohl möglich, dass R. Tanchum Jeruschalmi in seinem Commentar zu 1. Kön. 5, 13 (ed. Haarbrücker p. 41) nicht die Stelle Sur. 27, 16 im Sinne habe, wie das Roediger (De indole et origine etc. p. 85 N.) und Haarbrücker z. St. (p. 68) annehmen, dass er vielmehr die hagadische Deutung vor Augen habe, die er auch an anderen Stellen verwirft (1. Sam. 20, 30. 1. Kön. 5, 10), und dass also unter **سائري العوام** eben nur „andere Leute“ gemeint seien. In der von Aruch und Buxtorf s. v. **בִּיאֵר** angeführten Talmudstelle (Gittin 45a) ist von einem Vogelsprachkundigen die Rede, der einem Anderen, der sich in der Gefangenschaft befindet und Iisch heisst, den Ruf eines Raben als „Iisch fliehe!“ (**עִישׁ בְּרוּחַ**) deutet. Iisch glaubt aber dem Raben nicht, weil er ein Lügner sei; als aber eine Taube denselben Ruf wiederholt, entflieht er. Diese Deutung des Vogelrufes mit **בְּרוּחַ**

erinnert einigermaßen an die Deutung des Rabengeschreis mit „Cras“! wovon eine andere hübsche Version bei Geiler von Keisersberg vorkommt: Dum juvenis est, cantat tibi Cras, cras; dum senex est cantat Grap, grap! (Seb. Brant's Narrenschiff ed. Zarncke p. 363).

Diese mehr spielende Deutung der Vogelstimmen kommt überall, aber in verschiedener Weise, vor. Von der Deutung, die in Çakuntala (ed. M. Williams p. 171) dem Rufe des Vogels Chakravāka gegeben wird, sowie von der Deutung des Kokkilarufes im Rāmāyana (ed. Gorresio T. VII. p. 94, 339) ziemlich verschieden ist die von H. Fauche in seiner Uebersetzung des letzteren (T. III, p. 210) angeführte volksthümliche Deutung des Finkenrufs im Winter mit: Pique, le froid me pique!, und des Wachtelschlages mit: Paye tes dettes! Paye tes dettes!

Die oben erwähnte Stelle des Nachmanides führt auch Menasse b. Israel im Nischmat Chajim (p. 132) an, mit dem Bemerken, dass ähnlich auch Ovid sage, dass die Vögel die Geheimnisse der Himmlischen wissen, womit wahrscheinlich die von Bochart l. c. angeführte Stelle gemeint ist. Viele ähnliche Stellen werden übrigens von Bullenger De auguriis et auspiciis (Graev. Thes. ant. Rom. V, 406) angeführt.

Dass man im Orient den schwarzen Slaven Beinamen (Sobriquets) wie Moschus, Narde, Bernstein gebe, sowie ferner sie mit den Namen Jasmin, Narcisse, Diamant und Campher benenne, erwähnt auch Garcin de Tassy (Journ. asiat. Mai-Juin 1854 p. 446) mit dem Bemerken, man benenne sie mit den ersten Namen wegen der Farbe dieser Gegenstände, mit den letzteren per antiphrasin wegen der weissen Farbe dieser Producte. Allein die Bemerkung Fleischer's (Z. D. M. G. VI, 60 No. 316) zu „Vater des Ambra“ lässt es höchst wahrscheinlich finden, dass alle diese Benennungen ironisch-enantiosematisc sein, wie die einen vom Gegensatze der Farbe, so die anderen vom Gegensatze des Geruches hergenommen.

Ein anderes Beispiel der Benennung per antiphrasin findet sich bei Abulfidā (Annal. moslem. II, 226), woselbst erzählt wird, der Kalif Motawakkil habe seine Frau, eben wegen ihrer Schönheit und Anmuth, *قبيكة* genannt — *كما يسمى الاسود كافور*.

Merkwürdiger Weise wird in der Uebersetzung dieser Zusatz so aufgefasst, als ob er sich auf eine bestimmte Person Namens Kāfür beziehen solle (auch G. de Tassy erwähnt einen abessinischen Eunuchen Namens Aga Kāfür), während doch allem Anschein nach die Schwarzen überhaupt gemeint sind.

Da ausser diesem *قبيكة* — welcher Name im Verlauf zu

einem nicht sehr schmeichelhaften Wortspiel benutzt wird, **قُبْحِي** (اللة قبيحة) — kein anderer Name genannt wird, so wäre es möglich, dass derselbe eine Art euphemistischer Benennung gewesen, in dem Sinne wie z. B. Talvj in ihrer Schilderung der serbischen Volkslieder (p. 278) erwähnt, dass man zu dem bewundernden Ausrufe „O wie herrlich“ (ist dieses Kind) alsbald ein „Mög' es Jammer treffen“! — zur Abwehr des bösen Blicks — hinzufügt.

Auch die Benennung des Todesengels mit **ابو يحيى** (Hariri p. 218, 220), die Z. D. M. G. VI, 58 als vom Entgegengesetzten hergenommen betrachtet wird, dürfte ein Euphemismus sein, ähnlich wie im späteren jüdischen Sprachgebrauch der Begräbnissort „Haus des Lebens“ (**בית החיים**) und ein Buch, das Gebete für die Verstorbenen und dgl. enthält, **ספר החיים** genannt wird.

Zu der Classe der Euphemismen gehört aber entschieden das Wort **بصير**, das im Hindustani für „blind“ gebraucht wird (Shakespeare p. 260). Ascoli erwähnt (Zigeunerisches p. 47) dieses **بصير** gelegentlich des zigeunerischen bahtalo „unglücklich“, das — vom persischen **بخت** gebildet — ein Euphemismus ist, und vergleicht damit das talmudische **כני נדור**. Dass letzteres als Beispiel nicht nur der euphemistischen, sondern der antiphrastischen Redeweise überhaupt betrachtet wird, zeigt sich in einer Stelle des Midrasch Schochar Tob oder M. Samuel, woselbst (sect. 2) der Ausruf R. Ismael's „Möge es viele deines Gleichen in Israel geben!“ als ein ironischer erklärt wird „sowie man einen Blinden **כני נדור** nennt“. **כני נדור** wird übrigens auch von Ibn Ezra (zu Num. 12, 1) als Analogie zu dem **שפרות** angeführt, womit Onkelos **כִּשְׁרָה** übersetzt; als weiteres Analogon führt I. Ezra an, dass ähnlich die Araber das Pech „das Weisses“ (**بياض**) nennen.

Der euphemistischen Benennung des **مرض فرنجى** mit **مبارك** (auch bei Boethor s. v. Vérole) durchaus analog ist das von Schmeller (Bair. W. B. 2. Aufl. I, 965. II, 240, 250) angeführte „das Selig“ und „das Guet“ für Apoplexie und „das Geseget“ für Rothlauf, Erysipelas. Schmeller vergleicht damit die italienische Benennung der Epilepsie mit „il Benedetto“. — Uebrigens gebrauchen die Italiener auch sonst „benedetto“, wo „maledetto“ gemeint ist; es erinnert das gewissermassen an den altrömischen Sprachgebrauch, denn diese Art von „religio“ ward auch von den gebildetsten Römern in Ehren gehalten; so sagt Cicero in einem seiner Briefe, in welchem er von dem verzweifelten Zustande des Staates spricht, es sei wenig Hoffnung für eine Besserung der Zustände vorhanden, nam „nihil“ religio est dicere.

Dieser Horror vor der absoluten Verneinung erinnert an einen andern Euphemismus, den man einen Euphemismus der Höflichkeit nennen könnte — an den Sprachgebrauch der Perser, demzufolge man in der Rede statt *نه* zu sagen lieber das Wort *خیر* gebraucht (Mirza Muh. Ibrahim's Grammatik neu bearb. von Fleischer p. 122. Journ. as. Janv. 1854, p. 91).

Auch Korais (*Ἀτακτα* IV, 144) führt das Türkische *Μουρπαρεξ* als Analogie für die neugriechische Benennung der Pest mit *Ἐνλόγημένη* und der Epilepsie mit *τὸ γλυκὶ* an; letzteres vergleicht er mit dem altgriechischen *ἰσὰ νόσος*. Ob übrigens letzteres als Euphemismus aufzufassen sei, ist nach den in Steph. Thea. angeführten Stellen sehr fraglich.

Eine, ebenfalls in diese Kategorie gehörende, nicht minder merkwürdige Uebereinstimmung mit dem anderswo vorkommenden Gebrauch ist das, was Schmeller (I, 698) unter „Feige“ (auch Westenrieder in seinem Gloss. germ. lat. p. 151) erwähnt: dass das Tragen einer aus Korallen gebildeten derlei Figur am Rosenkranz oder am Niedergeschnür hie und da als Talisman gegen Behexung gilt. Auch sonst findet sich eine bemerkenswerthe Uebereinstimmung mit Bezug auf die gegen Zauberei im Allgemeinen und gegen den bösen Blick insbesondere angewandten Mittel. Wenn die von Quatremère (Journ. as. Mars 1838 p. 241 ff.) angeführten Abwehrmittel wie die Figur einer Hand, Koth und dgl. auch anderswo vorkommen, so ist das weniger auffallend, da überall dieselbe Idee zu Grunde liegt; merkwürdig aber ist der Gebrauch der Raute *اسپند* bei den Persern (Quatremère l. c. p. 240. Z. D. M. G. VI, 492. Vullers s. v.). In Shakespear's W. B. heisst es unter *اسپند* (p. 79): A seed burnt at marriages, to drive away evil spirits; it is, also, burnt as a charm for the like purpose some days after a child is born, particularly at the door, and when a child goes out or comes home. Auch G. de Tassy (J. asiat. Mai-Juin 1854 p. 438) erwähnt den in Indien herrschenden Gebrauch, zur Abwehr schädlicher Geister von einem Kinde den Ispand zu verbrennen — nur scheint die Identificirung desselben mit *Lawsonia inermis*, *Menhdi* oder *Hinné*, auf einem Irrthum zu beruhen. Auch das von Vullers angeführte *Μῶλυ* scheint nicht identisch damit zu sein; *Μῶλυ* ist vielmehr, der allgemeinen Erklärung nach, eine Art Knoblauch, der allerdings auch bei den heutigen Griechen vielfach als Abwehrmittel vorkommt (Talvj a. a. O.). Aber auch die Raute, *Πίγανον*, dient als solches (*Ἀτακτα* IV, 52) und kommt so auch in einem von Negris (A dictionary of modern greek proverbs p. 29) angeführten Sprichwort vor: *Λός τον πῖγανον, δαί νὰ μὴ βασκανθῇ*. Möglicher Weise hat hier eine Entlehnung stattgefunden, wie das entschieden bei dem neugr. Wort für Amulet — *Χαμαιλί* — der Fall ist (Jeannarakis *Ἀσματα Κρητικά* Gloss. s. v.), das nichts anderes ist als das türkische *حمايل* (Zenker s. v.).

Aber auch im deutschen Volksglauben gilt die Raute als das beste Mittel gegen Zauberei (Zingerle in Wolf's Ztschr. für D. Mythol. I, 328). Wie in anderen Fällen ist vielleicht auch hier ein physikalischer Grund vorhanden, und ist der Ursprung dieser Vorstellungen in der heilkräftigen Wirkung der Raute gelegen, die namentlich von Plinius (XX, 51) sehr hervorgehoben wird. Ähnlich verhält es sich mit dem Knoblauch, dessen medizinische Kräfte ebenfalls von Plinius (XX, 32) gepriesen werden. Auch im Talmud (Buxtorf s. v. שום) wird der Knoblauch sehr empfohlen, und namentlich wird dessen erhaltende Wirkung — auf die auch bei Aristophanes (Ritter 493. Acharner 166) angespielt wird — besonders hervorgehoben.

Wenn man die Verwerfung des von Kain dargebrachten Opfers und die Annahme des Opfers von Abel mit dem Vorzuge des Hirten vor dem Ackerbauer motivirt, so ist das in der That sehr erzwungen. Nirgends findet sich von dieser Bevorzugung eine Spur. Eher könnte man das Entgegengesetzte daraus schliessen, dass ein Kainite, Jabal, als der Vater aller Zeltbewohner und Heerdenbesitzer genannt wird (Gen. 4, 20), und dass an vielen Stellen der lohnende Fleiss des Ackerbaues gepriesen und ermuntert wird (z. B. Ps. 126, 5. 6. 65, 11 ff. Prov. 6, 6. 10, 5. 12, 11), wie derselbe sogar unter den Beschäftigungen des tüchtigen Weibes vorkommt (Prov. 31, 16). Dass die Patriarchen Hirten waren, ist doch sehr unwesentlich; aber auch sie trieben Feldbau (Gen. 26, 12. 37, 7) und in der patriarchalischen Idylle des B. Ruth sind die Hauptpersonen nicht Hirten, sondern Ackerbauer. Und sowie bereits Adam den Garten Eden bebauen sollte (Gen. 2, 15), so werden auch im goldenen Zeitalter der Zukunft die Schwerter zu Pflugscharen umgeschmiedet (Jes. 2, 4. Micha 4, 3). Wie konnte auch ein Stand gering geschätzt sein, auf den sich so viele Gesetze beziehen und den Gott selbst (Gen. 8, 22) sanctionirte? Wenn v. Bohlen (Genesis p. 54) und Merx (Schenkel's Bibellex. I, 6) die Rechabiten anführen, so ist das nur ein Beweis für die Schwäche dieser Argumentation. Auch dem talmudischen Spruch, den v. Bohlen anführt, liessen sich andere entgegenstellen, so z. B. eine von Tosaphoth (Sabb. 31a) angeführte Stelle des jerus. Talmud, dass der Säemann, indem er das Samenkorn der Erde anvertraut, damit sein Gottvertrauen kund gebe.

Dass Abel sich „des Ersten und Besten entäusserte, Kain nur des Ersten Besten“ (Delitzsch Genes. 3. A. p. 200) — das sagt (nur natürlich nicht in so schöner Antithese) auch der Midrasch (Targum Jer., Jalkut und Raschi zu Gen. 4, 3), und der Commentar Mathnoth Kehunna (zu Ber. R. s. 22) motivirt diese Erklärung damit, dass bei Kain nicht das Wort ראשון vorkomme, entsprechend dem בְּכֹרִית bei Abel. Allein in der Erzählung der Genesis

entschieden Kain den Vorzug. Kain wird zuerst genannt; er bringt das Opfer aus eigenem freiem Antrieb. Bei Abel heisst es אֶבֶל הֵבִיל זֶבַח - אֶבֶל; die Partikel זֶבַח bezeichnet gewöhnlich das Secundäre, Untergeordnete (Gen. 13, 5. 21, 13. 22, 20. 48, 19), d. h. also: Abel brachte auch ein Opfer dar, es war aber nicht spontane Dankesäusserung, es war eher etwas Neid dabei; er wollte nur hinter Kain nicht zurückstehen, und er glaubte, ihn darin zu übertreffen, dass er ein Thieropfer darbrachte. Gott hat aber an Feldfrüchten mehr Wohlgefallen als an blutigen Opfern, und darum ward nur das erste Opfer wohlgefällig angenommen, nämlich das Opfer Kain's, dem später Abel substituirt wurde.

Dagegen kommt aber eine andere Bemerkung Delitzsch's, dass in der Musik ein kainitisches Element der Sinnlichkeit sei und dass sie zu den Verführungskünsten gehöre (p. 213), hier insofern zur Geltung, als in den Sagen, die sich um die Söhne Seth's und die Töchter Kain's gruppieren, unter den Künsten der Verführung die Musik eine sehr hervorragende Stelle einnimmt. Damit steht wahrscheinlich auch die in Ges. Thea. s. v. קַיִן angeführte Zusammenstellung dieses Namens mit قَيْنَة in Verbindung.

### Inhaltsübersicht.

Einleitung. Eigenthümlichkeit der Hagada p. 183. — Salomon. Schamirsage p. 198. — Die gefallenen Engel. B. Henoch p. 225. — Das goldene Zeitalter p. 240. — Entstehung der Götterverehrung p. 244. — Dämonologie p. 249. — Der böse Blick. Euphemismus p. 258. — Beschwörungsformeln p. 269. — Leviathan p. 274. — Solstitialfeste p. 276. — Erfindung der Feuerbereitung p. 279. — Tekufatropfen. Narthex p. 286. — Anmerkungen p. 289. Zusätze p. 352.

### Nachschrift.

Vorstehenden Aufsatz hatte ich schon im Juli 1875 an die Redaction eingesandt. Damals war, meines Wissens, noch nicht einmal die erste Lieferung von Levy's neuhebräischem Wörterbuche erschienen. Einige Zeit nach der Absendung besuchte ich den sel. Prof. Haug; er fragte mich, ob mir das neuhebräische W. B. von Dr. Levy näher bekannt sei; auf meine verneinende Antwort zeigte er mir eine Lieferung desselben, die er gerade erhalten hatte, mit dem Bemerken, dieselbe enthalte auch Nachträge von Prof. Fleischer. Da nun schon in dem W. B. zu den Targumim diese Nachträge mich (und wahrscheinlich noch viele Andere) ganz besonders interessirt hatten, so wollte ich wenigstens vorläufig mir einen flüchtigen Blick in dieselben erlauben. Ich war nicht wenig überrascht, gleich in der ersten Bemerkung zu N und ז (p. 276) meine — oben ausgesprochene — Vermuthung betreffs قلفطريات glänzend bestätigt zu finden.

Es ist nun an und für sich nicht sehr wahrscheinlich, dass ich diese Stelle Fleischer's stillschweigend benutzt haben sollte; wer ein Plagiat begehen will, wählt dazu in der Regel Schriftsteller zweiten und dritten Ranges; dennoch ist



es vielleicht nicht überflüssig zu bemerken, dass zur Zeit, als diese Lieferung des W. B. erschien, Hr. Prof. Loth längst schon meinen Aufsatz erhalten hatte.

Um übrigens dieser nachträglichen Bemerkung doch wenigstens einiges Interesse zu verleihen, erlaube ich mir an dieselbe eine Bemerkung allgemeineren Inhalts anzuknüpfen.

Die von Fleischer vermuthungsweise gegebene Erklärung des Wortes גלטרורי stimmt mit der Erklärung überein, die Zunz von dem Worte קלוטרורי gibt, mit welchem Raschi ersteres Wort übersetzt. In seiner Monographie über Raschi (Ztschr. für die Wissenschaft des Judenthums I p. 288 N.) sagt Zunz: „(Raschi bemerkt) zu Tr. Sabb. f. 103b: „גלטרורי, das sind Amulette und Zettel voll Zauberei und dämonischer Namen““, und fährt fort: קוררים בלשון קלוטרורי לשון של טועין. Diese — verstümmelte — Glosse, über welche alle bläherige Lexicographen ein vorsichtiges Schweigen beobachten, übersetze ich also: man nennt sie im christlichen Latein: philactère (vgl. Richelet diction. ed. Lyon 1759 t. 3. p. 123)“.

קלוטרורי hat eine merkwürdige Aehnlichkeit mit גלטרורי; was von dem einen gilt, gilt auch von dem andern, und somit ist die Uebereinstimmung zwischen den beiden, von einander ganz unabhängigen, Erklärungen ein Beweis mehr für die Richtigkeit einer jeden derselben.

## Trostschreiben Jacob's von Sarug an die himjaritischen Christen.

Veröffentlicht von

Lic. Dr. E. Schröter.

### I.

Wiederum verdanke ich der Güte des Herrn Professor Dr. W. Wright dieses syrische Schriftstück, welches er mir aus dem Mnschr. des britischen Museums Add. 14,587 (*A*) abgeschrieben und dann mit Add. 17,163 (*B*) collationirt hat. Ich sage ihm für diesen wiederholten Beweis seines Wohlwollens meinen innigsten Dank.

Das erstere Mnschr. enthält 35 Briefe und 6 Homilien Jacob's von Sarug in Prosa, die Zingerle übersetzt hat: Sechs Homilien des heiligen Jacob von Sarug, Bonn 1867. Es ist im Jahre 914 aer. Seleuc. oder 603 n. Chr. copirt worden. Unser Brief steht in ihm fol. 38 a bis fol. 44 b; der Schluss desselben fehlt; vgl. W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, part. II, p. 520 no. 15. Das zweite Mnschr., welches ebenfalls aus dem 7. Jahrhunderte stammt und auch Briefe Jacob's von Sarug enthält, bietet unsern von fol. 10 a bis 16 a vgl. Wright, Catal. p. 524, no. 3.

Das Schreiben ist an die Christen von Negrân gerichtet und hat den Zweck, sie zu ermahnen, die Verfolgungen, welche ihnen von den Juden um ihres Glaubens willen bereitet würden, standhaft zu ertragen und sich zu freuen, dass sie gewürdigt worden, ihr wahres Christenthum durch die That zu beweisen und ewiges herrliches Leben für das nichtige und vergängliche einzutauschen. Der Verfasser weist dabei auf das Leiden Christi hin, im Vergleich mit welchem ihres, das sie ja als Schuldige erdulden, während es der Herr unschuldig übernommen hätte, für nichts zu achten sei.

Im Anfange des 6. Jahrhunderts — genau lässt sich das Jahr aus den vorhandenen Nachrichten nicht bestimmen — war in dem südlichen Arabien, in Himjar, Zur'ah ibn 'Amr ibn Tobba' el-ašgar ibn Ḥassân ibn As'ad Tobba' mit dem Beinamen Dû-Nowâs, welchen er wegen

zweier langer Locken führte, Herrscher geworden<sup>1)</sup>. Dieser war zum Judenthum übergetreten und hatte sich den Namen Josef beigelegt. Lag schon in dem Umstande, dass die Christen<sup>2)</sup> der damaligen Zeit im Allgemeinen mit grosser Abneigung gegen die Juden, in welchen sie die Feinde des Herrn und ihres Glaubens sahen, erfüllt waren — unser Brief selbst ist dafür ein deutlicher Beweis — genügender Anlass zu einem feindseligen Verhältnisse zwischen dem jüdischen Herrscher und den christlichen Beherrschten, so musste dieses sich noch steigern, sobald politische Interessen ins Spiel kamen. Dies mag also Dû-Nowâs mit dazu veranlasst haben, dass er die Christen durch Bedrückungen<sup>3)</sup> und harte Massregeln von ihrem Glauben abzubringen suchte, um ihnen dadurch jede Anlehnung nach aussen hin zu nehmen. Hauptsächlich hatte der jüdische König seinen Plan gegen die Christen in Negrân gerichtet. Die Bedrückungen müssen hart und von ziemlicher Dauer gewesen sein. Dass der König endlich einen Vorwand fand, radical gegen die Stadt vorzugehen, ist leicht erklärlich<sup>4)</sup>. Er zog mit einem Heere dahin, eroberte nach kurzer Belagerung die Stadt durch List und liess eine Anzahl Christen, unter ihnen den angesehensten der Stadt, Aretas, tödten<sup>5)</sup>.

Bei dieser hier gegebenen Darstellung habe ich nur die hauptsächlichsten Thatsachen berücksichtigt, so weit sie sich mit einiger Sicherheit aus dem Briefe Jacobs von Sarug, der unten folgenden Hymne des Johannes Psaltes und anderen Quellen entnehmen lassen und zur Klarstellung des vorliegenden Briefes nöthig sind. Ueber die Vorgänge in Negrân hat bekanntlich ein Zeitgenosse, aber nicht Augenzeuge, Simeon, Bischof von Beth Arschem, in dem schon er-

---

1) v. Kremer: die südarabische Sage, Leipzig 1866, S. 90, Anm. 4 ist der Ansicht, dass er Dû-Nuwâs, wie er im Commentar zur himjarischen Kasideh geschrieben werde, nach einem Berge in Jemen, der Nuwâs hiess, genannt worden sei. Johannes Psaltes jedoch deutet Du-Nowâs in der unten mitgetheilten Hymne auf die christlichen Märtyrer in Negrân „der Gelockte“.

2) Christen gab es im himjarischen Reiche, besonders in der Stadt und Landschaft Negrân in nicht unbedeutender Anzahl; denn hier residirte sogar ein Bischof; vgl. Assemani, Bibl. Or., I, S. 367; III, p. 2, S. 601. Unter den verschiedenen Nachrichten über die Gründung und Ausbreitung des Christenthums in Arabien bietet die noch am meisten Wahrscheinlichkeit, welche dies unter Kaiser Constantius, 337—361, durch den Arianer Theophilus von Diu erfolgt sein lässt; vgl. Philostorgius in Photius Bibliotheca, lib. II, Nr. 6 lib. III, Nr. 4. 5. 6; Assemani, Bibl. Or. III, p. 2, S. 599 ff. Ritter: Erdkunde XII S. 64.

3) Nach Procopius, de bello Persico, lib. I, c. 20 bestanden sie in der Auflegung übermässiger Abgaben. Ausserdem wird aber sicher Dû-Nowâs noch andere Mittel angewendet haben.

4) Nach Simeons, Bischofs von Beth Arschem, Schreiben an Simeon, Abt von Gabula bei Assemani, Bibl. Or., I, S. 374 hatte sich Negrân gegen Dû-Nowâs empört, was nicht unwahrscheinlich ist.

5) Vgl. übrigens diese Zeitschrift, Bd. XXIII, S. 560 f.; XXIV, S. 624 ff.; XXV, S. 260 ff.; XXXI, S. 66 ff.

wähnten Schreiben an Simeon, Abt von Gabula, — mitgetheilt von Assemani, *Bibl. Or.*, I, S. 364—379 — berichtet, was wieder Johannes von Ephesus in seiner Geschichte verwendete. Den letzteren Bericht nahm Dionys in seine Chronik auf, aus welcher ihn Assemani, S. 359—363 und 380—386 veröffentlicht hat. Bald wörtlich, bald mit einigen Abweichungen finden sich jene Berichte dann benützt von den griechischen Geschichtsschreibern Malalas, Theophanes, Cedrenus, Nicephorus Callistus (*historia ecclesiastica* ed. a Frontone Ducaeo, Par. 1630, lib. XVII, c. 6., S. 789; c. 82, S. 787) und auch von Metaphrastes in seinem *Leben der Heiligen* (bei Surius, *de probatis Sanctorum historiis*, Coloniae 1580, tom. V, S. 1033 ff.). Unabhängig davon ist Procopius, *de bello Persico*, lib. I, c. 20.

Der syrische Brief des Bischofs Simeon, auf den ich hier als die erste und Hauptquelle für die Vorgänge in Negrân kurz eingehen will, hat folgenden Inhalt: Bischof Simeon hat den Presbyter Abraham, der als Gesandter des Kaisers Justin I (518—527), an den König Mundir von Hira gesandt worden, um Frieden zu vermitteln — zwischen wem ist nicht gesagt — in das Lager jenes begleitet. Hier treffen sie Gesandte des Königs der Himjariten, welche Mundir ein Schreiben desselben überbracht haben. In diesem habe gestanden, dass der jetzige König der Himjariten nach dem Tode seines von den Aethiopiern eingesetzten christlichen Vorgängers der Herrschaft über die Himjariten sich bemächtigt habe<sup>1)</sup>, weil die Aethiopier wegen des nahenden Winters einen neuen nicht einzusetzen vermochten. Die Christen in Himjar habe er dann verfolgt und die, welche nicht Juden werden wollten, gefangen genommen, 200 Priester getödtet und die christliche Kirche in eine Synagoge verwandelt. Mit 120,000 Mann sei er darauf gegen die Stadt Negrân gezogen, habe sie einige Tage vergeblich belagert, und sie, als er Schonung eidlich gelobt, geöffnet erhalten. Christlichen Feinden brauchte er aber den Eid nicht zu halten; er habe daher ihre Kirche mit denen, welche in ihr Zuflucht gesucht, verbrannt, den Fürsten der Stadt, Aretas, der ihn zu lästern sich nicht gescheut, — die Rede desselben theilt Simeon im Namen eines Boten, der nach Negrân gegangen und, nachdem er sie dort erfahren, dieselbe ihm erzählt hat, mit — habe er nebst den Grossen der Stadt hinrichten lassen, ebenso dann die Frau und die Töchter des Aretas. Er bäte den König Mundir in seinem Reiche eben-

---

1) In dem Briefe des Bischofs Simeon ist hier eine dunkle Stelle. Man erkennt nicht, wie der jüdische König dazu gekommen ist, Herrscher der Himjariten zu werden, ob er es schon einmal gewesen und von den Aethiopiern entsetzt worden, oder ob er zum ersten Male sich zu der Würde emporgeschwungen hat. Johannes von Ephesus hat das letztere angenommen und statt eines jüdischen Königs nun zwei gesetzt; Metaphrastes dagegen ist der ersteren Ansicht; vgl. auch Theophanes l. l. Ähnlich erzählen auch arabische Schriftsteller; vgl. v. Kremer, *Südar. Sage*, S. 91 ff. 127.

falls die Christen zu verfolgen, die Juden aber wohlwollend zu behandeln. Am Schlusse seines Schreibens bittet Bischof Simeon den Abt von Gabula, den Bischöfen, Äbten, vorzüglich aber dem Alexandrinischen Bischofe, diese Vorgänge kund zu thun und den letztern anzuzeihn, dass er bei dem Könige von Aethiopien Hilfe für die himjaritischen Christen nachsuche. Auch dafür möchte Sorge getragen werden, dass die Vorsteher der Juden in Tiberias veranlasst würden, den jüdischen König zu ermahnen, von der Verfolgung der himjaritischen Christen abzustehen.



Man hat den Inhalt des Briefes für ungeschichtlich erklärt, hauptsächlich deshalb, weil das von Simeon Berichtete weder von Malalas noch von Procop bestätigt werde. Aber abgesehen davon, dass das negative Zeugniß des Malalas, der in geist- und kritischer Weise die verschiedensten, mitunter widersprechendsten Berichte compilirt, bald Thatfachen weggelassen, andere später stattgefundenen früher oder auch umgekehrt gesetzt und an unpassender Stelle eingefügt hat,<sup>1)</sup> von keinem Belang ist, braucht auch das Schweigen Procop's über die Ereignisse in Negrân noch keineswegs so gedeutet zu werden, dass jene nicht stattgefunden haben. Der Kampf Dä-Nowâs' gegen Negrân war von kurzer Dauer und geringer Dimension, so dass er wohl Procop unbekannt geblieben sein konnte. Trotzdem soll nicht geleugnet werden, dass im Schreiben des Bischofs Simeon der Brief des jüd. Königs, die Reden des Aretas und der übrigen von dem Bischofe selbst verfasst sind. Das aber giebt uns noch nicht ein Recht, alles in jenem Briefe für ungeschichtlich zu erklären, ebenso wie wir dies bei römischen und griechischen Geschichtsschreibern nicht thun, trotzdem sie ihren Helden selbstgemachte Reden in den Mund legen. Es ist ferner nicht in Abrede zu stellen, dass das Thatsächliche in des Bischofs Briefe stark übertrieben ist. Das beruht aber zum Theil darauf, dass Simeon vom Hörensagen berichtet, zum Theil darauf, dass er das Wirkliche seiner subjectiven Anschauung untergeordnet und das Geschichtliche gewissermassen nur als Grundlage angesehen hat, auf der er seine eigenen Gedanken aufbaut. Endlich aber boten auch die verschiedenen Kämpfe der Könige mit Unterkönigen und dieser unter einander in jener Zeit in Himjar und Aethiopien ein solches Gewebe von Ereignissen und Namen<sup>2)</sup> dar, dass eine Vermischung

---


1) Vgl. Dindorf's prolegomena zu seiner Ausgabe des Malalas S. XLI ff. In Bezug auf die hier in Frage kommende Stelle stimmt Malalas im Anfange wörtlich mit Johannes von Ephesus überein, dann hat er aber plötzlich den Bericht jenes abgebrochen und sich zu etwas anderem gewendet, vgl. S. 433. 434.

2) Weder Simeon von Beth-Arscham noch Jacob von Sarug und Procop nennen den Namen des jüdischen Königs der Himjariten; wahrscheinlich wussten sie ihn nicht; die Bezeichnung „jüdischer König der Himjariten“, unter der sie vielleicht von ihm gehört, machte denselben ja hinlänglich kenntlich.

und Verwechselung für den Fernerstehenden nicht nur möglich war, sondern auch nahe lag. Wie dem aber auch sei, jedenfalls muss ein geschichtlicher Kern in dem Schreiben des Bischofs Simeon von Beth-Arscham festgehalten werden.

Das Schreiben an die Christen von Negrân ist nach der Ueberschrift von Mar Jacob oder wie es im Schreiben selbst heisst: „von Jacob dem geringen aus der Gegend von Edessa, der gläubigen Stadt der Römer,“ verfasst. Mit Recht wird unter diesem Jacob von Sarug oder Batne verstanden, weshalb der Brief auch in den Manuscripten mit andern Schriften dieses Verfassers vereinigt worden ist. Dieser bezeichnet sich auch sonst als  oder  (vgl. Assemani B. O. I S. 302.

303; Catalogue of Syriac Manuscr. by W. Wright p. II S. 511. 520 ff.; diese Zeitschrift XXX S. 220. 226. 229. 265.<sup>1)</sup> Die Angabe „aus der Umgegend von Edessa“ machte der Verfasser wohl selbst deshalb, weil Batne damals als ein kleiner, obscurer Ort (vgl. Ritter: Erdkunde XI S. 288), den Christen von Negrân unbekannt sein konnte, während das nur 10 römische Meilen südlich davon gelegene Edessa nicht allein durch seine Schulen und als Zwischenstation der Karawanenstrasse, die von Syrien nach Mosul führte, sondern auch sonst als heilige und gesegnete Stadt bei den Christen des Orients einen Namen hatte. Für Jacob von Sarug als Verfasser spricht die Art und der Charakter des Schreibens. Wie in diesem hat er auch sonst Partien aus der biblischen Geschichte mit dem Inhalte verwebt; vgl. diese Zeitschrift XXV S. 321 ff.<sup>2)</sup> XXX S. 239 ff. 265. Ferner kann es nur in der Zeit entstanden sein, in welcher Jakob lebte; denn die Thatsache, dass in Negrân Christen von Juden bedrückt wurden, welche unser Brief voraussetzt, hat für eine spätere Zeit keinen geschichtlichen Boden mehr. Was für einen Sinn sollte es aber haben, dass ein Schreiben mit so specieller Veranlassung und zu so speciellem Zwecke später abgefasst sei, oder dass ein anderer es geschrieben und Jacob als Verfasser vorgeschoben hätte? Vollends gesucht wäre die Behauptung, dass es, um eine Judenverfolgung hervorzurufen, geschrieben worden wäre. —

1)  kann an der letztern Stelle nicht zu , sondern muss zu  gehören.

2) Wenn Bickell in: Ausgewählte Gedichte der syrischen Kirchenväter S. 226 das Gedicht Jacob's von Sarug über den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute, für „von zweifelhafter Aechtheit“ hält, so veranlasst mich die Aehnlichkeit, die in der Anlage, Redeweise und im Gebrauch der Bilder zwischen diesem und dem über die selige Jungfrau Maria, die Gottgebälerin, mitgetheilt von Abbeloos in de vita et scriptis S. Jacobi Sarugensis S. 203 ff., herrscht — vgl. besonders die Anfänge beider Gedichte — anderer Ansicht zu sein.

Hier mag noch ein Wort über die Confession, welcher Jacob von Sarug angehörte, folgen. Nachdem ihn Renaudot für einen Monophysiten erklärt hatte, hat ihn Assemani für die katholische Kirche zu retten gesucht, was dann noch gründlicher Abbeloos unternommen hat.<sup>1)</sup> P. Matagne und mit ihm Bickell haben ihn nur in den letzten 3 Jahren seines Lebens Katholik, die übrige Zeit aber Monophysit und dann Anhänger des Henotikons sein lassen, da man sich der Einsicht nicht verschliessen konnte, dass die Stellen, welche Assemani B. O. I S. 295, Abbeloos de vita et scriptis S. Jacobi S. 159ff. aus Jacob's Schriften anführen, doch allzusehr monophysitisch lauten, als dass sie ein Katholik geschrieben haben könnte. Jetzt jedoch, da uns Martin die 4 Briefe Jacob's von Sarug an die Mönche des Bassusklosters und den an den Bischof Paul von Edessa in dieser Zeitschr. XXX, S. 217—275 veröffentlicht hat, ist es deutlich erwiesen, dass er zuerst Monophysit war und dann dem vom Kaiser Zeno i. J. 482 erlassenen Henotikon sich zuwandte. Des letztern Schrittes wegen rechtfertigt er sich seinen Adressaten gegenüber, indem er behauptet, dass er durch Annahme des Henotikon kein anderer geworden sei, weil das Henotikon annehmen und den Zusatz des Chalcedonensischen Concils „von den beiden Naturen in Christo“ verwerfen, ein und dasselbe sei; vgl. S. 233. Diese Häresie habe ihren Grund in den Schülern Simon's des Magiers, Paul von Samosata, Diodorus von Tarsus, Theodor von Mopsveste; Nestorius habe sie dann erläutert und verbreitet, Theodoret begründet (S. 236)<sup>2)</sup>. Wie vom Henotikon

---

1) Man hat sich bei der Annahme, dass Jacob von Sarug Katholik gewesen sei, hauptsächlich dadurch leiten lassen, dass er von Göttlichem und Menschlichem in Christo so oft rede. Das jedoch haben ja die Monophysiten nicht geleugnet, dass Hohes und Niederes, Göttliches und Menschliches, von denen jedes seine Eigenschaften behalten habe, in Christo seien; sie konnten es ja auch nicht, wenn sie sein vorweltliches und sein irdisches Leben in Betracht zogen. Sie wollten nur nicht von zwei Naturen gesprochen wissen, weil das zwei Personen bedinge und dadurch der eine Christus in zwei getheilt würde, in einen Sohn Gottes und in einen der Maria. Wie aber bei der Einheit der Natur sich in Christo göttliche und menschliche Eigenschaften behaupten lassen, und wie der Unterschied dieser zur Einheit wird, das blieb für die Monophysiten eine unlösbare Frage, die sie in verschiedene Parteilungen spaltete. Jacob von Sarug will zwar jenes deutlich machen; es ist ihm aber nicht gelungen. Das Göttliche und Menschliche in Christus, meint er, ist gleich dem Eisen im Feuer; beide behalten ihre Eigenschaften, trotzdem jenes von diesem verzehrt zu werden scheine; vgl. Abbeloos, de vita etc. S. 108. Jacob übersieht, dass beide getrennte Körper bleiben.

2) Simon der Magier galt als der Urheber der Ketzerei. Mit Recht sieht Jacob Diodorus und Theodor von Mopsveste als die eigentlichen Urheber der nestorianischen Lehre an. Das war ja auch der Grund, weshalb Rabulas von Edessa, Abt Maximus und der Patriarch Proclus von Constantinopel jene einem Verdammungsurtheile preis zu geben suchten, wenngleich ohne Erfolg; denn erst 544 gelang es in dem Edikt de tribus capitulis Theodor's Person und Schriften und Theodoret's Schriften gegen Cyrill, durch die der Nestorianismus am eifrigsten verfochten wurde, zu anathematisiren. — Wie Cyrill mit dem

wurden auch von ihm die gegen Nestorius erlassenen 12 Anathematismen des Cyrill, welcher der eigentliche Begründer des Monophysitismus war, gebilligt und angenommen. Ueber das Henotikon aber geht er hinaus, wenn er behauptet, dass das Chalcedonensische Concil in jenem nicht unter die orthodoxen Synoden gerechnet worden sei, und wenn er ein verdammdes Urtheil über den Brief des Papstes Leo an Flavian fällt<sup>1)</sup> (S. 231. 233). Er zeigt sich ferner als ein unversöhnlicher und erbitterter Gegner des Nestorius und seiner Lehre, trotzdem könnte man versucht sein, anzunehmen, er habe, wie Mares, ein nestorianischer Geschichtschreiber des 12. Jahrh., behauptet (vgl. Assemani B. O. III, p. 1. S. 384), zuerst der nestorianischen Lehre gehuldigt und sich erst dann der des Severus zugewendet. Sicher wenigstens ist es, dass er eine Zeit lang in Edessa sich dem Studium gewidmet (Martin S. 230 ff.), also wohl auch eine der dortigen beiden Schulen (vgl. Assemani, B. O. I, prol. § II; Abbeloos de vita etc., S. 96) besucht hat. — Für Severus von Antiochien, das Haupt der Monophysiten, dagegen legt er eine grosse Verehrung an den Tag (Martin S. 260). Daher halte ich auch jene Notiz nicht für unwahrscheinlich, die sich in der Londoner Biographie Jacobs findet und lautet: „Es lebte aber der heilige Jacob zur Zeit des heiligen Patriarchen Severus. Zu diesem begab er sich und erhielt von ihm den Segen;“ vgl. Abbeloos de vita S. 312. Ein Anhänger des Monophysitismus oder des Henotikons in monophysitischer Auffassung ist unser Jacob aber auch in seinen letzten Lebensjahren gewesen. Das geht unzweifelhaft aus dem Schreiben hervor, welches er nach dem November 520, also wenige Monate vor seinem Tode an den monophysitischen Bischof Paul von Edessa gerichtet hat (Martin S. 265 ff.). In diesem

Monophysitismus, so steht Nestorius mit dem Diophysitismus im innigsten Zusammenhange. Niemals hat er zwei Personen, sondern nur zwei Naturen in Christus angenommen; trotzdem hat die katholische Kirche ihn als einen der verderblichsten Ketzler behandelt, bis Luther nach dem Studium der Lehre jenes endlich zu einem richtigeren Urtheile gelangte, vgl. Luther's Schrift von den Concilien. Es ist daher nur richtig, wenn die Monophysiten Nestorius als Miturheber der diophysitischen Lehre ansehen (vgl. Martin S. 261) und nicht zu verwundern, dass man oft zweifelhaft sein kann, ob man in den Schriften der Monophysiten eine Polemik gegen nestorianische Lehren und Ansichten oder eine gegen chalcedonensische vor sich hat, vgl. Martin S. 272 Anm. 3 und die Anmerkungen zu unserem Briefe Nr. 10.

<sup>1)</sup> Da der Schlusssatz des Henotikon, in dem von dem Chalcedonensischen Concile die Rede ist, absichtlich in vagen Ausdrücken abgefasst ist, während die drei vorhergehenden Concile ausdrücklich als ökumenische anerkannt werden, so lässt es sich erklären, wenn Jacob von Sarug, wie auch nachher Jakob Baradäus (vgl. Diese Zeitschr. XXX, S. 455 ff.) daraus auf eine Verwerfung des Concils schlossen, zumal dies ihren monophysitischen Wünschen entsprach. Von einer ausdrücklichen Verdammdung des Leo'schen Briefes steht im Henotikon ebenfalls nichts; sie scheint also auch nur vorausgesetzt zu sein. Im Eneyklien des Basiliskus 476 dagegen war das Concil wie der Brief Leo's anathematisirt worden.



beglückwünscht er den Bischof von Edessa, dass er von seinen Feinden (Anhänger des Chalced. Concils) verfolgt und dadurch Gelegenheit erhalten habe, sein Bekennerthum und seine Standhaftigkeit zu zeigen. Der treue Kaiser selbst (Justin) habe seine Feinde entlarvt und ihn wieder zu seinem Bischofssitze gebracht. Unlösbar für jetzt ist mir die hierbei entstehende Frage: Wie ist es möglich, dass Jacob von Sarug als Anhänger des Henotikons und Verwerfer des Chalcedonensischen Concils unter Justin, unter dem, wie wir anderweitig wissen, solche aus den Diptychen gestrichen wurden, Bischof werden konnte. Sollte man bei dem hochangesehenen Schriftsteller milder gedacht haben?

War Jacob von Sarug aber Monophysit, so müssen es auch die Adressaten gewesen sein<sup>1)</sup>; denn bei seiner Abneigung, ja bei seinem Hass gegen die Nestorianer und Diophysiten, welche christlichen Religionsparteien ja hier nur noch in Frage kommen könnten, würde er an solche niemals ein Trostschreiben gerichtet haben. Der Monophysitismus der Christen in Negrân geht aber auch daraus hervor, dass der Bischof Simeon von Beth-Arscham, ebenfalls ein Monophysit, einen jene so verherrlichenden Bericht abfasste, und dass Johannes Psaltes, auch ein Monophysit, eine Hymne auf die Märtyrer von Negrân dichtete, welche wir unten mittheilen wollen. Endlich erfahren wir auch durch Johannes von Ephesus, dass, als der christliche König der Himjariten, welcher nach Dû-Nowâs herrschte, hörte, dass in Alexandrien, von wo früher die Bischöfe nach Himjar geschickt wurden<sup>2)</sup>, ein Bischof chalcedonensischen Bekenntnisses am Ruder sei, er sich geweigert habe, von dort einen Bischof anzunehmen, und dass es Justinian, den sie darauf um einen Bischof angegangen, und der ihnen auch einen Diophysiten senden wollte, nicht glücklicher ergangen sei; vgl. Assemani, B. O. I, S. 382—386. Ihre Ablehnung des Bischofs war aber nur darin begründet, dass sie Monophysiten waren. Bar-Hebraeus endlich berichtet, bei Assemani, B. O. II, S. IV § II, dass zu Justinians Zeiten die arabischen Christen Jacobiten gewesen seien; vgl. Flügel, Geschichte der Araber, S. 50.

Das Jahr, in welchem Jacob unsern Brief geschrieben hat, lässt sich nicht genau bestimmen. Erwägt man aber, dass der Brief vor der Einnahme Negrâns geschrieben sein muss, die nach Theophanes, S. 144, im 5. Jahre Justins, also 522 — womit Simeon von Beth-Arscham ziemlich übereinstimmt — erfolgt ist, und dass die Bedrückung der Christen durch Dû-Nowâs, wie sie unser Brief vermuthen lässt, nicht viele Jahre gedauert haben wird,

---

1) Wann der Monophysitismus in Jemen und speciell in Negrân Eingang gefunden habe, ist nicht genau bekannt. Nach Assemani B. O. III, 2. S. 606 muss er bald nach seinem Entstehen durch Bischöfe dorthin gekommen sein.

2) Vgl. B. O., III, 2. S. 453. 605.

so wird wohl die Annahme ziemlich richtig sein, wenn man jenen um 520 abgefasst sein lässt.

Noch könnten Bedenken an der Echtheit unsres Briefes daraus entstehn, dass die Adressaten einen syrischen Brief nicht verstanden hätten. In welcher Sprache aber sollte sonst Jacob ihn abfassen? Arabisch schrieb man damals nicht, des Griechischen aber war er unkundig, und es wäre zudem gewiss noch weniger geeignet gewesen als das Syrische, welches im Orient als vornehme Sprache galt und keineswegs so unbekannt war, dass es nicht auch in Negrän solche gegeben hätte, die mit einigem Verständniss einen syrischen Brief lesen konnten. Wissen wir doch bestimmt, dass arabische Geistliche und Bischöfe nicht selten aus Syrien stammten (vgl. Assemani, B. O. I, S. 167; II § IV; III, 2. S. 605), und es ist sogar wahrscheinlich, dass der Monophysitismus durch syrische Geistliche nach Jemen verpflanzt wurde (vgl. Assemani, B. O. II, § IV); wie man auch wohl vermuthen darf, dass beim Gottesdienste die syrische Bibelübersetzung gebraucht worden ist. —

Schliesslich mag noch ein Wort über den Vorwurf gesagt werden, den man so oft den Monophysiten gemacht hat, dass sie nämlich so viele Schriften untergeschoben oder corrigirt hätten. Der Vorwurf, der keineswegs über alles Mass auszudehnen ist, trifft überhaupt die alte Zeit und auch noch das Mittelalter. Der Verfasser war ja damals gleichgültig; nicht darauf kam es an, wer ein Buch geschrieben, sondern dass es geschrieben und gelesen wurde, was sich am ehesten erreichen liess, wenn man es einem berühmten Manne unterschob. Jamblichus lobt deshalb die Pythagoräer, weil sie ihre Werke dem Pythagoras zugeschrieben haben; vgl. G. Weber: Das Volk Israel in der Alt Testamentlichen Zeit S. XXII ff. Albert der Grosse noch erklärt die Frage nach dem Verfasser für gleichgültig, und nur in der Schule der Pythagoräer sei es Sitte geworden, darnach zu forschen; vgl. tom. I peri hermenias S. 238; Joël: Verhältniss Albert des Grossen zu Maimonides, S. XXVI. Ebenso galt es nicht als Betrug, wenn man Sätze in geschriebenen Werken corrigirte. Nicht welchen Sinn der Schriftsteller hatte ausdrücken wollen, war das Bindende und Massgebende, sondern welchen Sinn der betreffende Leser in den Worten enthalten glaubte. Entsprachen diese jenem nicht, so lag ein Versehen vor, und dem musste durch Correctur abgeholfen werden. Sehr interessant ist, was wir in dieser Beziehung in der Vorrede des R. Jacob ben Meir, genannt Rabbenu Tam, zum ספר דייטש lesen. Er tadelt mit Nachdruck hier diejenigen, welche den Text des Talmud nach ihrer Auffassung verbessern, sei es auf Grund anderer Lesarten oder abweichender Erklärungen. Das dürfe nicht im Texte geschehen, sondern die Lesart müsse besonders angegeben werden. Das beweist, dass man sich nicht scheute, die vermeintlich bessernde Hand selbst an Bücher zu legen, welche im höchsten Ansehn standen, ja fast als unverletzlich galten.









לחשיבותי עתה ושמע. ומהלל לך מה מנחם. ואלה  
 חלוצי הענין (fol. 40 a, 1) חזק להמחיש. מתקן את  
 הענין. למחשבה. ואלה. ומהלל לך מה מנחם. ואלה  
 הענין. <sup>1)</sup> להמחיש. ואלה. חלוצי הענין. <sup>2)</sup> חלוצי הענין. ואלה  
 חלוצי הענין. ואלה. <sup>3)</sup> לחשיבותי ושמע. ואלה. ואלה  
 ואלה. ואלה. ואלה. ואלה. <sup>4)</sup> חלוצי הענין. ואלה  
 חלוצי הענין. ואלה. ואלה. ואלה. <sup>5)</sup> חלוצי הענין. ואלה  
 חלוצי הענין. ואלה. ואלה. ואלה. <sup>6)</sup> חלוצי הענין. ואלה  
 חלוצי הענין. ואלה. ואלה. ואלה. <sup>7)</sup> חלוצי הענין. ואלה  
 חלוצי הענין. ואלה. ואלה. ואלה. <sup>8)</sup> חלוצי הענין. ואלה  
 חלוצי הענין. ואלה. ואלה. ואלה. <sup>9)</sup> חלוצי הענין. ואלה  
 חלוצי הענין. ואלה. ואלה. ואלה. <sup>10)</sup> חלוצי הענין. ואלה  
 חלוצי הענין. ואלה. ואלה. ואלה. <sup>11)</sup> חלוצי הענין. ואלה

1) Ursprünglich stand im Texte הענין, das erste Jud ist aber ausgekratzt worden. 2) Nach חלוצי הענין folgt in B. ואלה und 3) nach ואלה noch ואלה. 4) B. חלוצי הענין. 5) B. hat ואלה. 6) In B. steht ebenso richtig: חלוצי הענין. 7) B. ואלה und besser: חלוצי הענין. 8) B. ואלה. 9) B. ואלה. 10) Joh. 18, 22, auf welche Stelle hier Bezug genommen wird, steht: חלוצי הענין; doch ist die hier angewendete Construction von חלוצי cum acc. rei et ואלה pers. ebenso möglich. 11) B. ואלה.

1) B. **هوذا** **سبح**. 2) B. **وبع**. 3) B. **الرج**. 4) B. besser:  
**هوذا** **هوذا**. 5) B. **هوذا** **هوذا**. 6) B. **هوذا**. 7) Nach  
**هوذا** **هوذا** **هوذا**. 8) Die Worte **هوذا** **هوذا** sind in B. aus  
 Versehen ausgelassen worden, so dass nach dem erstern **هوذا** folgt.  
 9) B. **هوذا**. 10) B. hat richtig: **هوذا**. 11) In B. steht für **هوذا**  
**هوذا**. 12) B. richtig: **هوذا**. 13) B. **هوذا**. 14) B.  
**هوذا**. 15) B. **هوذا**.

1) B. **هوذا** **سبح**. 2) B. **وبع**. 3) B. **الرج**. 4) B. besser:  
**هوذا** **هوذا**. 5) B. **هوذا** **هوذا**. 6) B. **هوذا**. 7) Nach  
**هوذا** **هوذا** **هوذا**. 8) Die Worte **هوذا** **هوذا** sind in B. aus  
 Versehen ausgelassen worden, so dass nach dem erstern **هوذا** folgt.  
 9) B. **هوذا**. 10) B. hat richtig: **هوذا**. 11) In B. steht für **هوذا**  
**هوذا**. 12) B. richtig: **هوذا**. 13) B. **هوذا**. 14) B.  
**هوذا**. 15) B. **هوذا**.



1) B. 1) 2) B. 3) B. hat dafür passender: 4) B. 5) B. 6) B. 7) B. 8) B. 9) B. 10) B. 11) B. 12) B. 13) B. 14) B.

- 1) B. 2) B. 3) B. hat dafür passender: 4) B. 5) B. 6) B. 7) B. 8) B. 9) B. 10) B. 11) B. 12) B. weniger passend: 13) B. 14) B.

1) B. ܡܝܬܝܢܐ. 2) B. ܡܝܬܝܢܐ. 3) B. ܡܝܬܝܢܐ. 4) B.  
 ܡܝܬܝܢܐ. 5) B. ܡܝܬܝܢܐ. 6) B. ܡܝܬܝܢܐ. 7) B. ܡܝܬܝܢܐ.  
 8) B. ܡܝܬܝܢܐ. 9) B. ܡܝܬܝܢܐ. 10) B. ܡܝܬܝܢܐ. 11) B. ܡܝܬܝܢܐ.  
 12) Entweder ist vor ܡܝܬܝܢܐ oder ܡܝܬܝܢܐ ausgefallen, oder es findet  
 hier eine Art Nominalapposition statt, vgl. diese Ztschr. XXIV. S. 541. Anm. 2.  
 13) B. ܡܝܬܝܢܐ.

1) B. ܡܝܬܝܢܐ. 2) B. richtig: ܡܝܬܝܢܐ. 3) B. ܡܝܬܝܢܐ. 4) B.  
 ܡܝܬܝܢܐ. 5) B. ܡܝܬܝܢܐ. 6) B. ܡܝܬܝܢܐ. 7) B. ܡܝܬܝܢܐ.  
 8) B. ܡܝܬܝܢܐ. 9) B. ܡܝܬܝܢܐ. 10) B. ܡܝܬܝܢܐ. 11) B. auch  
 ܡܝܬܝܢܐ. 12) Entweder ist vor ܡܝܬܝܢܐ oder ܡܝܬܝܢܐ ausgefallen, oder es findet  
 hier eine Art Nominalapposition statt, vgl. diese Ztschr. XXIV. S. 541. Anm. 2.  
 13) B. ܡܝܬܝܢܐ.







/<sup>1</sup> /<sup>2</sup> /<sup>3</sup> /<sup>4</sup> /<sup>5</sup> /<sup>6</sup> /<sup>7</sup> /<sup>8</sup> /<sup>9</sup> /<sup>10</sup> /<sup>11</sup> /<sup>12</sup> /<sup>13</sup> /<sup>14</sup> /<sup>15</sup> /<sup>16</sup> /<sup>17</sup> /<sup>18</sup> /<sup>19</sup> /<sup>20</sup> /<sup>21</sup> /<sup>22</sup> /<sup>23</sup> /<sup>24</sup> /<sup>25</sup> /<sup>26</sup> /<sup>27</sup> /<sup>28</sup> /<sup>29</sup> /<sup>30</sup> /<sup>31</sup> /<sup>32</sup> /<sup>33</sup> /<sup>34</sup> /<sup>35</sup> /<sup>36</sup> /<sup>37</sup> /<sup>38</sup> /<sup>39</sup> /<sup>40</sup> /<sup>41</sup> /<sup>42</sup> /<sup>43</sup> /<sup>44</sup> /<sup>45</sup> /<sup>46</sup> /<sup>47</sup> /<sup>48</sup> /<sup>49</sup> /<sup>50</sup> /<sup>51</sup> /<sup>52</sup> /<sup>53</sup> /<sup>54</sup> /<sup>55</sup> /<sup>56</sup> /<sup>57</sup> /<sup>58</sup> /<sup>59</sup> /<sup>60</sup> /<sup>61</sup> /<sup>62</sup> /<sup>63</sup> /<sup>64</sup> /<sup>65</sup> /<sup>66</sup> /<sup>67</sup> /<sup>68</sup> /<sup>69</sup> /<sup>70</sup> /<sup>71</sup> /<sup>72</sup> /<sup>73</sup> /<sup>74</sup> /<sup>75</sup> /<sup>76</sup> /<sup>77</sup> /<sup>78</sup> /<sup>79</sup> /<sup>80</sup> /<sup>81</sup> /<sup>82</sup> /<sup>83</sup> /<sup>84</sup> /<sup>85</sup> /<sup>86</sup> /<sup>87</sup> /<sup>88</sup> /<sup>89</sup> /<sup>90</sup> /<sup>91</sup> /<sup>92</sup> /<sup>93</sup> /<sup>94</sup> /<sup>95</sup> /<sup>96</sup> /<sup>97</sup> /<sup>98</sup> /<sup>99</sup> /<sup>100</sup> /<sup>101</sup> /<sup>102</sup> /<sup>103</sup> /<sup>104</sup> /<sup>105</sup> /<sup>106</sup> /<sup>107</sup> /<sup>108</sup> /<sup>109</sup> /<sup>110</sup> /<sup>111</sup> /<sup>112</sup> /<sup>113</sup> /<sup>114</sup> /<sup>115</sup> /<sup>116</sup> /<sup>117</sup> /<sup>118</sup> /<sup>119</sup> /<sup>120</sup> /<sup>121</sup> /<sup>122</sup> /<sup>123</sup> /<sup>124</sup> /<sup>125</sup> /<sup>126</sup> /<sup>127</sup> /<sup>128</sup> /<sup>129</sup> /<sup>130</sup> /<sup>131</sup> /<sup>132</sup> /<sup>133</sup> /<sup>134</sup> /<sup>135</sup> /<sup>136</sup> /<sup>137</sup> /<sup>138</sup> /<sup>139</sup> /<sup>140</sup> /<sup>141</sup> /<sup>142</sup> /<sup>143</sup> /<sup>144</sup> /<sup>145</sup> /<sup>146</sup> /<sup>147</sup> /<sup>148</sup> /<sup>149</sup> /<sup>150</sup> /<sup>151</sup> /<sup>152</sup> /<sup>153</sup> /<sup>154</sup> /<sup>155</sup> /<sup>156</sup> /<sup>157</sup> /<sup>158</sup> /<sup>159</sup> /<sup>160</sup> /<sup>161</sup> /<sup>162</sup> /<sup>163</sup> /<sup>164</sup> /<sup>165</sup> /<sup>166</sup> /<sup>167</sup> /<sup>168</sup> /<sup>169</sup> /<sup>170</sup> /<sup>171</sup> /<sup>172</sup> /<sup>173</sup> /<sup>174</sup> /<sup>175</sup> /<sup>176</sup> /<sup>177</sup> /<sup>178</sup> /<sup>179</sup> /<sup>180</sup> /<sup>181</sup> /<sup>182</sup> /<sup>183</sup> /<sup>184</sup> /<sup>185</sup> /<sup>186</sup> /<sup>187</sup> /<sup>188</sup> /<sup>189</sup> /<sup>190</sup> /<sup>191</sup> /<sup>192</sup> /<sup>193</sup> /<sup>194</sup> /<sup>195</sup> /<sup>196</sup> /<sup>197</sup> /<sup>198</sup> /<sup>199</sup> /<sup>200</sup> /<sup>201</sup> /<sup>202</sup> /<sup>203</sup> /<sup>204</sup> /<sup>205</sup> /<sup>206</sup> /<sup>207</sup> /<sup>208</sup> /<sup>209</sup> /<sup>210</sup> /<sup>211</sup> /<sup>212</sup> /<sup>213</sup> /<sup>214</sup> /<sup>215</sup> /<sup>216</sup> /<sup>217</sup> /<sup>218</sup> /<sup>219</sup> /<sup>220</sup> /<sup>221</sup> /<sup>222</sup> /<sup>223</sup> /<sup>224</sup> /<sup>225</sup> /<sup>226</sup> /<sup>227</sup> /<sup>228</sup> /<sup>229</sup> /<sup>230</sup> /<sup>231</sup> /<sup>232</sup> /<sup>233</sup> /<sup>234</sup> /<sup>235</sup> /<sup>236</sup> /<sup>237</sup> /<sup>238</sup> /<sup>239</sup> /<sup>240</sup> /<sup>241</sup> /<sup>242</sup> /<sup>243</sup> /<sup>244</sup> /<sup>245</sup> /<sup>246</sup> /<sup>247</sup> /<sup>248</sup> /<sup>249</sup> /<sup>250</sup> /<sup>251</sup> /<sup>252</sup> /<sup>253</sup> /<sup>254</sup> /<sup>255</sup> /<sup>256</sup> /<sup>257</sup> /<sup>258</sup> /<sup>259</sup> /<sup>260</sup> /<sup>261</sup> /<sup>262</sup> /<sup>263</sup> /<sup>264</sup> /<sup>265</sup> /<sup>266</sup> /<sup>267</sup> /<sup>268</sup> /<sup>269</sup> /<sup>270</sup> /<sup>271</sup> /<sup>272</sup> /<sup>273</sup> /<sup>274</sup> /<sup>275</sup> /<sup>276</sup> /<sup>277</sup> /<sup>278</sup> /<sup>279</sup> /<sup>280</sup> /<sup>281</sup> /<sup>282</sup> /<sup>283</sup> /<sup>284</sup> /<sup>285</sup> /<sup>286</sup> /<sup>287</sup> /<sup>288</sup> /<sup>289</sup> /<sup>290</sup> /<sup>291</sup> /<sup>292</sup> /<sup>293</sup> /<sup>294</sup> /<sup>295</sup> /<sup>296</sup> /<sup>297</sup> /<sup>298</sup> /<sup>299</sup> /<sup>300</sup> /<sup>301</sup> /<sup>302</sup> /<sup>303</sup> /<sup>304</sup> /<sup>305</sup> /<sup>306</sup> /<sup>307</sup> /<sup>308</sup> /<sup>309</sup> /<sup>310</sup> /<sup>311</sup> /<sup>312</sup> /<sup>313</sup> /<sup>314</sup> /<sup>315</sup> /<sup>316</sup> /<sup>317</sup> /<sup>318</sup> /<sup>319</sup> /<sup>320</sup> /<sup>321</sup> /<sup>322</sup> /<sup>323</sup> /<sup>324</sup> /<sup>325</sup> /<sup>326</sup> /<sup>327</sup> /<sup>328</sup> /<sup>329</sup> /<sup>330</sup> /<sup>331</sup> /<sup>332</sup> /<sup>333</sup> /<sup>334</sup> /<sup>335</sup> /<sup>336</sup> /<sup>337</sup> /<sup>338</sup> /<sup>339</sup> /<sup>340</sup> /<sup>341</sup> /<sup>342</sup> /<sup>343</sup> /<sup>344</sup> /<sup>345</sup> /<sup>346</sup> /<sup>347</sup> /<sup>348</sup> /<sup>349</sup> /<sup>350</sup> /<sup>351</sup> /<sup>352</sup> /<sup>353</sup> /<sup>354</sup> /<sup>355</sup> /<sup>356</sup> /<sup>357</sup> /<sup>358</sup> /<sup>359</sup> /<sup>360</sup> /<sup>361</sup> /<sup>362</sup> /<sup>363</sup> /<sup>364</sup> /<sup>365</sup> /<sup>366</sup> /<sup>367</sup> /<sup>368</sup> /<sup>369</sup> /<sup>370</sup> /<sup>371</sup> /<sup>372</sup> /<sup>373</sup> /<sup>374</sup> /<sup>375</sup> /<sup>376</sup> /<sup>377</sup> /<sup>378</sup> /<sup>379</sup> /<sup>380</sup> /<sup>381</sup> /<sup>382</sup> /<sup>383</sup> /<sup>384</sup> /<sup>385</sup> /<sup>386</sup> /<sup>387</sup> /<sup>388</sup> /<sup>389</sup> /<sup>390</sup> /<sup>391</sup> /<sup>392</sup> /<sup>393</sup> /<sup>394</sup> /<sup>395</sup> /<sup>396</sup> /<sup>397</sup> /<sup>398</sup> /<sup>399</sup> /<sup>400</sup> /<sup>401</sup> /<sup>402</sup> /<sup>403</sup> /<sup>404</sup> /<sup>405</sup> /<sup>406</sup> /<sup>407</sup> /<sup>408</sup> /<sup>409</sup> /<sup>410</sup> /<sup>411</sup> /<sup>412</sup> /<sup>413</sup> /<sup>414</sup> /<sup>415</sup> /<sup>416</sup> /<sup>417</sup> /<sup>418</sup> /<sup>419</sup> /<sup>420</sup> /<sup>421</sup> /<sup>422</sup> /<sup>423</sup> /<sup>424</sup> /<sup>425</sup> /<sup>426</sup> /<sup>427</sup> /<sup>428</sup> /<sup>429</sup> /<sup>430</sup> /<sup>431</sup> /<sup>432</sup> /<sup>433</sup> /<sup>434</sup> /<sup>435</sup> /<sup>436</sup> /<sup>437</sup> /<sup>438</sup> /<sup>439</sup> /<sup>440</sup> /<sup>441</sup> /<sup>442</sup> /<sup>443</sup> /<sup>444</sup> /<sup>445</sup> /<sup>446</sup> /<sup>447</sup> /<sup>448</sup> /<sup>449</sup> /<sup>450</sup> /<sup>451</sup> /<sup>452</sup> /<sup>453</sup> /<sup>454</sup> /<sup>455</sup> /<sup>456</sup> /<sup>457</sup> /<sup>458</sup> /<sup>459</sup> /<sup>460</sup> /<sup>461</sup> /<sup>462</sup> /<sup>463</sup> /<sup>464</sup> /<sup>465</sup> /<sup>466</sup> /<sup>467</sup> /<sup>468</sup> /<sup>469</sup> /<sup>470</sup> /<sup>471</sup> /<sup>472</sup> /<sup>473</sup> /<sup>474</sup> /<sup>475</sup> /<sup>476</sup> /<sup>477</sup> /<sup>478</sup> /<sup>479</sup> /<sup>480</sup> /<sup>481</sup> /<sup>482</sup> /<sup>483</sup> /<sup>484</sup> /<sup>485</sup> /<sup>486</sup> /<sup>487</sup> /<sup>488</sup> /<sup>489</sup> /<sup>490</sup> /<sup>491</sup> /<sup>492</sup> /<sup>493</sup> /<sup>494</sup> /<sup>495</sup> /<sup>496</sup> /<sup>497</sup> /<sup>498</sup> /<sup>499</sup> /<sup>500</sup> /<sup>501</sup> /<sup>502</sup> /<sup>503</sup> /<sup>504</sup> /<sup>505</sup> /<sup>506</sup> /<sup>507</sup> /<sup>508</sup> /<sup>509</sup> /<sup>510</sup> /<sup>511</sup> /<sup>512</sup> /<sup>513</sup> /<sup>514</sup> /<sup>515</sup> /<sup>516</sup> /<sup>517</sup> /<sup>518</sup> /<sup>519</sup> /<sup>520</sup> /<sup>521</sup> /<sup>522</sup> /<sup>523</sup> /<sup>524</sup> /<sup>525</sup> /<sup>526</sup> /<sup>527</sup> /<sup>528</sup> /<sup>529</sup> /<sup>530</sup> /<sup>531</sup> /<sup>532</sup> /<sup>533</sup> /<sup>534</sup> /<sup>535</sup> /<sup>536</sup> /<sup>537</sup> /<sup>538</sup> /<sup>539</sup> /<sup>540</sup> /<sup>541</sup> /<sup>542</sup> /<sup>543</sup> /<sup>544</sup> /<sup>545</sup> /<sup>546</sup> /<sup>547</sup> /<sup>548</sup> /<sup>549</sup> /<sup>550</sup> /<sup>551</sup> /<sup>552</sup> /<sup>553</sup> /<sup>554</sup> /<sup>555</sup> /<sup>556</sup> /<sup>557</sup> /<sup>558</sup> /<sup>559</sup> /<sup>560</sup> /<sup>561</sup> /<sup>562</sup> /<sup>563</sup> /<sup>564</sup> /<sup>565</sup> /<sup>566</sup> /<sup>567</sup> /<sup>568</sup> /<sup>569</sup> /<sup>570</sup> /<sup>571</sup> /<sup>572</sup> /<sup>573</sup> /<sup>574</sup> /<sup>575</sup> /<sup>576</sup> /<sup>577</sup> /<sup>578</sup> /<sup>579</sup> /<sup>580</sup> /<sup>581</sup> /<sup>582</sup> /<sup>583</sup> /<sup>584</sup> /<sup>585</sup> /<sup>586</sup> /<sup>587</sup> /<sup>588</sup> /<sup>589</sup> /<sup>590</sup> /<sup>591</sup> /<sup>592</sup> /<sup>593</sup> /<sup>594</sup> /<sup>595</sup> /<sup>596</sup> /<sup>597</sup> /<sup>598</sup> /<sup>599</sup> /<sup>600</sup> /<sup>601</sup> /<sup>602</sup> /<sup>603</sup> /<sup>604</sup> /<sup>605</sup> /<sup>606</sup> /<sup>607</sup> /<sup>608</sup> /<sup>609</sup> /<sup>610</sup> /<sup>611</sup> /<sup>612</sup> /<sup>613</sup> /<sup>614</sup> /<sup>615</sup> /<sup>616</sup> /<sup>617</sup> /<sup>618</sup> /<sup>619</sup> /<sup>620</sup> /<sup>621</sup> /<sup>622</sup> /<sup>623</sup> /<sup>624</sup> /<sup>625</sup> /<sup>626</sup> /<sup>627</sup> /<sup>628</sup> /<sup>629</sup> /<sup>630</sup> /<sup>631</sup> /<sup>632</sup> /<sup>633</sup> /<sup>634</sup> /<sup>635</sup> /<sup>636</sup> /<sup>637</sup> /<sup>638</sup> /<sup>639</sup> /<sup>640</sup> /<sup>641</sup> /<sup>642</sup> /<sup>643</sup> /<sup>644</sup> /<sup>645</sup> /<sup>646</sup> /<sup>647</sup> /<sup>648</sup> /<sup>649</sup> /<sup>650</sup> /<sup>651</sup> /<sup>652</sup> /<sup>653</sup> /<sup>654</sup> /<sup>655</sup> /<sup>656</sup> /<sup>657</sup> /<sup>658</sup> /<sup>659</sup> /<sup>660</sup> /<sup>661</sup> /<sup>662</sup> /<sup>663</sup> /<sup>664</sup> /<sup>665</sup> /<sup>666</sup> /<sup>667</sup> /<sup>668</sup> /<sup>669</sup> /<sup>670</sup> /<sup>671</sup> /<sup>672</sup> /<sup>673</sup> /<sup>674</sup> /<sup>675</sup> /<sup>676</sup> /<sup>677</sup> /<sup>678</sup> /<sup>679</sup> /<sup>680</sup> /<sup>681</sup> /<sup>682</sup> /<sup>683</sup> /<sup>684</sup> /<sup>685</sup> /<sup>686</sup> /<sup>687</sup> /<sup>688</sup> /<sup>689</sup> /<sup>690</sup> /<sup>691</sup> /<sup>692</sup> /<sup>693</sup> /<sup>694</sup> /<sup>695</sup> /<sup>696</sup> /<sup>697</sup> /<sup>698</sup> /<sup>699</sup> /<sup>700</sup> /<sup>701</sup> /<sup>702</sup> /<sup>703</sup> /<sup>704</sup> /<sup>705</sup> /<sup>706</sup> /<sup>707</sup> /<sup>708</sup> /<sup>709</sup> /<sup>710</sup> /<sup>711</sup> /<sup>712</sup> /<sup>713</sup> /<sup>714</sup> /<sup>715</sup> /<sup>716</sup> /<sup>717</sup> /<sup>718</sup> /<sup>719</sup> /<sup>720</sup> /<sup>721</sup> /<sup>722</sup> /<sup>723</sup> /<sup>724</sup> /<sup>725</sup> /<sup>726</sup> /<sup>727</sup> /<sup>728</sup> /<sup>729</sup> /<sup>730</sup> /<sup>731</sup> /<sup>732</sup> /<sup>733</sup> /<sup>734</sup> /<sup>735</sup> /<sup>736</sup> /<sup>737</sup> /<sup>738</sup> /<sup>739</sup> /<sup>740</sup> /<sup>741</sup> /<sup>742</sup> /<sup>743</sup> /<sup>744</sup> /<sup>745</sup> /<sup>746</sup> /<sup>747</sup> /<sup>748</sup> /<sup>749</sup> /<sup>750</sup> /<sup>751</sup> /<sup>752</sup> /<sup>753</sup> /<sup>754</sup> /<sup>755</sup> /<sup>756</sup> /<sup>757</sup> /<sup>758</sup> /<sup>759</sup> /<sup>760</sup> /<sup>761</sup> /<sup>762</sup> /<sup>763</sup> /<sup>764</sup> /<sup>765</sup> /<sup>766</sup> /<sup>767</sup> /<sup>768</sup> /<sup>769</sup> /<sup>770</sup> /<sup>771</sup> /<sup>772</sup> /<sup>773</sup> /<sup>774</sup> /<sup>775</sup> /<sup>776</sup> /<sup>777</sup> /<sup>778</sup> /<sup>779</sup> /<sup>780</sup> /<sup>781</sup> /<sup>782</sup> /<sup>783</sup> /<sup>784</sup> /<sup>785</sup> /<sup>786</sup> /<sup>787</sup> /<sup>788</sup> /<sup>789</sup> /<sup>790</sup> /<sup>791</sup> /<sup>792</sup> /<sup>793</sup> /<sup>794</sup> /<sup>795</sup> /<sup>796</sup> /<sup>797</sup> /<sup>798</sup> /<sup>799</sup> /<sup>800</sup> /<sup>801</sup> /<sup>802</sup> /<sup>803</sup> /<sup>804</sup> /<sup>805</sup> /<sup>806</sup> /<sup>807</sup> /<sup>808</sup> /<sup>809</sup> /<sup>810</sup> /<sup>811</sup> /<sup>812</sup> /<sup>813</sup> /<sup>814</sup> /<sup>815</sup> /<sup>816</sup> /<sup>817</sup> /<sup>818</sup> /<sup>819</sup> /<sup>820</sup> /<sup>821</sup> /<sup>822</sup> /<sup>823</sup> /<sup>824</sup> /<sup>825</sup> /<sup>826</sup> /<sup>827</sup> /<sup>828</sup> /<sup>829</sup> /<sup>830</sup> /<sup>831</sup> /<sup>832</sup> /<sup>833</sup> /<sup>834</sup> /<sup>835</sup> /<sup>836</sup> /<sup>837</sup> /<sup>838</sup> /<sup>839</sup> /<sup>840</sup> /<sup>841</sup> /<sup>842</sup> /<sup>843</sup> /<sup>844</sup> /<sup>845</sup> /<sup>846</sup> /<sup>847</sup> /<sup>848</sup> /<sup>849</sup> /<sup>850</sup> /<sup>851</sup> /<sup>852</sup> /<sup>853</sup> /<sup>854</sup> /<sup>855</sup> /<sup>856</sup> /<sup>857</sup> /<sup>858</sup> /<sup>859</sup> /<sup>860</sup> /<sup>861</sup> /<sup>862</sup> /<sup>863</sup> /<sup>864</sup> /<sup>865</sup> /<sup>866</sup> /<sup>867</sup> /<sup>868</sup> /<sup>869</sup> /<sup>870</sup> /<sup>871</sup> /<sup>872</sup> /<sup>873</sup> /<sup>874</sup> /<sup>875</sup> /<sup>876</sup> /<sup>877</sup> /<sup>878</sup> /<sup>879</sup> /<sup>880</sup> /<sup>881</sup> /<sup>882</sup> /<sup>883</sup> /<sup>884</sup> /<sup>885</sup> /<sup>886</sup> /<sup>887</sup> /<sup>888</sup> /<sup>889</sup> /<sup>890</sup> /<sup>891</sup> /<sup>892</sup> /<sup>893</sup> /<sup>894</sup> /<sup>895</sup> /<sup>896</sup> /<sup>897</sup> /<sup>898</sup> /<sup>899</sup> /<sup>900</sup> /<sup>901</sup> /<sup>902</sup> /<sup>903</sup> /<sup>904</sup> /<sup>905</sup> /<sup>906</sup> /<sup>907</sup> /<sup>908</sup> /<sup>909</sup> /<sup>910</sup> /<sup>911</sup> /<sup>912</sup> /<sup>913</sup> /<sup>914</sup> /<sup>915</sup> /<sup>916</sup> /<sup>917</sup> /<sup>918</sup> /<sup>919</sup> /<sup>920</sup> /<sup>921</sup> /<sup>922</sup> /<sup>923</sup> /<sup>924</sup> /<sup>925</sup> /<sup>926</sup> /<sup>927</sup> /<sup>928</sup> /<sup>929</sup> /<sup>930</sup> /<sup>931</sup> /<sup>932</sup> /<sup>933</sup> /<sup>934</sup> /<sup>935</sup> /<sup>936</sup> /<sup>937</sup> /<sup>938</sup> /<sup>939</sup> /<sup>940</sup> /<sup>941</sup> /<sup>942</sup> /<sup>943</sup> /<sup>944</sup> /<sup>945</sup> /<sup>946</sup> /<sup>947</sup> /<sup>948</sup> /<sup>949</sup> /<sup>950</sup> /<sup>951</sup> /<sup>952</sup> /<sup>953</sup> /<sup>954</sup> /<sup>955</sup> /<sup>956</sup> /<sup>957</sup> /<sup>958</sup> /<sup>959</sup> /<sup>960</sup> /<sup>961</sup> /<sup>962</sup> /<sup>963</sup> /<sup>964</sup> /<sup>965</sup> /<sup>966</sup> /<sup>967</sup> /<sup>968</sup> /<sup>969</sup> /<sup>970</sup> /<sup>971</sup> /<sup>972</sup> /<sup>973</sup> /<sup>974</sup> /<sup>975</sup> /<sup>976</sup> /<sup>977</sup> /<sup>978</sup> /<sup>979</sup> /<sup>980</sup> /<sup>981</sup> /<sup>982</sup> /<sup>983</sup> /<sup>984</sup> /<sup>985</sup> /<sup>986</sup> /<sup>987</sup> /<sup>988</sup> /<sup>989</sup> /<sup>990</sup> /<sup>991</sup> /<sup>992</sup> /<sup>993</sup> /<sup>994</sup> /<sup>995</sup> /<sup>996</sup> /<sup>997</sup> /<sup>998</sup> /<sup>999</sup> /<sup>1000</sup> /<sup>1001</sup> /<sup>1002</sup> /<sup>1003</sup> /<sup>1004</sup> /<sup>1005</sup> /<sup>1006</sup> /<sup>1007</sup> /<sup>1008</sup> /<sup>1009</sup> /<sup>1010</sup> /<sup>1011</sup> /<sup>1012</sup> /<sup>1013</sup> /<sup>1014</sup> /<sup>1015</sup> /<sup>1016</sup> /<sup>1017</sup> /<sup>1018</sup> /<sup>1019</sup> /<sup>1020</sup> /<sup>1021</sup> /<sup>1022</sup> /<sup>1023</sup> /<sup>1024</sup> /<sup>1025</sup> /<sup>1026</sup> /<sup>1027</sup> /<sup>1028</sup> /<sup>1029</sup> /<sup>1030</sup> /<sup>1031</sup> /<sup>1032</sup> /<sup>1033</sup> /<sup>1034</sup> /<sup>1035</sup> /<sup>1036</sup> /<sup>1037</sup> /<sup>1038</sup> /<sup>1039</sup> /<sup>1040</sup> /<sup>1041</sup> /<sup>1042</sup> /<sup>1043</sup> /<sup>1044</sup> /<sup>1045</sup> /<sup>1046</sup> /<sup>1047</sup> /<sup>1048</sup> /<sup>1049</sup> /<sup>1050</sup> /<sup>1051</sup> /<sup>1052</sup> /<sup>1053</sup> /<sup>1054</sup> /<sup>1055</sup> /<sup>1056</sup> /<sup>1057</sup> /<sup>1058</sup> /<sup>1059</sup> /<sup>1060</sup> /<sup>1061</sup> /<sup>1062</sup> /<sup>1063</sup> /<sup>1064</sup> /<sup>1065</sup> /<sup>1066</sup> /<sup>1067</sup> /<sup>1068</sup> /<sup>1069</sup> /<sup>1070</sup> /<sup>1071</sup> /<sup>1072</sup> /<sup>1073</sup> /<sup>1074</sup> /<sup>1075</sup> /<sup>1076</sup> /<sup>1077</sup> /<sup>1078</sup> /<sup>1079</sup> /<sup>1080</sup> /<sup>1081</sup> /<sup>1082</sup> /<sup>1083</sup> /<sup>1084</sup> /<sup>1085</sup> /<sup>1086</sup> /<sup>1087</sup> /<sup>1088</sup> /<sup>1089</sup> /<sup>1090</sup> /<sup>1091</sup> /<sup>1092</sup> /<sup>1093</sup> /<sup>1094</sup> /<sup>1095</sup> /<sup>1096</sup> /<sup>1097</sup> /<sup>1098</sup> /<sup>1099</sup> /<sup>1100</sup> /<sup>1101</sup> /<sup>1102</sup> /<sup>1103</sup> /<sup>1104</sup> /<sup>1105</sup> /<sup>1106</sup> /<sup>1107</sup> /<sup>1108</sup> /<sup>1109</sup> /<sup>1110</sup> /<sup>1111</sup> /<sup>1112</sup> /<sup>1113</sup> /<sup>1114</sup> /<sup>1115</sup> /<sup>1116</sup> /<sup>1117</sup> /<sup>1118</sup> /<sup>1119</sup> /<sup>1120</sup> /<sup>1121</sup> /<sup>1122</sup> /<sup>1123</sup> /<sup>1124</sup> /<sup>1125</sup> /<sup>1126</sup> /<sup>1127</sup> /<sup>1128</sup> /<sup>1129</sup> /<sup>1130</sup> /<sup>1131</sup> /<sup>1132</sup> /<sup>1133</sup> /<sup>1134</sup> /<sup>1135</sup> /<sup>1136</sup> /<sup>1137</sup> /<sup>1138</sup> /<sup>1139</sup> /<sup>1140</sup> /<sup>1141</sup> /<sup>1142</sup> /<sup>1143</sup> /<sup>1144</sup> /<sup>1145</sup> /<sup>1146</sup> /<sup>1147</sup> /<sup>1148</sup> /<sup>1149</sup> /<sup>1150</sup> /<sup>1151</sup> /<sup>1152</sup> /<sup>1153</sup> /<sup>1154</sup> /<sup>1155</sup> /<sup>1156</sup> /<sup>1157</sup> /<sup>1158</sup> /<sup>1159</sup> /<sup>1160</sup> /<sup>1161</sup> /<sup>1162</sup> /<sup>1163</sup> /<sup>1164</sup> /<sup>1165</sup> /<sup>1166</sup> /<sup>1167</sup> /<sup>1168</sup> /<sup>1169</sup> /<sup>1170</sup> /<sup>1171</sup> /<sup>1172</sup> /<sup>1173</sup> /<sup>1174</sup> /<sup>1175</sup> /<sup>1176</sup> /<sup>1177</sup> /<sup>1178</sup> /<sup>1179</sup> /<sup>1180</sup> /<sup>1181</sup> /<sup>1182</sup> /<sup>1183</sup> /<sup>1184</sup> /<sup>1185</sup> /<sup>1186</sup> /<sup>1187</sup> /<sup>1188</sup> /<sup>1189</sup> /<sup>1190</sup> /<sup>1191</sup> /<sup>1192</sup> /<sup>1193</sup> /<sup>1194</sup> /<sup>1195</sup> /<sup>1196</sup> /<sup>1197</sup> /<sup>1198</sup> /<sup>1199</sup> /<sup>1200</sup> /<sup>1201</sup> /<sup>1202</sup> /<sup>1203</sup> /<sup>1204</sup> /<sup>1205</sup> /<sup>1206</sup> /<sup>1207</sup> /<sup>1208</sup> /<sup>1209</sup> /<sup>1210</sup> /<sup>1211</sup> /<sup>1212</sup> /<sup>1213</sup> /<sup>1214</sup> /<sup>1215</sup> /<sup>1216</sup> /<sup>1217</sup> /<sup>1218</sup> /<sup>1219</sup>



[illegible]

1) B. . 2) nach  steht in B. noch . 3) B. .

4 grammatisch genauer wäre **مكتوب** oder **كتب** zu schreiben. 5 B. **كتاب**. 6) B. **كتاب**. 7 B. **المسلم**. 8 B. **المسلم**. 9 B. **كتاب**, **كتاب**, **كتاب**, **كتاب**. 10 B. **كتاب**.



1) B. 2) Nach 3) Der Punkt bei 4) B. 5) Die Worte 6) l. 7) B. 8) B.

1) B. 2) Nach 3) Der Punkt bei 4) B. 5) Die Worte 6) l. 7) B. 8) B.

[illegible]

1)  $\frac{1}{2}$  und das erste  $L$  in  $\frac{1}{2}LL$  sind in  $A$  wieder abgerissen, ebenso

2) **معلم دارالهدى** und aus B. ergänzt. 3) **ب. جهنم**. 4) B.

5) B. لا. 6) B. مخم. 7) B. hat richtig: الحدي.

8) B. 200. 9) Von 260 ab ist der Text aus B. entnommen; denn

„the rest is wanting in Add. 14,587“, .bemerkt Hr. Prof. Wright.

[illegible]

### III.

### Uebersetzung.

**Brief, welchen Mar Jacob an die Himjariten sandte.**

Den auserwählten Kämpfern, die den wahren Sieg lieben, den bewunderungswürdigen und tapferen, den gläubigen, wahren Dienern Gottes, den christlichen Brüdern, den erprobten Confessoren in der Stadt der Himjariten Nagran, sendet Jakob der geringe aus der Gegend von Edessa, der gläubigen Stadt der Römer, in Jesu (Namen), dem Lichte der Völker und der Hoffnung der Welten, dem Richter der Todten und der Lebendigen, seinen Gruss. Treffliche Nachrichten eures wahren Glaubens, wie ausgezeichnete Düfte vorzüglicher Gewürze haben sich in unsrer Gegend von euch her, o ihr Vortrefflichen, ihr Gottliebenden, verbreitet; und gleich dem mächtigen Dufte des erquickenden Weihrauchs wehte euer angenehmer Duft in unser Einathmen. Ich habe mich über die Kunde eurer Erduldung gefreut; wenn gutes Salböl oder vortrefflicher Balsam oder

1) L böy.

vorzügliche Gewürze von eurer Gegend her zu uns gesendet werden, so ergötzen uns die mannigfachen lieblichen Düfte nicht so, wie die Nachrichten von euch, o ihr Vortrefflichen, Gottverwandten. Sie machen es angenehm, mit eurer Tapferkeit sich zu beschäftigen. — Wir haben nämlich von vielen, denen euer gewinnbringender Anblick gestattet war, erfahren, was für besondere Leiden nebst mannigfachen Bedrängnissen und beständigen Verfolgungen ihr täglich in eurem Orte erduldet um des theuren Namen des Messias willen, der durch seine Gnade euch berufen hat Theilhaber an den Geheimnissen seines Glaubens zu werden. Euretwegen und für euch und mit euch nun, meine Brüder, hat jeder Auserwählte (Vortreffliche) der Gläubigen wahre Freude; die Gemeinde aber betet beständig für euch, täglich möge der Messias durch euch siegen und den Anführer der Bosheit unter eure Füße treten, den übermüthigen Feind unsers Geschlechts, welcher der Satan ist. Dieser Feind nämlich, der wider euch Verfolgung angestiftet hat, weiss, dass er täglich zu Schanden wird; Sieg ist ihm stets unbekannt, so oft er kämpft, fällt er, und wo er auch immer streitet, wird er besiegt. Obwohl er aber bei allen Völkern unterliegt und das Kreuz durch die Gläubigen siegt, er hört doch nicht auf Kampf zu erregen, so grossen (so oft) er nur immer kann, wie er jetzt bei euch durch frevlerische Männer sich zur Verfolgung gerüstet hat. Merkt er nicht, dass es ihm schwer wird; gegen die Stacheln zu treten?<sup>1)</sup> Erkennt er nicht, dass, so oft er Verfolgung wider die Christen angestiftet hat, ihr Glaube durch Siege ausgezeichnet ward? Hat er nicht das Kreuz erprobt, welches, so oft es auch verfolgt ward, den Platz behauptete? Wann vermochte Schwert oder Feuer das Evangelium des Herrn aus der Welt zu vernichten? oder wo konnte Todesfurcht die Liebe zum Confessorthume austilgen? Der Weg aber des Kreuzes führt in Blut und von jeher hat er (der Weg) vor Leiden sich nicht gefürchtet und davor entfernt (entsetzt). Wie sehr auf ihm Blut sich mehrte, mehrten sich auch auf ihm die Wanderer; wie viel auf ihm Leichname hingeworfen lagen, wurden gedrängter an einander die Schaaren; denn das Kreuz versteht nicht ohne Leiden zu wandeln, und es will auch nur gehen zwischen Steinen des Anstosses und Stacheln. Seine Krone sind Bedrückungen, seine Pracht Schläge (Plagen) von Seiten der Feinde. Wie oft es verfolgt wurde, war es herrlich für dasselbe, wie oft es geschmäht wurde, machten es Treffliche glorreich. Wo es keine Bedrückung giebt, da ist auch nicht das Kreuz, und wo Leiden fehlen, zeigt sich auch nicht die Pracht des Confessorthums. Daher ziemt es euch, Bedrückungen zu lieben, dass der Messias in eurem Fleische verherrlicht werde und sich die Engel freuen über die Erprobung eures Bekenntnisses. —

In dieser Zeit ist, wie wir von vielen gehört haben, eurem Orte das Los zugefallen, dass an ihm das Evangelium seine Glorie kund mache, und durch eure mannigfachen Leiden das Kreuz sich

ausbreitete <sup>2)</sup> am Orte der Himjariten. Heil euch, dass die Gnade euch berufen hat, nicht Christen dem Namen nach zu werden, sondern auch als Gebundene (für) Jesu euch treu zu erweisen, dass ihr nicht nur seiner Anbetung gewürdigt werdet, sondern dass ihr auch Bedrückungen für ihn standhaft ertragt. Herrlich ist für euch die Verfolgung, weil in euch die Liebe zum Kreuze reich ist; erwünscht sind euch Bedrückungen, weil in euch das Feuer seiner Liebe (der Liebe zu Christo) brennt, der sein Feuer in die Welt (in der Welt) ausgeworfen hat. Bewundernswerth ist euer Kampf, weil böse eure Verfolger sind; staunenswerth euer Streit, weil grausam eure Feinde sind. Wenn ihr von Heiden verfolgt wurdet, so wurde euch doch eine Pause für eure Leiden und ein Aufathmen für eure Bedrückungen zu Theil; nun aber, da Juden, die Feinde des Kreuzes, sich wider euch geschaart haben, sind erhabener eure Leiden als Leiden, berühmter eure Krone als Kronen. Dieses mörderische Volk stiftet Streit wider euch an, dieses, das im Morden erfahren und im Blutvergiessen geübt ist. Reich ist in ihm der Neid und sein Herz erfüllt Betrug. Weise ist es zu verfolgen, es versteht ans Kreuz zu nageln, bereit ist es zu tödten, fertig zu steinigen. Nach stellt es Unbescholtenen und sein Schwert ist für den Hals Vortrefflicher geschärft. Uebermüthig ist sein Schwert vom Blute Schuldloser, gezückt sein Eisen gegen die Seite der Gläubigen; dieses, das sich hingegeben (gewidmet), gelernt, seine Aufmerksamkeit darauf gerichtet und sich fertig gemacht hat und in den Arten der Leiden geübt ist, und sehr wohl versteht das Kreuz aufzusetzen, die Lanze zu schärfen, Essig mit Wermuth zu mischen, die Dornenkrone <sup>3)</sup> zu flechten, zu lachen, wenn es tödtet, zu spotten, wenn es kreuzigt, sein Haupt zu bewegen (zu schütteln mit seinem Haupte), mit seinem Fusse zu treten, Schmähungen gleich Winden auszublasen, Verläumdungen gleich starken Windeswehen auszustossen, Lästerei gleich dem Meere auszuwerfen und Verspottung gleich dem mächtigen Strome ausströmen zu lassen. — Von dieser bösen und ehebrecherischen Nation, die in allem diesem geübt ist, ist Verfolgung wider euch, o ihr wahren Jünger des Kreuzes, angeregt worden. Bewunderungswerth ist nun euer Kampf; was für Feinde haben sich (auf der Seite) wider euch geschaart! Die Heiden hassen euch, euren Herrn aber kennen sie nicht; die Juden aber bereiten aus Hass wider euren Herrn gegen euch Bedrückungen; alte Feindschaft nämlich ist in ihnen rege, die Jünger des Kreuzes (Gekreuzigten) zu verfolgen; denn sie wollen zeigen, dass sie fähige (ächte) Erben Hanans und Kaiphas sind und einsichtsvolle Schüler des Verräthers Judas. Ich glaube, dass, wann sie euch verfolgen, sie missvergnügt sind (sich gedrückt fühlend), dass sie euch (nur) verfolgen, und nicht Jesus leibhaftig in den Händen haben, um (ihn) zu verspotten und wiederum zu kreuzigen. Sie werden von dem Verlangen beseelt, jener verderblichen Schaar der Kreuziger angehören zu können, deren Haupt Judas der Dämon <sup>4)</sup>

(Sohn der Linken) geworden war. Ein jeder einzelne von ihnen, diesen euren Feinden nämlich, als er gehört hatte, was seine Väter an dem Herrn, dem Messias, gethan hatten, kam sich gering vor, dass er euch (nur) verfolgen und nicht euren Herrn, wie seine Väter, tödten könne. Sie sind neidisch auf Judas und wollen seine Stelle einnehmen<sup>5)</sup>; sie sind begierig nach der That jenes, der Jesus auf die Wange schlug; denn, wenn sie (ihm) nahe wären, wie er, würden sie eben so unverschämt sich benehmen; den aber, der ihn mit der Lanze durchbohrte, preisen sie, und den, der Essig mit Wermuth ihm darreichte, halten sie für reich an Klugheit. So fühlen sie sich gedrückt, dass sie dieses nicht gethan haben, sondern dass es von andern angeführt worden ist. Desahalb fühlen sie sich gedrängt, eure Bedrückungen zu mehren, damit ihrer Gier die Beruhigung zu Theil werde, dass sie in euch den Messias (schmähen) misahandeln. Wie oft sie euch aber verfolgen, so streben sie und suchen durch euren Widerstand den Beweis eures bösen Willens zu liefern, damit sie nicht in der Bosheit der Kreuziger, ihrer Väter, in etwas nachstehn. Durch dieses alles nun überrascht der Grad eures Confessorthums den (anderer) Confessoren, um wie viel schlimmer eure Verfolger sind als (andere) Verfolger; denn ihre Bosheit mehrt eure Leiden; wie sich aber eure Leiden mehren, so mehren sich auch eure Kronen, und je heftiger die Verfolgung ist, desto glänzender ist auch der Sieg. Wir Römer aber, die wir ruhig unter christlichen Königen wohnen, preisen euer geängstetes, bedrängtes, geplagtes<sup>6)</sup>, und den Kreuzesleiden verwobenes Leben, und sehen so unsre Ruhe wie ein müßiges (aufhörendes) Leben an und uns gilt eure Verfolgung wie wahres Leben, das in Gott Realität gewinnt. Und obwohl ihr Gläubigen alle zu dem einen Dienste des einen himmlischen Königs durch die Wiedergeburt (vgl. Joh. 3, 3) berufen seid, sind doch eure Herrlichkeiten von einander verschieden nach den Ordnungen eurer verschiedenen Leiden; diejenigen Herrlichkeiten aber sind zahlreich, dessen Leiden zahlreich waren, und um so herrlicher ist die Krone, je härter die Bedrückung war. Jener Geist, der Paraklet, der euch weise machte, weiss durch euch zu sprechen und zu sagen: „Nicht sind werth die Leiden dieser Zeit der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird.“ (Röm. 8, 18.) Die Drangsal aber der kurzen Zeit verschafft euch, dass ihr erlangt ein unendliches herrliches Leben (vgl. 2. Cor. 4, 17).<sup>7)</sup> Und wenn ihr durch den Tod von der Welt scheidet, werdet ihr offenbar (erscheint ihr) mit dem Messias im Leben. Wer ist aber, der nicht darnach verlangen sollte, von der Drangsal dieser kurzen Zeit ewiges Leben zu (pflücken) ernten. Die Welt wird zerstört und ihre Herrlichkeit vernichtet, ihr Reichthum wird zurückgelassen und ihre Herrschaft vergeht, ihre Pracht wird hässlich (hassenswerth), ihre Grade hören auf, ihre Ruhe verschwindet und ihre Gestalt verändert sich, sie fällt ab wie die Blüthe und vertrocknet (verwelkt) wie die Blume; sie flieht wie der Schatten der Sonnen-

neige (des Abends), sie dreht sich und läuft gleich einem Rade, das vorüber fährt und mit sich vorüberführt alle Dinge, die in ihm sich bewegen, sei es Ruhe, sei es Angst, sei es Ehre, sei es Schande, all das ihre hört mit ihr und gleich ihr auf; weder sind ihre Drangsale dauernd, noch ihre Ruhe beständig. Wer vertraut auf sie, ausser der ihr nachirrt, und wer liebt dieses kurze und beengte Leben, ausser der, welcher jenes wahre und unvergängliche Leben nicht kennt. Ihr aber, meine Brüder, habt sowohl die Welt, wie sie ist, gesehen, als auch Gott, wie er ist, kennen gelernt, und dass die Gestalt der Welt vergeht, erfahren und seid darüber, dass die Herrlichkeit Gottes dagegen unveränderlich ist, klar geworden. Deshalb verachtet ihr den Tod und schreckt vor der zeitlichen Drangsal nicht zurück. Wenn (so oft) aber euer Geistesange die Leiden des Gekreuzigten klar betrachtet, so könnt ihr eure Leiden nicht für Leiden rechnen; denn ihr müsst sagen: Wenn er, der Unsterbliche, um unsers Lebens willen durch seinen (Gottes oder Christus') Willen dem Tode übergeben worden ist, wie viel mehr geziemt es uns, die wir durch Gerichtsbeschluss für die Gesetzesübertretung dem Tode verfallen sind, uns dem Tode für seine Wahrheit zu überliefern, dass wir durch unsern Tod seinen Tod für uns (erlitten) ehren. Wenn dem Herrn der Herrlichkeit das Kreuz der Schande (zu Theil wurde), welche Schmach gebührt uns, den Geringen und Niedrigen? Dem eingebornen Sohn Gottes (ward zu Theil): Anspeien, Schlagen mit Fäusten, Geisselungen, Peitschungen, Spottkleider, Dornenkrone, (Trank von) Essig mit Wermuth, Fesselung an das Kreuz, Durchbohrung der Hände und Füße, Zerreißen der Seite, Theilung der Kleider und alle Leiden mit allen Verspottungen und alle Schmerzen mit allen Verhöhnungen. Wenn er nun unsertwegen dieses alles ertrug, sollten wir da nicht für uns geringe Drangsale ertragen, damit wir durch den Tod wahres Leben erlangen? Hierzu kommt ferner die grosse Furcht vor dem künftigen Feuer, das den Ungläubigen bereitet ist, die ohne Erbarmen in ihm werden gemartert werden. Wer sollte sich nicht fürchten vor dem Feuermeer, vor dem grossen Flammenstrom, vor der furchtbaren Flammentiefe, vor der äussersten Finsterniss, vor dem Weinen und Zähneklappern, vor jener Marter<sup>8)</sup>, die in der Gehenna (den trifft), der seine (Christi) Wahrheit verlässt und das Leben seines Lebens verleugnet, welches der Messias ist, die Hoffnung des Confessorthums? oder wer sollte nicht verlangen nach der Herrlichkeit der Kinder des Lichts, nach dem schönen Pallium des Reiches (Himmelreiches), nach den Kronen der Glorie, die den Siegern (Reinen) zu Theil werden, nach dem Gnadentische, der den Heiligen angerichtet ist, nach dem Lichtgemache, das für die Gläubigen bereitet ist? Durch das Verlangen nach allen diesen bleibt die Seele in ihrer Wahrheit, sie wird gefesselt in den Verheissungen ihres Bundes, sie verachtet die Leiden, wenn sie ihr begegnen, erträgt freudig die Drangsale, wenn sie über sie kommen,

sie verirrt sich nicht zur Verlängnung und fällt von Gott nicht ab, der mit allen Heilsgütern jeden erfüllt, der in seiner Wahrheit verharret. Siehe das ersehnte Reich (Himmelreich) und die gefürchtete Gehenna, das geliebte und theure Kreuz, die verhasste und verworfene Verleugnung, das prächtige und vortreffliche Bekenntniss, sie alle gegenseitig unterstützen uns, dass wir durch sie alle bei Gott bleiben in der Wahrheit, die von der Hoffnung auf ihn nicht abirrt. Meine Brüder, hütet euch vor den Hunden, hütet euch vor den bösen Arbeitern (Phil. 3, 2), hütet euch vor den falschen Lehrern<sup>9)</sup>, die anstatt eines eingebornen Sohnes zwei verkündigen, einen vom Vater und den andern von der Jungfrau<sup>10)</sup>; denn rein ist eure Glaubensweise, richtig und vortrefflich die Wahrheit eures Bekenntnisses, durch die heilige Dreieinigkeit wird sie (die Wahrheit) bei euch besiegelt und das (unversehrte) unverfälschte Bekenntniss bleibt in euren Seelen. Vater, Sohn und heiliger Geist habt ihr gelernt, und nebst diesen drei Namen, die eins und als eins auch drei sind, nehmt ihr einen andern Namen und eine andere Zahl nicht an; denn die ganze apostolische Gemeinde hält diese Zahl selbst fest. Zu ihr nimmt sie ihre Zuflucht, (auf sie vertraut sie), auf sie schaut sie, in ihr lebt sie; jeden aber, der darauf sinnt, oder denkt, oder darnach strebt, etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen von diesem gebenedeiten Namen der heiligen Dreieinigkeit, den hasst sie, tadelt ihn, wirft ihn nieder, vernichtet ihn, tritt auf seinen stolzen Nacken, stösst ihn in die tiefe Grube (Verderben), legt auf ihn und auf seine ganze Lehre den Bann (anathematisirt ihn und seine ganze Lehre). Euch nun, o ihr wahren Gläubigen, ist die Art und Weise des Sohnes, wie er in der Welt erschienen ist, offenbar, und ihr habt nicht nöthig, von neuem die Kunde seiner Veranstaltung<sup>11)</sup> zu lernen. Einer ist der Sohn, der vom Vater vor aller Zeit erzeugt wurde; einer, der dem Vater in allem gleicht, einer, der eingeborne, der wie jener eine andere Ordnung und Zahl nicht annimmt; er selbst der Sohn und Herr und gleichen Wesens mit dem Vater, er, der vom Vater und mit dem Vater ist. Es wollte der Vater ihn in die Welt senden und er (der Sohn) stieg zugleich mit der Verkündigung des Gabriel (an die Maria) vom Himmel herab und kehrte ein in eine Jungfrau, die geweiht ward durch den heiligen Geist, dass sie seine Mutter durch Gnade werde, und er nahm von ihr einen seelischen<sup>12)</sup> Körper an ohne Vermehrung der Personen und ward dem Fleische nach geboren aus dem Samen des Hauses Davids ohne Ehe; er nahm auf sich eine zweite Geburt mit allen menschlichen Leiden und erschien in der Welt als Mensch und Gott, als Mensch den Leiden nach, als Gott den Kräften (Wunderkräften) nach. Er vollbrachte in seiner Person Geringes und Grosses, und alles ward ihm zu Theil, Hohes und Niederes: gesetzliche Beschneidung, natürliche Erziehung<sup>13)</sup>, Flucht nach Egypten, Verbergung in Nazareth<sup>14)</sup>, Wachsen der Natur (des Körpers), Vortübergehen der Masse (Grösserwerden des Körpers),



Taufe im Jordan und Hinausgehen in die Wüste, Fasten und Hungern, Versuchungen des Feindes (Satans). Dazu kommt: Kinder die hüpfen (Luc. 1, 41. 44), laufende Sterne (Matth. 2, 9), Hirten, welche die frohe Botschaft verkündigen (Luc. 2, 17), Engel, welche rufen (Luc. 2, 10), die Schaar der Oberen, welche lobsingt (Luc. 2, 13), der Osten, welcher Geschenke bringt, das Magierthum, das in Verehrung anbetet (Matth. 2, 11), der Vater, welcher ruft: Dieser ist mein Sohn (Matth. 3, 17), der Geist, welcher erscheint, dass er mit dem Vater für den Sohn zeuge (vgl. Matth. 3, 16), Engel, die dienen (Matth. 4, 11), Wasser, das in guten Wein sich verwandelt (Joh. 2, 1. ff.), Aussätzige, welche rein (Matth. 8, 3 u. a.), Blinde, die sehend (Matth. 9, 28 ff. u. a.), Taube, welche hörend (Matth. 9, 32), Kranke, welche gesund gemacht werden, das Brod, das wächst in der Wüste<sup>15)</sup>, Gichtbrüchige, die aufstehen (Matth. 9, 1 ff.), mit Gebrechen behaftete<sup>16)</sup>, die geheilt (Luc. 14, 21), Gekrümmte, die aufgerichtet (grade gerichtet) werden (Luc. 13, 11), Lahme, die springen (Luc. 7, 22), Stumme, die reden, die mit Plagen behafteten, welche erquickt werden (Matth. 4, 24), Todte, die aufstehn (Matth. 9, 24. Joh. 9), Arme, denen das Evangelium gepredigt wird (Luc. 7, 22). Das ist das Geringe; folgendes aber ist das Grosse: dass der Eine Hohe zur Niedrigkeit kam, um die Geringen zur Höhe seiner Hobeit hinaufzuführen und die alte Schuld zu bezahlen jenes Schuldbriefes, der durch Gerichtsbeschluss auf unser Geschlecht ausgestellt war. Er ward vorgeladen und kam vor das Gericht für den schuldigen Adam, er ward fortgeführt und ging in das Gefängniss, man geisselte ihn, und er erschien zur Untersuchung; er schwieg und nahm auf sich die Schuld. Er richtete sein Antlitz auf zum Anspeien, hielt seinen Rücken hin für die Geisselhiebe, gab seine Wangen dar den Faustschlägen, reichte seinen Körper hin zu Schlägen. Mit Spottkleidern ward er verhöhnt, mit dem Rohre auf das Haupt geschlagen. Er trug das Kreuz gleich einem Mörder, ward auf das Holz ausgespannt gleich einem Räuber, ward unter die Frevler gerechnet gleich einem Uebelthäter, ward an seinen Händen mit Nägeln durchbohrt und an seinen Füßen an das Kreuz gebunden<sup>17)</sup>; er ward entblösst und mit Dornen gekrönt, angeheftet und Leiden erdulnd, düstete er nach Wasser und es ward ihm Essig mit Wermuth dargereicht; er klagte vor Leiden und Klage-töne<sup>18)</sup> wurden vom Holze herab vernommen. Bei diesen Erniedrigungen ferner brachten Träume Offenbarungen von ihm (Matth. 27, 19), wurde das Haus des Pilatus Zeuge für seine Wahrheit, (Matth. 27, 19. 24). Verdollmetscht ward das Wort König in drei Sprachen. Die Natur verkündete, dass er der Herr der Geschöpfe sei: die bebende Erde, der wankende Erdkreis, die zerberstenden Felsen, die zerspringenden Steine, die sich öffnenden Gräber, die aufstehenden Todten, der sich umkehrende Scheol, die finster werdende Sonne, das verschwindende Licht, der aus Furcht fliehende Tag, der vom Erdbeben zerreissende Vorhang (Matth. 27, 51 ff. Luc.

23, 44.); die Elemente, welche mächtig kämpften, um sich von einander zu befreien, die grosse Stadt des Todes (Jerusalem), deren Fall das Erdbeben beschleunigte, die Mauern des Verderbens, welche erzitterten, der Lärm Lebendiger, der am Orte der Todten vernommen wurde, der Tod, der auf seiner Schwelle zertreten wurde von den Todten, die sich zum Ausgange drängten, die ganze Welt, welche vor Furcht zitterte, dass sie aufgelöst werde, weil sie ihren Herrn am Kreuze hängen sah, die grossen Bewegungen, die sich ereigneten, die Erstaunen erregenden Wunder, die geschahen: Erde und Himmel, die erschüttert werden, dass sie sich einen Zufluchtsort suchen. All' die Zeichen, die in der Schöpfung vorgingen, all' die Wunder, die in der Welt geschahen, damit erkannt werde, dass der Gekreuzigte der Schöpfer sei. Dieses Erhabene und dieses Niedrige<sup>19)</sup> gehört der einen Person des eingebornen Sohnes an, ihm waren Leiden und Wunder; denn so richtete er (Gott oder Christus) den Weg seines Erdenwandels ein<sup>20)</sup>, dass er (der Weg) in Erhabenheit und Niedrigkeit dahinging, und er bestimmte ihm (sich) Leiden, als er die Welt verliess, dass er in Erhabenheit und Niedrigkeit erschien, und an eben demselben Eingebornen der Tod des Herrn und der Tod des Knechtes sichtbar werde; denn in jedem ward er uns gleich ausser in der Sünde (vgl. Hebr. 4, 15)<sup>21)</sup> und in allem gleicht er seinem Vater ausser in Leiden und Tod. Wer auf das Thun seines (Christi) Wandels sieht, wird seinen Leiden Kraft zuschreiben<sup>22)</sup>, weil die Schwachheit Gottes stärker ist als die Menschen (1. Cor. 1, 25)<sup>23)</sup>. Durch das, wodurch anderen Schmach angethan wird, entriss er die Ehre den Dämonen, den Feinden, durch den Tod gab er Leben der Welt, und durch das Kreuz der Schande Erlösung den Gefangenen. Er fiel wie ein Held im Tode, und ging (er zog sich) mit Kraft aus der Auferstehung hervor und richtete mit sich auf das ganze Geschlecht der Verstossenen. Er ging in den Tod, zertrat den Tod durch seinen Tod, und ging hervor, erfreute die Welt durch seine Auferstehung, verlieh seinen auserwählten Aposteln seine Wahrheit, dass sie sein Evangelium unter den Völkern verkündeten. Der Eingeborne stieg in Herrlichkeit an den Ort, an welchem er vordem war; er hatte den Weg seines menschlichen Wandels<sup>24)</sup> vollendet (erfüllt), und die Welt zur Anbetung seines Erzeugers versammelt. Sie aber (die Apostel) trugen sein Evangelium in alle Enden und ausgesät ward seine Lehre unter alle Völker, und zusammengedrängt in sein Netz alle Geschlechter. Zu seinem Thore strömen alle Heere, seine Schwelle küssen alle Schaaren, vor seinem Kreuze beugen sich alle Kronen, von seinem Körper erhalten sich alle Munde, von seinem Blute laben sich alle Zungen, sein Lob preisen alle Stimmen, zu seiner Anbetung sind bereit alle Welten, und jeder Mund bekennt, dass der Herr ist Jesus zur Ehre Gottes des Vaters (Phil. 2, 11)<sup>25)</sup>. Dieses die Welt umfassende Bekenntniss hat euch zur Taufe berufen und euch würdig gemacht zur geistigen Gebart; es hat euch

den Ort zur Rechten bereitet, wo der Messias thront in Herrlichkeit mit seinem Erzeuger.<sup>24)</sup> Deshalb, meine Brüder, beneiden euch die Dämonen, hassen euch die Teufel, und erhoben hat sich wider euch der Satan, der Feind, erregt ist wider euch die ganze Linke<sup>4)</sup>, die grosse Legion hetzt wider euch ihre Hunde, ruft wider euch auf die bösen Geister und sammelt die Wölfe, dass sie die christlichen Schafe zerfleischen. Wie er (der Satan) dem Herzen Juda's List einflösste, dass er den Erhabenen, Gebenedeiten überlieferte, so entzündet er im Herzen der Verfolger den Eifer, euch Streit (Schaden) zu bereiten. Ihr aber, muthige Genossen der Rechten<sup>24)</sup>, seid guten Muths und fürchtet euch nicht, stürzt in den Tod im Vertrauen auf das Kreuz (den Gekreuzigten), verachtet die Verfolger, die über den Körper nur Gewalt haben, die Seele aber nicht zu tödten vermögen (vgl. Matth. 10, 28). Nicht fürchtet euch und bebet vor den zeitlichen Richtern, vor denen, die heute sind und morgen vertrocknen und zu Grunde gehen gleich dem Grase, dass sein Ort nicht erkannt wird, die da hingehen, sein werden eine Speise für das Feuer in der grossen Flammentiefe. Gott ist mit euch, und wenn er will, so lässt er euch nicht verfolgt werden, aber weil er euch liebt, gestattet er es, dass eure Liebe erprobt und eure Wahrheit offenbar werde, dass euer Sieg aufleuchte und euer Glaube herrlich werde, dass ihr aus dem Kampfe die Siegeskrone empfanget, sich die Engel über die Trefflichkeit eures Confessorthums freuen, dass die Feinde durch eure Wahrheit, die nicht erschläft, verächtlich werden. Nicht macht euch der Anblick des Körpers Angst, der fortgeschleppt und zerrissen wird, der, auch wenn man ihn als werthvoll behandelt hat, zuletzt im Scheol zerstäubt<sup>25)</sup> und endlich dem Untergange anheimfällt, ihn zernagt die Motte, und seine Pracht frisst die Made, und der Wurm zerstört und zerstreut ihn. Das alles nun geschieht durch Gerichtsbeschluss, während die Seele, seine Genossin, davon fern (unberührt) bleibt, und er ohne sie ohne Vergeltung zerrissen wird. Wann aber die Seele, seine Freundin, in ihm erleuchtet und fest ist und sie ihn ihrem Willen übergeben hat (er mit ihrem Willen übereinstimmt), dass er im (wegen) Confessorthume von den Verfolgern zerrissen werde, so kämpft sie mit den Dämonen wegen des wahren Bekenntnisses, diese aber, die Dämonen, erwecken Verfolger, und die Verfolger zerfleischen den Körper, weil man der Seele nicht habhaft werden kann. Das aber ist der Sieg der Seele, dass sie sich vor dem Leiden des Körpers und seinen Schlägen (Qualen) nicht fürchtet und bebt und verleugnet gleich einem Mädchen, und Verderben und doppelten Tod herbeiführt für sie und für ihren Genossen und beide in die Gehenna fallen. Die heldenmuthige und siegliebende Seele aber singt, wenn der Körper, ihr Genosse, leidet, in ihm Dank und preist in ihm den (Gott), der ihn (sie) gewürdigt hat Theilhaber an den Leiden des Messias zu werden; denn der wahre und gläubige Christ hält, auch wann er verfolgt wird, seinen Glauben

fest in seiner Seele und überliefert seinen Körper den Schlägen der Feinde und sagt so zu seinen Verfolgern: Ich bewahre meinen Glauben, dass er keinen Schaden erleidet, den Körper aber überliefere ich euren Händen, wie sehr ihr auch den Körper zerreisst, ich zerreiße meinen Glauben nicht, wie sehr ihr auch den Körper zertheilt, ich mache keine Theilung (Schisma) im Bekenntniß meiner Wahrheit. Wann der Körper zu Grunde gerichtet ist, kann er wieder hergestellt werden, wann aber der Glaube verderbt worden ist durch Verleugnung, kann nichts ihn wieder herrlich machen; sobald aber die Seele davon entflammt ist, dass sie vor Leiden sich nicht fürchtet und vor Geisselungen nicht bebt, weicht und flieht das Leiden von ihr, und sie wird als nichtleidend erfunden in ihrer Hoffnung. Wann sie aber durch die Macht der Qualen dahin gebracht wird, aus dem Körper zu scheiden, so kommen ihr die Siegeskronen von denen entgegen, die den Kampf gesehen, die erstaunten über den grossen Kampf ihrer Duldung. So ist sie bei dem Herrn in Herrlichkeit, wie es heisst, wann wir aus dem Körper scheiden, werden wir beim Messias sein (2. Cor. 5, 8)<sup>26</sup>), denn eine kurze und sehr geringe Zeit wird es dauern, dass der kommen wird, der kommt (Christus) und nicht wird er zögern; er wird die Seelen mit ihren Körpern bekleiden und den Körper mit Herrlichkeit und Unvergänglichkeit (vgl. 1. Cor. 15, 50, 1. Thess. 4, 15 ff.). Heil euch, ihr Gläubigen und Verfolgten, in jener Zeit, wann ihr ihn merken (sehen) werdet auf den Wolken des Himmels (Matth. 24, 30), und vor ihm wandeln Schaaren von Engeln, Söhne des Lichtes, und die Legionen des Feuers und des Windes verherrlichen seine Ankunft, und auf der Luft sind Flammenreihen ausgebreitet, die zu seiner Ehre einherfahren, und Flammenschaaren drängen einander, um seine Siegeszeichen (Kreuz) zu loben; vor ihm aber ertönt die letzte Posaune des Erzengels (vgl. 1. Cor. 15, 52, 1. Thess. 4, 13 ff.), dass durch den Ton ihres Schalls die Geschöpfe gelöst, die Todten auferweckt werden, die Lebenden verwandelt werden (vgl. 1. Cor. 15, 51 ff.), die dahin Geschiedenen sich erheben und hervorkommen<sup>27</sup>), wie aus dem Schlafe die Schlafenliegenden; beschämt werden Verfolger und verherrlicht die Verfolgten. Dasselbst findet die Rache statt. Eifer, brennendes Feuer verzehrt die Feinde, daselbst wird offenbar die Pracht des Confessorthums und die Belohnung des wahren Glaubens, an jenem Tage werden eure Häupter in Herrlichkeit erhöht und eure Kronen verherrlicht durch Sieg, und ihr freut euch mit dem Messias im Lichte und erhaltet den Platz zu seiner Rechten, eure Leiden werden verschlungen durch die Herrlichkeit, eure Schmach in Ehre verwandelt; in die Feuer-tiefe aber fallen eure Verfolger, in die äusserste Finsterniss werden eure Feinde geworfen. Meine geliebten Brüder und meine Freunde, ermuthigt einander und tröstet einander, richtet das Herz einander auf durch das Wort des Trostes, habet Eintracht mit einander als gesunde Glieder, deren Haupt der Messias ist. Gedenket meiner

Geringheit im Gebet euer geistigen Liebe, dass ich in Barmherzigkeit der Hoffnung eures Glaubens gewürdigt (theilhaftig) werde. Der Friede des Herrn Jesu Christi sei mit euch allen. Amen! Ich habe es vollendet.

#### IV.

##### Anmerkungen.

1) Die Worte sind entlehnt aus Act. 9, 5, vgl. 26, 14, und lauten in der Peschito: **ܡܥܪܐ ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ ܕܡܪܝܡܐ**.

2) **ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ**, gewöhnlicher wird das letztere, welches das griech. *νομή* ist, **ܕܝܫܘܥ** geschrieben, entspricht ganz dem *ἐχεν νομήν* 2 Timoth. 2, 17, das in der Peschito, wie Philoxenian. Uebersetzung auch durch **ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ** wiedergegeben wird; vgl. Payne-Smith: Thesaurus s. v. **ܕܝܫܘܥ**.

3) Diese Uebersetzung von Dornenkrone kommt nur noch Matth. 27, 29 vor; sonst steht dafür **ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ**, was sich hier weiter unten und in der Philox. Uebersetzung auch Matth.-27, 29 findet.

4) In der Lobrede auf Symeon den Styliten (vgl. diese Zeitschrift XIV S. 683 Z. 7) braucht Jakob von Sarug **ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ** im Sinne von Dämonen. In diesem Briefe ist **ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ** oft Bezeichnung des Antichristlichen, Dämonischen. Diese Bezeichnung ist meiner Ansicht nach griechischer Anschauungsweise entsprossen. Das Linke — die linke Hand, die linke Seite nehmen ja schon naturgemäss eine untergeordnete Stellung zur rechten ein, vgl. Gen. 48, 13. 14. Aristoteles *προβλημάτων* sect. 5. 31 — hatte bei den Griechen den Sinn übler, schlimmer Vorbedeutung, weshalb man den euphemistischen Ausdruck *εὐώνυμος* dafür gebrauchte. Schon die Pythagoräer haben in der Aufstellung der Principien das Rechte auf Seite des Lichtes und des Guten, das Linke auf Seiten der Finsterniss und des Bösen gestellt, vgl. Aristoteles: *Metaphysik* A. 5. S. 986 a. Von diesen kam die Anschauung zu den Neuplatonikern, von wo sie dann weitere Verbreitung fand und besonders von der jüdischen Geheimlehre (Kabbala) aufgenommen wurde — der Zusammenhang zwischen Kabbala und Neuplatonismus manifestirt sich ja auch in Bezug auf andere Ansichten — in der **ܕܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ** das böse Prinzip bezeichnet, vgl. Sohar an unzähligen Stellen. Aber auch im N. T., wie in den Midraschim und andern spätern hebr. Schriften

tritt der Zusammenhang zwischen Linkem und Bösem hervor, vgl. Matth. 25, 33. Bemidbar Rabba Par. XXII. Schir Rabba zu c. 1, 6. Koheleth R. c. 10, 2, vgl. Wetzstein: novum testamentum zu Matth. 25, 33, der mehrere Citate aus hebr., wie griech. und lat. Schriftstellern beigebracht hat; ebenso im Arabischen, wo شام sinister fuit und infaustus fuit bedeutet. Dieser Anschauung gehört nach meiner Meinung die in den Targumen und spätern hebräischen Schriften sehr oft vorkommende Benennung des Teufels mit סמאל an. Man hält zwar סמאל für zusammengesetzt aus סמא „verblenden“ und אל und meint, er werde so genannt, weil er die Menschen verblendet und vom rechten Wege ableitet, vgl. den Commentar zu פס חב מורה נבוכים (קרא סמאל שמוסא האדם ומעוררו מהדרך) מורה נבוכים (הנכונה) — oder aus סמא „blind“ und אל und glaubt, er heiße so, weil er Geschenke annehme, die nach Ex. 23, 8; Deut. 16, 19 blind machen, vgl. Eisenmenger: Entdecktes Judenthum I S. 820 ff., oder man nimmt an, und das ist die gewöhnliche Erklärung, dass סמאל zusammengesetzt sei aus אל und סם, φάμακον, das hier im Sinne von פס המיתה „todtbringendes Kraut“ gebraucht sei, und dass er davon den Namen habe, weil er als Todesengel, der er auch war, sich, wenn Jemand sterben solle, zu Häupten desselben mit einem gezückten Schwerte in der Hand, an dessen Spitze ein Tropfen von dem Gifte (סם) hängt, stelle, und, sobald nun der Sterbende vor seinem Anblicke erschrickt, an den Gliedern zittert und seinen Mund öffnet, ihm den Gifttropfen einträufelt, wovon dieser stirbt. S. Talm. Aboda Sarah 12 b. Kohut: Jüdische Angelologie S. 69. Bei diesen Erklärungen ist mir bedenklich, dass der Name des κατ' ἐξοχὴν bösen Engels mit אל zusammengesetzt sein sollte. Gegen die letztere aber ist noch einzuwenden, dass sie nur auf Sammael als Todesengel passe, aber nicht auf ihn als Verführer (weshalb er יצר הרע heisst) und Ankläger, welche Functionen ihm auch beigelegt wurden, vgl. Kohut S. 66. Dann aber ist es unwahrscheinlich, dass man סם, welches eine vox media ist und an sich nur die Bedeutung φάμακον hat, obwohl es, wo es der Zusammenhang ersichtlich macht, auch ohne den Zusatz המיתה in bösen Sinne gebraucht wird, hier, wo dies nicht der Fall ist, zur Bezeichnung des bösen Engels angewendet haben sollte. Mir erscheint es daher glaublicher, dass סמאל ursprünglich סמאל lautete, welche Schreibung neben סמאל vorkommt, vgl. Buxtorf: lexicon chald. und Levy: chald. Wörterbuch s. v. סמל. Der Umstand aber, dass man vergass, dass mit dem Begriffe des Linken alles Unheilvolle, Böse, Finstere verbunden wurde, und dass es nahe lag, in סמאל die 2 letzten Consonanten אל zu lesen, weil viele hebräische und besonders Engelnamen mit diesem Worte zusammengesetzt sind, veranlasste die falsche Aussprache und dann die unnatürlichen, gezwungenen Deutungen. Jakob von Sarug bietet noch die richtige Lesart des Wortes und auch Isaak Karo in seinem Commentar zum

**Pentateuch Toledoth Jizchak, citirt von Eisenmenger: Entdecktes Judenth. I S. 280, hat diese Erklärung vorgeschwebt, nur hat er sie ungehöriger Weise mit andern vermengt. Er sagt: ידע שממאל יורה שמו על עניינו שהוא סם המות ועוד שצומד לשמאלו של אדם יעור נגזר מלשון סומא לפי שמקבל שוחד וכתוב השוחד יעור, dass der Name Sammael auf sein Wesen hindeutet, welches ist Todeskraut, ferner dass er steht zur Linken des Menschen und endlich wird es abgeleitet von סמא, „blind“, weil er Bestechung nimmt und es in der Schrift heisst: Bestechung macht blind“ Ex. 23, 8.**

5) Ueber **عَدَّ** vgl. diese Zeitschrift XXIV S. 560  
**Anm.** 9, wo auch **عَدَّ** statt **عَدَّ** zu lesen ist.

6) Wie im Hebräischen דָּחַ und דָּחָה bedeutet **دَحَى** (arab. **دَحَى**) und **דָּחַ** trusit. Diese Bedeutung für **דָּחַ** wird erwiesen aus dem öfters vorkommenden **דָּחַ**, bei Novaria: thesaurus S. 260 **דָּחַ** geschrieben, mit dem Jes. 16, 4 **דָּחַ** „der Vertreiber“; Jes. 21, 13, Ps. 85, 5 **דָּחַ** „Spreu“, Jes. 40, 15 **דָּחַ** „Staub“ wiedergegeben ist. In der Bedeutung Asche, Staub, kommt es auch Jud. 7 in der Philoxenian. Uebersetzung, Assemani B. O. I S. 114 u. a. vor. Davon ist ein Denominativ **דָּחַ** gebildet „in Asche verwandeln“ 2 Petr. 2, 6 der Philox. Uebersetzung. Das Afel an unsrer Stelle hat die übertragene Bedeutung „bedrängen, plagen“.

7) Die Stelle Röm. 8, 18 lautet ebenso in der Peschito:

8) Vgl. zur Schilderung der Hölle jene in dem Gedichte Jakob's von Sarug auf den Palast, den der Apostel Thomas in Indien baute, in dieser Zeitschrift XXV S. 342 Vers 470 ff.

9) Wörtliches Citat aus der Peschito, in der es lautet:  $\text{ܐܝܢܐ} \text{ܕܥܡܪܐ}$   
 $\text{ܐܝܢܐ} \text{ܕܥܡܪܐ} \text{ܕܥܡܪܐ}$ . — Die Worte  $\text{ܐܝܢܐ} \text{ܕܥܡܪܐ}$   
 $\text{ܐܝܢܐ} \text{ܕܥܡܪܐ}$  sind Erklärung des vorhergehenden Citats.

10) Diese Worte sind, wie sich aus den Briefen Jakob's v. Sarug an die Mönche des Bassusklosters ergibt, vgl. diese Zeitschr. XXX, S. 222, ein Ausfall gegen Diodorus von Tarsus, Theodor von Mopsveste und Theodoret. Im weiteren Sinne ist er aber auch gegen die Nestorianer und Diophysiten gerichtet, denen in gleicher Weise von den Monophysiten vorgeworfen wurde, dass sie durch ihre Lehre von der Zweiheit der Naturen in Christus eine Zweiheit der Personen aufgestellt und Christus in einen göttlichen Logos und in den Menschen Jesus, die von einander verschieden seien, getheilt

hätten, vgl. a. a. O. S. 230. S. 266. 272 und meine Bemerkung in der Einleitung oben S. 365.

11) *ܡܕܢܝܐ*, vgl. Anm. 20, entspricht dem von Kirchenschriftstellern gebrauchten *oikonomia* und bezeichnet die ganze Wirksamkeit Christi auf Erden zum Heile der Menschheit. Einen ähnlichen Sinn hat das vorangegangene *ܡܕܢܝܐ*, vgl. Assemani B. O. I, S. 310. 320; hier aber scheint es mehr die Geburt, die Menschwerdung des Messias zu bezeichnen.

12) *ܡܕܢܝܐ ܡܕܢܝܐ* = *σῶμα ψυχικόν*, vgl. 1 Cor. 15, 44. 46, ist hier ein Körper mit einer Seele versehen. Im zweiten Briefe an die Mönche des Bassusklosters, diese Zeitschrift XXX, S. 248, sagt er ähnlich: *ܡܕܢܝܐ ܡܕܢܝܐ ܡܕܢܝܐ* „er (Christus) ward als ein Wesen mit Seele und Einsicht (vernünftiger Seele) gebildet (oder er bildete sich selbst den Körper, was man ja annahm) im Schoosse einer nicht Verheiratheten“. Die Monophysiten betonten nämlich, dass sie trotz der Annahme Einer Natur in Christo die Seele und den Geist, welche zur menschlichen Natur nothwendig gehören, auch von Christo nicht ausschliessen.

13) Unter *ܡܕܢܝܐ* ist die Erziehung, die Wartung und Pflege, die dem Jesuskinde als Menschen von den Eltern zu Theil werden musste, zu verstehen.

14) *ܡܕܢܝܐ ܡܕܢܝܐ* bezieht sich darauf, dass Joseph nach der Rückkehr aus Egypten, um das Jesuskind vor Archelaus, der über Juda herrschte, sicher zu stellen, die Weisung erhielt, nach Galiläa zu ziehen.

15) Mit diesen Worten ist die Speisung der 5000 oder 4000 Mann gemeint, vgl. Matth. 14, 15 ff. 15, 32 ff. Marc. 8, 1 ff. Luc. 8, 12 ff. Joh. 6, 1 ff.

16) *ܡܕܢܝܐ* „dolens“ findet sich auch in Greg. Bar-Hebraei carmina Syr. ed. C. a Lengerke IV. S. 10 Z. 12.

17) Oben S. 389 Z. 24 sagt der Verfasser, dass Hände und Füße mit Nägeln durchbohrt, hier aber, dass die Füße an das Kreuz angebunden worden seien. Er scheint also in dieser Beziehung auch keine sichere Ansicht gehabt zu haben, wie man sie heut noch nicht hat, da das N. T. keinen sichern Anhalt bietet. Dennoch scheint die Ansicht, dass die Füße nur angebunden wurden, und dass die Annahme einer Durchbohrung derselben erst aus der Deutung von *ܡܕܢܝܐ*, Ps. 22, 17 das man *ܡܕܢܝܐ* oder *ܡܕܢܝܐ* las, geflossen ist, am meisten für sich zu haben; vgl. Winer Bibl. Realwörterbuch s. v. Kreuzigung.



18) Das subst. ܕܢܬܐ pl. ܕܢܬܐ, von ܢܬ „questus est“ gebildet, vgl. zur Form ܕܢܬܐ, ܕܢܬܐ u. a., bedeutet Klage, Klageruf. In den Lexicc., selbst bei Payne-Smith, fehlt das Wort.

19) Zu ܕܢܬܐ vgl. diese Zeitschrift XXV, S. 372 Apm. 32.

20) Vgl. Anm. 11.

21) Die Stelle ist nicht wörtlich citirt; in der Peschito lautet sie:

ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ.

22) Die Worte sind wörtliches Citat aus der Peschito, wo es heisst: ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ. Der Sinn ist:

Nur oberflächliche Betrachtung kann finden, dass Christus in seinen Leiden sich schwach erwiesen habe; genauere dagegen wird seine Kraft erkennen, die ja besonders in den Wirkungen und Erfolgen, welche die Leiden Christi für die sündige Menschheit hatten, hervortrat. So überragt alles, was von Gott kommt, wenn es auch den Schein der Schwachheit hat, doch weit die Kraft der Menschen.

23) Die Stelle ist nicht wörtliches Citat, sie lautet in der Peschito:

ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ.

24) Vgl. hierzu Matth. 25, 31 ff. Hebr. 8, 1; 12. 2 u. a.

25) ܕܢܬܐ ist in der Bedeutung gleich ܕܢܬܐ „percussit“ und verwandt ܕܢܬܐ; denn die von Castellus angeführten Bedeutungen vom Ethpeal „fermentatus“ und Ethpalpal „volutatus est“ weisen auf ein Zerstreuen hin, das mit schlagen, zerschlagen zusammenhängt. An unsrer Stelle fordert der Zusammenhang für ܕܢܬܐ die specielle Bedeutung „zerstäuben“, die in den Lexicc. für das Ethpeal nicht angegeben ist; aber eine ähnliche findet sich für das Ethpalpal „excitatus est pulvis“ bei Castellus und „exercet quis in pulvere“ bei Bar Bahlul.

26) In der Peschito lautet das Citat: ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ ܕܢܬܐ.

27) ܕܢܬܐ findet sich als Uebersetzung von *ἐξέχυσθαι* nach Masius' peculium s. v. in der syr. hexapl. Uebersetzung 1 reg. 7, 27. Mit ܕܢܬܐ ist in der syr. Hexapla das in der Uebersetzung Theodotions Hiob 39, 28, in der des Symmachus Cant. 2, 14 vorkommende *ἐξοχή* wiedergegeben; vgl. zu ܕܢܬܐ auch Gesen. thesaurus s. v. ܕܢܬܐ.

## V.

## Anhang.

## Hymne des Johannes Psaltes auf die himjaritischen Märtyrer.

Diese Hymne, welche ich ebenfalls der Güte des Herrn Professor Wright verdanke, steht in dem Manuscript des Britischen Museums Add. 17,134 fol. 43 a. Das Pergament von jenem ist schlecht präparirt, die Handschrift aber gut, wenn auch nicht elegant. Der Codex enthält nur syrische Uebersetzungen griechischer Hymnen, die von Severus, dem Patriarchen von Antiochien († 588, vgl. Assemani B. O. II S. 54), Johannes Bar Aphthonius, Abt von Kennesrin, oder Abt des Klosters Seleucia S. Thomas bei Kennesrin († 588), Johannes Psaltes und andern, deren Name nicht angegeben ist, verfasst sind; vgl. W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscr. in the British Museum I S. 830. 836. Unsere Hymne ist nach der Ueberschrift von Johannes Psaltes, auch Calligraphus genannt, in griechischer Sprache gedichtet worden. Dieser war Abt des Klosters des Johannes Bar Aphthonius bei Kennesrin (ܝܫܝܥ ܕܟܢܥܝܪܐ, oder ܝܫܝܥ ܕܟܢܥܝܪܐ, قنسرین).

Er blühte in den ersten Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts und gehörte der monophysitischen Secte an; vgl. Assem. B. O. II S. 54. c. VI. II. Wie alle Hymnen, die Add. 17,134 enthält, ist auch unsere aus dem Griechischen durch Paul, Bischof von Edessa, während seines Aufenthaltes auf Cypren, wohin er vor den Persern geflohen war <sup>1)</sup>, ins Syrische übersetzt worden. Dies geht aus einer

1) Wann, ja ob dieses geschehen, lässt sich daraus, wie diese Nachricht a. a. O. gegeben wird, zumal anderweitig sich nichts davon auch nur angedeutet findet, nicht sicher feststellen. Zwar wird in der Chronik von Edessa, Assemani B. O. I S. 407. 411. 418 erwähnt, dass Paulus als Bischof von Edessa 510 ordinirt, 522 nach Euchaita, wahrscheinlich in Pontus, verbannt, 526 wieder in sein Amt eingesetzt wurde und 527 starb, aber für jene Nachricht findet sich kein Anhalt. Ebenso wissen wir nur, dass die Perser unter Covades bis 503 und um 527 Einfälle in das oströmische Reich gemacht haben (vgl. Assemani B. O. III p. II S. LXXXVIII ff.), Zeitpunkte, die mir zu früh oder zu spät erscheinen. Man müsste demnach annehmen, dass hier eine spätere Beunruhigung des oströmischen Reiches von Seiten der Perser, — kleinere Streifzüge derselben kamen gewiss öfters vor — von der uns nichts überliefert worden, jene Flucht des Bischofs Paulus veranlasste, oder dass der Bericht auf die Uebersetzung einiger Hymnen einzuschränken ist. Am wahrscheinlichsten würde mir für Paulus' Uebersetzung der Hymnen die Zeit seiner Verbannung in Euchaita 522—526 — wenigstens stammt unsere Hymne aus dieser Zeit — erscheinen, und vielleicht steht jene Verbannung mit seiner Flucht nach Cypren in irgend einem Zusammenhange, sei es auch nur in dem einer Verwechselung.


Assemani, welcher B. O. I S. 409 Paulus, Bischof von Edessa für den Uebersetzer griechischer Schriften ins Syrische hält und ihm daher den Beinamen

Note der Handschrift fol. 75 hervor, die Wright im Catalog S. 336 col. b hat abdrucken lassen.

Unsere Hymne enthält in der Handschrift, wie alle Schriftstücke derselben, innerhalb der mit schwarzer Tinte geschriebenen Worte auch solche mit rother Farbe; über den Worten stehen zwischen den Zeilen Worte mit kleinen Buchstaben. Dies hängt, wie aus der schon erwähnten Note des Manuscripts erhellt (vgl. Wright, Catalogue I S. 336 col. b) so zusammen: Die Uebersetzung des Paulus von Edessa hat Jacob von Edessa mit grosser Sorgfalt und möglichster Genauigkeit nach griechischen Codices im J. 986 der seleucidischen Aera (675 n. Chr.) revidirt. Die syrischen Worte nun der Uebersetzung, die genau den griechischen des Autors entsprachen, hat Jacob mit schwarzer Tinte geschrieben, die aber, welche vom Uebersetzer hinzugefügt wurden, damit der Rhythmus der syrischen Uebersetzung dem des griechischen Originals entspräche — die syrische Sprache gebraucht nämlich kleinere und kürzere Worte als die griechische, um dasselbe auszudrücken — hat er mit rother Farbe geschrieben; die Worte endlich, die der Uebersetzer zur Herstellung des gleichen Metrums zwischen syrischer Uebersetzung und griechischem Original hinzugefügt, und die gänzlich vom Original verschieden sind — ein solcher Grund lässt sich in unsrer Hymne nicht immer erkennen — hat er mit kleinen und zierlichen Buchstaben über die Worte zwischen die Zeilen geschrieben<sup>1)</sup>. Aus dieser Bemerkung kommt Wright zu der nicht unmöglichen Vermuthung, dass das Manuscript Add. 17,134 ein Autograph Jacob's von Edessa gewesen sei.

Zum Zweifel an der von Jacob von Edessa vorausgesetzten Echtheit unsrer Hymne, die für die Einnahme Négrân durch Dâ-Nowâs, wie für die Zeitbestimmung derselben ein wichtiger Beleg ist, liegt kein hinreichender Grund vor. Am Schlusse der Hymne bezeichnet der Verfasser die Vorfälle in Négrân als in seiner Zeit erfolgte, und der Uebersetzer fügt noch hinzu: „in der jüngst ver-

---

 gegeben sein lässt, will dies II S. 47 ff. nur auf Paulus, Bischof von Callinicus, einen Zeitgenossen von jenem, beziehen. Das ist jedoch nicht richtig; denn aus den Mittheilungen, die Wright aus syrischen Handschriften macht, geht hervor, dass Paulus von Edessa die Hymnen des Severus und anderer (vgl. Catalogue I, S. 336 S. 330 c. 2), Paulus von Callinicus dagegen die Homilien jenes, dessen Correspondenz mit Julian von Halicarnass und dessen Tractat gegen die Hinzufügungen dieses Julian übersetzte; vgl. Catalogue II S. 546 col. 2. 554 col. 1. 556 col. 1.

1) In einer Anmerkung Catalogue I. S. 336 col. b bemerkt Wright: Jacob hätte noch hinzufügen können, dass er die Stellen der heiligen Schrift, auf welche in der Hymne angespielt wird, am obern und untern Rande des Manuscripts vollständig übertragen verzeichnet, ebenso auch die griechische Form der vorkommenden Eigennamen beige- und den Titel aller Hymnen mit gelber Farbe geschrieben hat.

gungen Zeit“. Damit stimmt die ungeschminkte Einfachheit der Darstellung und das Fehlen jeder übertreibenden Verherrlichung der Thatsachen. Das Ereigniss, das der Dichter besingt, war in seinem frischen Eindrücke und in seiner Wirklichkeit für ihn gross und gewaltig genug, dass die treue Wiedergabe ihm genügte und er das Bedürfniss nach Ausschmückung nicht hatte. Dem entspricht auch die angegebene Zahl der Opfer, gegen deren Richtigkeit nicht das geringste Bedenken obwalten kann. Zwischen der Eroberung Négrans und der Abfassung und Uebersetzung unserer Hymne kann nur ein kurzer Zeitraum liegen, denn Négrân war in den Jahren 522—524 n. Chr. eingenommen (vgl. oben S. 367), Paulus von Edessa starb aber bereits 527. Für keine Zeit ist endlich die Bitte am Schlusse der Hymne um Aufhebung alles dessen, was Anstoss giebt, und um Vernichtung der Häresie passender, als für die hier angegebene. Nicht nur war das Christenthum in zwei Parteien, Diophysiten und Monophysiten, getheilt, die einander mit dem grössten Hasse verfolgten, sondern unter den Monophysiten selbst, die überdies seit Justins Regierungsantritt (518) besonders zu leiden hatten, waren Spaltungen ausgebrochen, also Grund genug für einen Monophysiten zu solcher Bitte.

[illegible]

منه بقلا لحيته (استلهم) <sup>٢</sup> وبه نفس الام. ١٥  
 ١٦ اه لاه [خبره] <sup>٣</sup> حنبنا وسعتنا ج لاه لا حبسنا

1) Die Worte **עַל־הַיָּם** bis **לְהַיָּם** sind mit gelber Dinte geschrieben.

2) Die in (•) gefassten Worte sind in der Hdschr. zwischen die Zeilen geschrieben. **استلام** steht über **الحج**. 3) Die in [ ] stehenden

**Worte sind in der Hdschr. mit rother Farbe geschrieben.**



Wer kann deine Grossthaten und deine Wunder, göttli-  
 Messias, erzählen! Siehe, auch die ausländische und fremde Geg-  
 der Himjariten, die in deiner Verehrung entflammt ist, hat auf  
 Glauben der Cappadocier geschaut und ihn nachgeahmt. Seb-  
 hat nur in einer Arena des Wasserteiches zur Zeit der Kälte  
 Märtyrerthume vierzig Märtyrer hervorgebracht<sup>1)</sup>, Negrân ha-  
 zwar auch darin nachgeahmt, aber fünfmal an Zahl übertro-  
 und mehr als zweihundert Kämpfer, die im Kampfe triumphirt,  
 gezeigt. Unter diesen war der erste Arethas, der Lehrer<sup>2)</sup>.

1) Der Verfasser nimmt hier Bezug auf jene 40 Kappadocier, die  
 Licinius in Sebaste (Σεβάστεια, bei Stephanus Byzant. Σεβαστία und Σεβασ-  
 einer Stadt in Pontus unweit des Halys, den Märtyrertod erlitten. Lie-  
 hatte nämlich das Edikt erlassen, dass Niemand Christum bekennen solle.  
 Basiliius homilia in XL martyres opera Par. 1722 tom. II S. 150. Um  
 diesem Edikte die gehörige Wirkung zu verschaffen, ward bestimmt, dass  
 den Göttern opfern mussten, eine Massregel, die besonders beim Heere  
 gewendet wurde. 40 kappadocische Soldaten aber weigerten sich zu opfern  
 bekannten frei, dass sie Christen wären. Nachdem weder Drohungen  
 Versprechungen sie in ihrem Entschlusse wankend machen konnten und  
 vor dem Präses Agricolaus und dem Feldherrn (Lysias wird er von eini-  
 genannt) ebenso offen und muthig ihren Abscheu vor den Götzenopfern  
 ihren Glauben an Christus kund gethan hatten, ward beschlossen sie erfr-  
 zu lassen. Sie wurden mit Stricken um den Hals an einander gefesselt  
 in einen Teich, der bei Sebaste war, gebracht, in dem sie die ganze Nacht  
 grosser Kälte — von einigen Schriftstellern wird sogar berichtet, dass der  
 mit Eis bedeckt war — die durch einen wehenden Nordwind vermehrt w-  
 nackend ausharren mussten. Bestellte Wächter hatten dafür zu sorgen,  
 sie nicht entrannen. Einer von ihnen jedoch ertrug die Qual der Kälte  
 und er lief in das Bad, welches in der Nähe errichtet worden war, um d-  
 von den 40, welche das Christenthum verlassen und dem Heidenthume sich  
 wenden wollten, Erholung und Erwärmung zu gewähren. In der Nacht  
 um die dritte Stunde erglänzte die Sonne und erwärmte das Wasser. 40 Kr-  
 (nach einigen 39) kamen vom Himmel herab und setzten sich auf die leide-  
 Soldaten (nach Basiliius brachten *δυνάμεις*, Engel vom Himmel grosse Gesch-  
 und vertheilten sie an die Soldaten). Einer von den Wächtern entkleidete  
 sprang in den See und rief: ich bin ein Christ, so dass die Zahl 40 w-  
 vollständig wurde. (Die Reihenfolge dieser Vorgänge ist in den Berichten  
 schieden.) Als man sie am Morgen noch lebend fand, ward der Befehl gege-  
 ihnen die Beine zu zerbrechen und sie zu verbrennen, die Asche aber in  
 Fluss zu streuen. Dieser Vorfall soll um das Jahr 320 stattgefunden h-  
 (s. Pagus: critica historico-chronologica in universos ecclesiasticos Baronii  
 verpiae 1705 I S. 320). Die Literatur über diese 40 Märtyrer von Seb-  
 deren Gedenktag nach einigen am 9. nach andern am 10. oder 11. März  
 ist eine sehr reiche.

2) Simeon, Bischof von Beth-Arscham nennt ihn in seinem Briefe  
 Assemani B. O. I S. 367 ܐܪܬܐ. — Arethas hat durch seine Bildung gr-  
 Achtung und grossen Einfluss bei seinen Glaubensgenossen gehabt, vgl. As  
 S. 375, wo er als ܐܕܪ ܣܒܐ ܩܘܪ ܡܡܪܐ bezeichnet wird, und ist dess-  
 an die Spitze der Gemeinde gestellt worden.

Wegen der Gebete derer nun, die auch in unsern jüngst vergangenen Zeiten im Kampfe gekämpft<sup>1)</sup>, lass aufhören, entferne den Anstoss und die Fallstricke aus den Gemeinden und besiege, vernichte, vertilge alle Häresieen, mache uns fest in deinem Glauben und zähle uns zu deinen Auserwählten! Erlöse uns, Herr alleiniger, Erbarmender des Menschen!

---

1) Das bezieht sich auf die Märtyrer in Negrân, die durch das 9/ den übrigen Märtyrern angereicht werden.

## Ueber die Keilinschriften von Armenien.

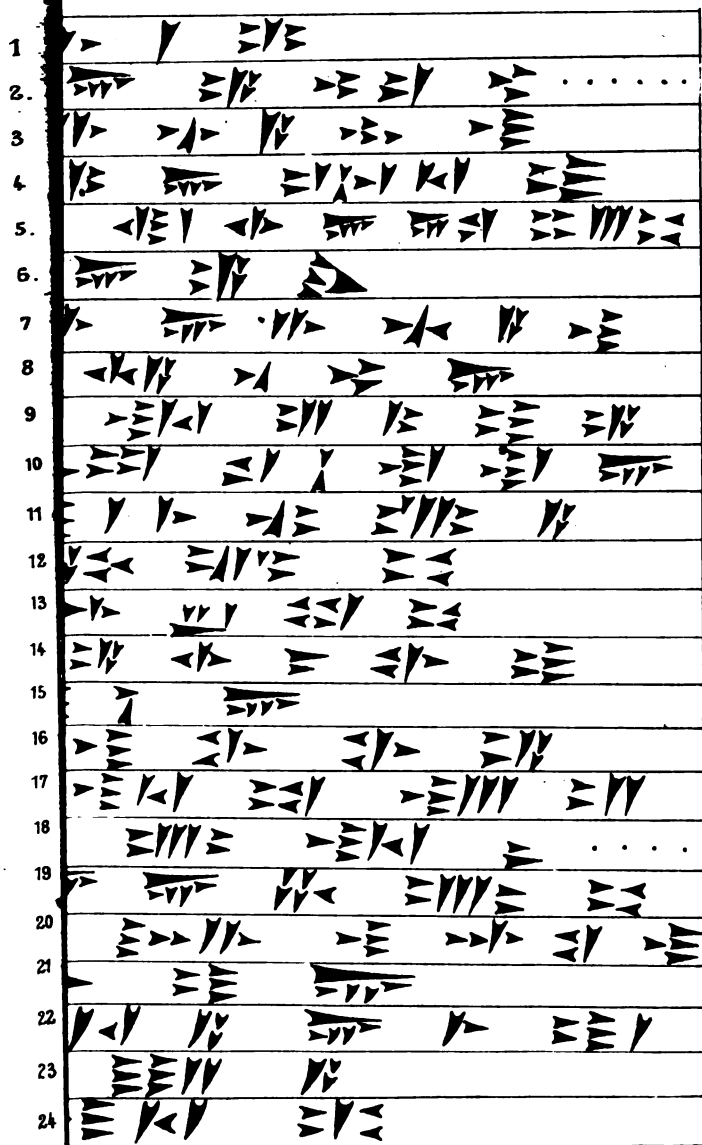
Von

Dr. A. D. Mordtmann.

(Hiersu 2 lithogr. Tafeln.)

Im XXVI. Bande dieser Zeitschrift S. 465 ff. veröffentlichte ich eine ausführliche Abhandlung über die Keilinschriften von Van und der Umgegend; sie enthält die Resultate zwanzigjähriger Studien über diesen Gegenstand, ohne jedoch zu einem Abschluss zu kommen; ich selbst war so sehr von der Unvollkommenheit meiner Arbeit überzeugt, dass ich sogar nach der Einsendung derselben sie mir wieder zurückerbte, um noch hier und da einige nothwendige Verbesserungen und Zusätze anzubringen; aber der Vorstand der D. M. G. rieth mir, von diesem Vorhaben abzustehen; als erster Versuch auf diesem bisher brach liegenden Felde seien Irrthümer unvermeidlich, und deshalb das Ganze zurückzuhalten nicht zweckmässig. Somit schickte ich meine Arbeit in die Welt, in der sichern Erwartung, dass competente Männer sich darüber aussprechen würden: dieser Erwartung gab ich an mehreren Stellen Ausdruck und provocirte im eigentlichen Sinne des Wortes die Kritik. Jedoch mit einer einzigen Ausnahme am hiesigen Platze ist mir bis jetzt nichts zu Gesichte gekommen; wohl aber habe ich über meinen Aufsatz in der Augsburger Allgemeinen Zeitung 21.—24. December 1871 so wie über einzelne Auslassungen über denselben Gegenstand in dieser Zeitschrift mancherlei Besprechungen und Kritiken theils selbst gelesen, theils wenigstens durch Hörensagen kennen gelernt. Der erwähnte Aufsatz in der Allg. Ztg. enthielt jedoch nur die Resultate meiner Forschungen ohne wissenschaftliche Begründung, da ich letztere eben für die Ztschr. der D. M. G. bestimmt hatte, während der Zeitungsartikel nur einen speciellen Zweck hatte. Ich las in einer Zeitung, dass Hr. Dr. L. de Robert im Auftrage der französischen Regierung Armenien bereist habe, um die von Schulz copirten Inschriften einer Revision zu unterwerfen; dass es ihm gelungen sei viele Inschriften zu copiren, und dass er nächstens seine Abschriften







nebst deren Erklärung der französischen Akademie vorlegen werde. Die Nachricht war nicht ganz genau; nicht Hr. Dr. de Robert, sondern ein anderer Gelehrter war von der französischen Regierung mit dieser Mission betraut, während Hr. Dr. de Robert, ein geborener Italiener, gegenwärtig Arzt in Trapezunt, schon in den Jahren 1845, 1846 u. s. w. die Keilinschriften von Van für sich copirt hatte; damals aber, d. h. im Herbst 1871 war mir dies noch unbekannt. Der verstorbene Hincks hatte bereits im J. 1847 den arischen Charakter der Sprache dieser Inschriften ganz unzweifelhaft nachgewiesen und ausserdem durch geistreiche Combinationen den Inhalt der Inschriften im allgemeinen angegeben; ausserdem hatte die Entzifferung des assyrischen Syllabars, welches auch bei den Inschriften von Van angewendet ist, seitdem ausserordentliche Fortschritte gemacht, und so musste ich mit Recht erwarten, dass jener reisende Gelehrte mit mir in manchen Punkten übereinstimmen würde. Meine Abhandlung befand sich allerdings schon in den Händen des Vorstandes der D. M. G., aber die Herstellung der Typen, der Satz und die Correctur musste naturgemäss geraume Zeit in Anspruch nehmen, und somit musste ich befürchten, dass Hr. Dr. de Robert mir zuvorkäme, was am Ende kein Unglück ist, aber ich hätte in den Verdacht kommen können, dass ich ein literarischer Strauchdieb wäre, der sich mit fremden Federn schmückte, und dagegen musste ich einschreiten. Mit Genehmigung des Vorstandes veröffentlichte ich also in der Allg. Ztg. meinen Aufsatz, grösstentheils aus dem Gedächtniss, da, wie gesagt, mein Manuscript in Leipzig war. Dieser Aufsatz bewog zunächst den Vorstand des hiesigen griechischen Syllagos und bald darauf eine Anzahl armenischer Gelehrter mich zu ersuchen, über denselben Gegenstand hier in Konstantinopel einige Vorträge zu halten.

Diese kleinen Aufsätze also in den früheren Jahrgängen dieser Zeitschrift und in der Allg. Ztg., so wie diese Vorträge sind Gegenstand einiger sehr heftiger Angriffe geworden, die mir aber nur zum Theil zu Gesichte gekommen sind, nämlich nur zwei: In einer vielgelesenen deutschen wissenschaftlichen Zeitschrift erschien ein Artikel unter der Form der Besprechung einer Schrift des hochverdienten armenischen Sprachforschers Patkanoff (Patkanian) in St. Petersburg, die aber in der Wirklichkeit sich zu einer ungemein heftigen und masslosen Diatribe gegen mich gestaltete; Herrn Patkanian wurden Aeusserungen zugeschrieben, über welche ich mir gar keine Rechenschaft geben konnte, während meine eigenen Aeusserungen in der Ztschr. der D. M. G. in dem beregten Artikel geradezu auf den Kopf gestellt wurden. Wenige Monate darauf besuchte mich Hr. Prof. Patkanian während seiner Anwesenheit in Konstantinopel und erklärte mir, dass er diese Aeusserungen gar nicht gethan habe und nicht habe thun können, und dass der deutsche Gelehrte, welcher seine Schrift besprach, den russischen Text ganz falsch verstanden haben müsse. Somit ist dieser Punkt,

so weit es Hrn. Patkanian betrifft, längst erledigt. Jener deutsche Gelehrte aber wirft mir ferner vor (und zwar immer unter Verschlebung des Hrn. Patkanian) ich hätte, soweit die Bedeutungen nicht von vorn herein durch Ideogramme oder Determinative angedeutet waren, den Sinn der Worte errathen, und zwar war dieser Ausdruck so angewendet, dass er mich verletzen sollte und musste; indessen war diese Wirkung nicht eingetreten; hätte ein Laie sich dieses Ausdrucks bedient, so würde ich einfach darüber zur Tagesordnung übergegangen sein; wenn aber ein Linguist und Orientalist sich dieses Ausdrucks in verletzender Absicht bedient, so möchte ich ihn zunächst fragen, wie er denn seine Muttersprache gelernt hat; gewiss doch auch nicht anders, als indem er den Sinn der von seiner Mutter, von seiner Amme, von seinen Geschwistern und Gespielen gehörten Wörter errieth. Und wie haben es von Grotefend und Champollion an alle diejenigen Gelehrten gemacht, welche sich mit der Keilschrift und mit Hieroglyphen beschäftigten, um den Sinn der Worte zu ermitteln? Sie haben ihn errathen. Aber zwischen errathen und errathen ist ein grosser Unterschied. Wenn Champollion, Burnouf, Lassen, Lepsius, Rawlinson, Oppert, Talbot, Hincks, Menant, Young, Lauth, Schrader, Smith, Sayce, Ebers u. s. w. u. s. w. sich mit der Erklärung eines Textes beschäftigen, so ziehen sie alle möglichen Umstände in Erwägung, den Fundort des Denkmals, den Charakter der Schrift, die Wahrscheinlichkeit, was möglicherweise der Inhalt sein kann und nicht sein kann, die sorgfältigste Vergleichung ähnlicher Denkmäler und vor allen Dingen die genaueste Vergleichung der verwandten Sprachen, und erst nach Beendigung aller dieser Operationen wagen sie es, ihre Ansicht auszusprechen. Genau so machte ich es, und ich befinde mich also in ausgezeichnete Gesellschaft. Wir alle aber, die wir uns solchergestalt auf das Errathen legen, haben auf unserer Seite keinen geringeren Vertheidiger als Wilhelm von Humboldt, der sich in seinem unsterblichen Werke über die Kawi-Sprache über diese geistige Operation dahin ausdrückt, dass sie den eigentlichen Schlüssel zum Verständniss einer Sprache bildet, d. h. dass man nur dann sagen kann, man verstehe eine Sprache, wenn man diesen Schlüssel jederzeit zu seiner Disposition hat, und dass man mit Hilfe desselben jedes Wort versteht, selbst wenn man es zum erstenmal hört oder liest. Will man uns aber den Gebrauch dieses Schlüssels verwehren, dann könnten alle Monumente des orientalischen Alterthums eben so gut in ihren Trümmerstätten vergraben bleiben, und wir könnten nichts besseres thun, als uns bei einem zünftigen Meister in die Lehre begeben, in verba magistri jurare und nichts behaupten, was wir nicht mit einem *αὐτὸς ἔφα* belegen können.

Hr. Dr. L. de Robert hat kürzlich seine Arbeit unter dem Titel: *Étude philologique sur les inscriptions cunéiformes de l'Arménie*. Paris 1876. 4<sup>o</sup>. veröffentlicht. In der Einleitung p. 6—11 ist eine ziemlich lange Polemik gegen mich, die ich aber hier ganz

ignoriren kann. Seiner Ansicht nach sind die Inschriften von Van semitisch, und zwar speciell assyrisch, wiewohl etwas verdorbenes assyrisch. Was Hincks über diese Denkmäler geschrieben hat, ist ihm ganz unbekannt geblieben; eben so meine Abhandlung in der Ztschr. der D. M. G.; ausserdem kennt er nur die Inschriften, welche Schulz und P. Nerses Serkisian copirt haben; von den Inschriften, welche im russischen Armenien entdeckt und copirt sind, so wie von der Inschrift von Malatia hat er so wenig Kunde, dass er aus dem Nichtvorhandensein dieser Inschriften Schlüsse zieht, die natürlich falsch sind. Aber selbst die Copien von Schulz hat er so flüchtig angesehen, dass er die beiden Charaktere  $\Xi$  und  $\Psi$  für identisch hält, obgleich Schulz sie immer sorgfältig unterschieden hat; seine eigenen Copien scheinen sehr flüchtig gemacht zu sein, denn auch in diesen werden die beiden Charaktere immer verwechselt; ausserdem bringt er in Inschriften, von denen ich ausser den Copien von Schulz, Serkisian u. s. w. Abklatsche besitze, Varianten, von denen weder jene Copien noch die Abklatsche eine Spur zeigen.

Während seiner Anwesenheit in Konstantinopel hatte ich mit dem verstorbenen G. Smith eine Unterhaltung; er stimmte in mehreren wesentlichen Punkten nicht mit mir überein; er versprach mir seine diesfallsigen Publikationen zu schicken, aber seine vielfachen Bemühungen zur Erlangung des Fermans behufs Weiterführung seiner Nachgrabungen in Ninive, dann sein beklagenswerthes frühzeitiges Ende haben die Ausführung dieses Versprechens verhindert. Smith liest den Namen des ersten und fünften Königs der Inschriften nach turanischer Weise Anriduri statt Bagriduri; aber die Form Bagriduri ist durch anderweitige Gründe so sehr gesichert, dass sie gar nicht weiter anzufechten ist. Ferner liest er in der Inschrift des Königs Bagridur I (No. I Schulz u. meiner Abhandlung) den Namen des von ihm beherrschten Landes

$\Psi$   $\Xi$   $\Xi$   $\Xi$   $\Psi$  Nairi statt Mairi. Aber die erste Gruppe des Namens ist  $\Xi$   $\Xi$   $\Xi$   $\Xi$  ma und nicht  $\Psi$   $\Xi$   $\Xi$   $\Xi$  na sowohl bei Schulz als

bei Layard (Niniveh and Babylon p. 395). So lange man mir also nicht durch Vorlegung des Originals oder einer Photographie oder eines Abklatsches beweist, dass Schulz und Layard falsch copirt haben, muss ich darauf bestehen Mairi zu lesen.


Es erübrigt mir noch hier allen denjenigen Angehörigen der armenischen Nation, welche sich um die Förderung und Vervollkommnung meiner Untersuchungen verdient gemacht haben, öffentlich meinen Dank auszusprechen. Ich erwähne hier namentlich Se. Heiligkeit den armenischen Patriarchen Migerditsch Keremian, welcher in mehreren öffentlichen Anreden die Wichtigkeit dieser alten Denkmäler für die Urgeschichte seiner Nation hervorhob, in amtlichen Schreiben der gesammten armenischen Geistlichkeit in Armenien

die Conservirung dieser Denkmäler empfahl, und mir Abklatsche von neuen, noch nicht veröffentlichten Inschriften verschaffte. — Se. Eminenz der Erzbischof von Beschiktasch, Koren von Nar ging mit mir die sämtlichen Inschriften in einer Reihe von Zusammenkünften durch, und seinen freundschaftlichen Belehrungen verdanke ich den grössten Theil der hier folgenden Zusätze und Berichtigungen. Ausserdem fühle ich mich den Hrn. Gebrüdern Abdullah, Photographen Sr. Maj. des Sultans, ungemein verpflichtet für die vielfache Unterstützung, welche sie mir von Anfang an mit seltener Uneigennützigkeit und mit aufopferndem Patriotismus gewährten.

### Zusätze und Berichtigungen.

Zum Syllabar. Bei der Vergleichung der Namen und Wörter, welche in den Inschriften vorkommen, mit der neueren armenischen Sprache und mit andern verwandten Sprachen drängt sich schon bei den ersten Versuchen dieser Art die Beobachtung auf, dass der Vokal i in den Keilinschriften häufig in a umlautet. Für die weitere Vergleichung ist diese Beobachtung ungemein fruchtbar, und ich glaube daher mit Recht behaupten zu können, dass dem Vokal i im ältesten Armenischen häufig der Vokal a im Neuarmenischen entspricht.

Inscription N. I (Ztschr. der D. M. G. Bd. XXVI, S. 484).

*Bagriduri.* Der Name des ersten und fünften Königs der Inschriften enthält ausser andern Charakteren ein Ideogramm, dessen Bedeutung als „Gott“, „Gottheit“ unzweifelhaft ist, dessen phonetischer Werth aber in der armenischen Keilschrift bis jetzt nicht ermittelt werden konnte. Unter Erwägung aller Möglichkeiten hatte ich mich entschlossen, diesen Charakter *bag*, und also den damit zusammengesetzten Königsnamen *Bagriduri* zu lesen, unter Vorbehalt besserer Belehrung. Die Wurzel *bag* ist der armenischen Sprache nicht fremd, wie ich S. 485 nachgewiesen habe, obgleich jetzt für „Gott“ ein anderes Wort, *Asduadz*, gebräuchlich ist. Inzwischen muss ich einweilen bei *Bagriduri* bleiben, da diese Transcription noch durch weitere Gründe bestätigt wird. Die Inschrift No. XIV (S. 533) ist nur ein dürftiges Fragment von 15 bis 16 Charakteren; sie beginnt in dem uns erhaltenen Theile mit demselben Ideogramm und mit einem Charakter, der den Lautwerth *rat* hat; dieser Name ist in der altarmenischen Mythologie nicht unbekannt; es ist dieselbe Gottheit, welche laut der Inschrift No. III (S. 505) mit einem Opfer von einem Ochsen und zwei Schafen bedacht wurde, und, wie aus letzterer Stelle erhellt, den Namen einer armenischen Stadt bildete. In den armenischen Wörterbüchern wird  *Hrat* (*Hrad*) durch „Ares, den Gott des

Kriegs“ und durch den „Planeten Mars“ erklärt; *𐎺𐎠𐎼𐎷* *rhat* (*rhad*) bedeutet „gelehrt“, besonders „sprachkundig“. Jedenfalls stammt der Name von derselben Wurzel, wie das Zendwort *ratu*, das Pehleviwort *rad* „Oberhaupt“, nämlich von der Sanskritwurzel *ṛ* *rā* „geben“, *rāti* „Gabe“, „Spende“ in den Veden, *ratna* „Schatz“, „Reichthum“. Lesen wir nun das Ideogramm „bag“ so haben wir Bagrat (Pakrad), Stammvater des uralten und noch heutzutage in Russland existirenden Geschlechts der Bagratiden; vgl. Mos. Choren. L. II, c. 7. Die Sage von der jüdischen Abstammung dieser Familie<sup>1)</sup> ist offenbar späteren Ursprungs, wahrscheinlich erfunden um die heidnische Abstammung vergessen zu machen. — Wir lesen ferner in dem arabischen Geschichtswerke des Ibn 'ul-Athir unter dem J. 628 der Hidschret<sup>2)</sup>:

ثم ساروا من بدليس الى خلاط فحسروا مدينة من اعمال خلاط  
يقاتل لها باكرى وفي من احصن البلاد فملكوها عنوة وقتلوا كل من  
بها وقصدوا مدينة ارجيش

„Darauf zogen sie (die Mongolen) von Bidlis nach Khilat und belagerten die Stadt *Bakri* im Gebiet von Khilat; diese Stadt ist eine der stärksten Festungen im Lande; sie bemächtigten sich derselben mit Waffengewalt, tödteten alle Einwohner, und marschirten weiter nach der Stadt Ardschisch“.

Aus dieser Stelle geht hervor, dass der Name Bakri (Bagri) noch um das Jahr 1230 unserer Zeitrechnung auf der Karte von Armenien existirte; nach vorstehenden Angaben muss die Stadt in der Nähe des Van-Sees und der Stadt Khilat gelegen haben. Es ist augenscheinlich derselbe Ort, von welcher die Landschaft *Βαγρανδαυηνή* ostwärts von den Tigris-Quellen ihren Namen hat<sup>3)</sup>.

In der Inschrift No. III § 32 (S. 504) kommt eine Gottheit *Ura* vor; lesen wir auch hier das betreffende Ideogramm Bag, so haben wir den wohlbekannten Namen Bagura (Pakura) = Pacorus bei den Griechen und Römern.

Beiläufig erwähne ich noch *Βαγδαονία*, Name des südlichsten Theils von Kappadokien<sup>4)</sup>; derselbe bedeutet „Behausung der Götter“.

Alles dieses bestätigt die Transcription Bag, die ich also auch ferner beibehalten werde.

Die Inschrift No. I ist die älteste armenische Urkunde, welche wir bis jetzt kennen; sowohl in ihrem graphischen Theil als in

1) Mar Apas Katina cap. 15. Mos. Choren. L. I. c. 22. II. c. 63.

2) Vol. XII, p. 207 der ägyptischen Ausgabe.

3) Ptolem. V, 13, 20.

4) Strabo pg. 539. Steph. Byz. s. v.

den Titulaturen nähert sie sich dem assyrischen Vorbilde viel mehr als die folgenden späteren Inschriften, wie schon eine oberflächliche Betrachtung beweist. Auch der Name des Landes Biaima existirt noch nicht, sondern *Mairi*, welches ich S. 486 erklärt habe; vgl. *Maṣṣi*, *Máṣṣ*; Herod. III, 94. VII, 79. Lesen wir das Ideogramm No. 118 << „König“ wie im Assyrischen, *Sar*, so haben wir *Sar Mairi* „König von Medien“ und dies ergibt abermals eine interessante Vergleichung mit der armenischen Sage, dass Zarmair, König von Armenien, dem König Priamos von Troja mit einem Heere von Aethiopen zu Hülfe eilte und von der Hand des Achilles fiel<sup>1)</sup>. Eine Revision der Inschrift wäre sehr erwünscht, da sie vielleicht noch weitere interessante Aufschlüsse geben würde.

Z. 8 am Schlusse steht das Wort *ni-u-ar-ti-zi-ip* und vor demselben das Ideogramm No. 126, welches Gottheiten bezeichnet. Im Corp. Inser. Lat. No. 3481 findet sich eine Inschrift von Ofen (Mitrovitz) welche lautet:

INVICTO  
MY. THRÆ  
NA. BARZE  
TIB. PONTI  
VS. PONTI  
ANVS

und Orelli 1982

INVICTO. D. NAVAPZE

und im C. I. Gr. III, 694

NABAPAHOC

Inschrift No. II (S. 488).

S. 488. Der Stamm *shidis* „bauen“ ist auch im Zend vorhanden. In dem von Hang herausgegebenen Zand-Pahlavy Glossary lesen wir S. 121: „*shidis*“ „residence“, und in dessen Zendstudien, Z. D. M. G. VIII, p. 769: „*hu-shidis*“ „mit guter Wohnung“.

S. 489. In den letzten Worten der zweiten Zeile der Inschrift vermuthete ich einen Fehler; es steht dort *usgini*, welches ich in *usvasini* umzuändern vorschlug; indessen habe ich mich geirrt; der Text ist ganz correct und liefert abermals eine interessante Bestätigung der armenischen Historiker. *Usgini* ist das Adjectiv zu dem Substantiv *nulḫ* *oçgi* „Gold“ und bedeutet also „golden“. Die Uebersetzung „durch die Gnade der Anaitis“ ist also zu verwerfen, und es muss dafür heissen: „für die goldene Anaitis.“ Agathangelus (cap. 109) erzählt von einer goldenen Statue der Anaitis in Erez in der Provinz Egeghiatz, welche der

1) Mar Apas Katina cap. 12. 25. Mos. Cheren. L. I, c. 20. 32.



h. Gregor zertrümmerte. Plinius (L. XXXIII, c. 24) beschreibt diese Statue: Aurea statua prima omnium nulla inanitate, et antequam ex aere aliqua illo modo fieret, vocant helosphyraton, in templo Anaitidis posita dicitur (quo sit situ terrarum nomen hoc significavimus) numine gentibus illis sacratissimo. Direpta est Antonii Parthicis rebus.

Die Anaitis führte eben dieses Umstands wegen verschiedene Beinamen: *osgedsin* „die goldgeborne“; *osgiamaïr* „Goldmutter“; *osgehad* „die goldene“.

Nach dem assyrischen Lautwerth der Gruppe — *khal* haben alle diejenigen, welche sich mit den Inschriften von Van beschäftigten, den Namen der vornehmsten Gottheit der Armenier Khaldi gelesen; ohne diese Transcription irgendwie anfechten zu wollen, habe ich S. 469 und 470 meine Gründe erklärt, weshalb ich die fragliche Gruppe, die sonst nirgend weiter in den Inschriften vorkommt, als ein Ideogramm aufgefasst und *Anai* lese. Die vorstehende Erläuterung über die „goldene Anaitis“ ist ein weiterer Beleg für diese meine Ansicht.

S. 489. *Burgaduni*. Das neuarmenische Wort *բուրգ* *burg* (*purk*) wird von pyramidenförmigen Gebäuden gebraucht, welche den specifischen Charakter der armenischen Architektur bilden; es wird auch von dem babylonischen Thurm gebraucht.

S. 489. *Nuki parduçini unai sida*. Der Schluss der Inschrift war mir dunkel, und zweifelhaft übersetzte ich: „möge es jenen (Isbunin) gross machen“. Ich glaube jetzt eine bessere Uebersetzung vorschlagen zu können.

*nuka* ist im Zend und Pehlevi *𐬢𐬀*, *nuki* „gut“;

*parduçini* bleibt, wie ich es schon früher erklärt habe, nämlich Optativ des Verbum *pard* oder *par* (latein. *parare*);

ebenso *unai* gleich dem neuarmenischen *նա* *na* „alle“;

*sida* endlich ist das neuarmenische *շատ* *schad* „viel“; der Sinn des ganzen ist also:

„Möge es (der Bau) viel Gutes hervorbringen“, also ungefähr entsprechend dem latein. *quod felix faustamque sit*!

#### Inscript No. III (S. 490).

S. 492. *Tiruni* ist einfach von *տիրել* *tirel* abzuleiten; im Neuarmenischen ist *տիր* *tir* „positio“; *տրին* *trin* „posuerant“.

S. 493. *Tiasba*, die zweite Gottheit der armenischen Trias. Der Name bedeutet „Ross des Tages“, von *տիվ* *tiv* (*div*) „Tag“ und *اسب* „Pferd“. Man könnte auch an *տի* *di* (*ti*) „Gott“ denken, und den phrygischen Jupiter *Σαβύλιος* zur Vergleichung herbeiziehen.

*Par.* Zu den zahlreichen Belegen S. 494 kann ich noch folgende hinzufügen. *𐎱𐎠𐎼𐎿* *pardî* „die Pappel“. „Les Arméniens rendaient culte à l'arbre *pardî*, sorte de peuplier, différent du peuplier argentifère; ce culte se continua à Samosate jusque dans le cours du douzième siècle, et S. Nersès nous en a conservé le souvenir dans une de ses lettres“. (Collection des historiens de l'Arménie, Tome I p. 31. Note 2.)

Die grosse assyrische Inschrift von Khorzabad enthält eine direkte Bestätigung des Cultus; in der Zeile 76 wird unter den armenischen Gottheiten *Bagbartu* genannt; s. Oppert und Menant zu dieser Inschrift im Journ. Asiatique, Sér. VI, Tome III, No. 9 (Févr. 1864) p. 173. 174, und beweist abermals, dass das Ideogramm für „Gott“ in unsern Inschriften *bag* zu lesen ist.

Man vergleiche ferner *ΦΑΡΟ* auf den indoskythischen Münzen, und dazu Benfey's Bemerkungen in Bd. VIII p. 466 dieser Zeitschrift, und wer noch weiter gehen will, mag auch noch Parvati, die Gattin Çiva's, zur Vergleichung herbeiziehen.

Die Bedeutung des Namens ergibt sich am einfachsten aus dem Sanskritworte *परा* *para* „der höchste“, „der längste“; „alt“, „hervorragend“, „ausgezeichnet“, „der grösste“.

S. 497 § 5. E. Ich hielt diesen Namen, der nur aus einem einzigen Buchstaben besteht, für ein Ideogramm, und erklärte es nach den von Rawlinson veröffentlichten Tafeln für die Mondgottheit. Diese Erklärung ist jedoch auf den armenischen Cultus gar nicht anwendbar; es ist kein Monogramm, sondern der voll ausgeschriebene Name Gottes, der auch noch im heutigen Armenischen ganz gleichlautend ist, *𐎠𐎼𐎿* *E* „Gott“, „der Seiende“, „der Herr“. Man gebraucht dieses Wort noch als Kopf auf Dokumenten, Briefen u. s. w. wie „Im Namen Gottes“, I. N. D., *بسم الله*, *بمنه تعالى* u. s. w.

Indirekt wird dadurch auch die Vergleichung von *Khutus* (§ 6) mit dem pers. *خدا* und dem deutschen „Gott“ bestätigt.

S. 498 § 7. *Tura*. Es scheint, dass diese Gottheit eine fremde Importation ist; die armenische Sprache bietet gar keine Handhabe zu einer zweckmässigen Erläuterung des Namens.

*Durgâ*, Gattin des Çiva.

S. 498 § 8. *Ua* sieht wie ein Ideogramm aus, und als solches habe ich es auch l. c. erklärt; indessen glaube ich mich überzeugt zu haben, dass der Name rein phonetisch zu lesen ist; mit dem vorangehenden Ideogramm, welches, wie wir gesehen haben, *bag* lautet, gibt es *Bag-ua*, welches genau dem persischen Namen *Bagoas* entspricht. Ausserdem gibt es im Distrikt *Mamradank* in der Provinz *Van* einen Ort *Ouva*, *Ova*, welcher vermuthlich das Andenken dieser Gottheit noch jetzt bewahrt.

S. 499 § 9 *Mati* oder *Vati*. Vgl. मति *mati* „Verstand“, „Einsicht“, „Gedanke“, also der hellenischen *Μῆτις* entsprechend. Uebrigens könnte man auch die Ebene Vatinian վատնիա in der Nähe des kaspischen Meeres <sup>1)</sup> zur Vergleichung herbeiziehen; nur scheint mir die Entfernung zu gross.

S. 499 § 10. *Zibiparu*. Nach dem Eingangs aufgestellten Princip könnte *Zib* den Fluss Zab repräsentiren; der letzte Theil des Compositums wäre alsdann *park* „Ruhm“, also „der Ruhm des Zab“. Wahrscheinlicher ist mir jedoch, dass die erste Hälfte entweder das Sanskritwort चाप *tschâpa* „der Bogen“, oder जव *dechava* „Schnelligkeit“ repräsentirt, der Name also eins der Attribute des hellenischen Apollon oder seiner Schwester Artemis enthält.

S. 499 § 12. *Hamapsa*. Der Name ist ein Compositum, aus ամ *am* „das Jahr“ und բոյս *bojs*, Gen. բոս *puço* „Kraut“, „Gewächs“, „Pflanze“, also eine Gottheit der Jahresfrüchte, entweder der hellenischen Demeter, oder der römischen Pomona entsprechend. Aus späteren Zeugnissen wissen wir, dass in der vorchristlichen Zeit eine solche Gottheit unter dem Namen *Amanor* „Neujahr“ oder *Tik Amanoraj* „Gottheit des Neujahrs“ verehrt wurde.

S. 500 § 13. *Diduana*. Unter Anwendung des in der Einleitung erwähnten Principes vergleicht sich der Name sehr einfach mit Դաւանաւն Tadian (Datuan), einem noch jetzt vorhandenen Orte an der Westseite des Vansees; es ist das *Δαυδῶνα* des Ptolemäus, der aber den Ort irrig nach dem See von Urmia verlegt.

S. 500 § 15. *mauevit* „das Thalland“, „die Ebene“, von *ma* „Land“ und հովիտ *hovit* (*hovid*) „Thal“, „Ebene“.

S. 501 § 16. *Atbi*; vgl. Sskrt. अतिभू *atibhu* „übertreffen“, अतिभाव *atibhāva* „siegend“ und अधिप *adhipa* „Herr“, „König“, „Aufseher“, „Befehlshaber“.

S. 501 § 17. *Kuera*; vgl. Խորհ *Khorh*, Sohn des Armenag, Enkel des Haik (s. Mar Apas Katina cap. 5); *Gauri*, Gattin des Giva; im Zend *hware* „der Himmel“, griech. οὐρανός; Կաւարհ *Kawarh* bei Zenop. pg. 48, einer der Söhne Temeder des Indiers, der sich in der Provinz Turuperan niederliess.

S. 501 § 18. *Elilurie*. ակուր oder ակիր *Alur* oder *Alyr*, Dorf im Distrikt Dosp (Van), dessen Einwohner noch jetzt die Tradition haben, dass dort ehemals der Sitz eines heidnischen

1) Mos. Choren. L. III, 3. Faust. Byzant. L. III, c. 6.

Cultus war; — ferner Elar, Ort in der Provinz Satak; Lori, Distrikt in der Provinz Dascher.

S. 501 § 20. *Adaruta* ist wohl die *Ἀσραῦθ* des Agathangelos § 141. Zur Erklärung des Namens vgl. das Sanskritwort **अधिरथ** *adhiratha* „der Wagenlenker“.

S. 502 § 21. *Ni . . . si-ni-pa* (. . . si-ni-e). Die zweite Gruppe gleicht noch am meisten **𐎎𐎠𐎶** *niw*; der Name der Gottheit wäre also *Nimusi*, *Népusi*?

S. 502 § 22. Es wäre immerhin möglich, dass in dem nicht ganz klaren Texte der Name des Planeten Venus oder des Planeten Jupiter steckt; ersterer heisst als Morgenstern **𐎎𐎠𐎶𐎵𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶** *ischaraper* (i. e. *φωσφόρος*) und als Abendstern **𐎎𐎠𐎶𐎵𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶** *kischeraper*, und letzterer **𐎎𐎠𐎶𐎵𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶𐎠𐎶** *ischarak*.

S. 502 § 23 u. 24. *Vapparsi* und *Erima*. Nach der Erzählung des Mar Apas Katina cap. 7 und Mos. Choren. L. I c. 14 war Parscham ein Riese aus Mesopotamien, welcher Armenien mit einer Armee von 40,000 Mann verwüstete. Aram, ein Nachkomme des Haik, besiegte ihn und Parscham fiel in der Schlacht. Beide Autoren fügen hinzu, dass Parscham in Syrien göttliche Ehre erwiesen wurde. Mos. Choren. erzählt ferner (L. II, c. 14, wo er ihn Parschimnia oder Barschimnia nennt), dass Dikran (Tigranes II) seine aus Elfenbein, Krystall und Silber angefertigte Statue in Mesopotamien gefunden und in Thortan habe aufstellen lassen. Agathangelus, der ihn *Βαρσαμίνη* nennt, berichtet (§ 182), dass der h. Gregor diese Statue in Thortan *Θορδάν* habe zertrümmern lassen. In dem Namen Barscham (Parscham) steckt vielleicht das syrische **ܒܪ ܫܡ**, und der Name Barschimnia erinnert an den palmyrenischen **ܒܠܫܡܝܢ** „Herr des Himmels“, so dass die in unserer Inschrift § 23 genannte Gottheit jedenfalls eine assyrische Importation ist; das Andenken an den Cultus derselben in Armenien hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten, indem Barsam noch jetzt bei den Armeniern ein gebräuchlicher Name ist.

Was nun seinen Besieger Aram betrifft, der im nächstfolgenden § 24 erwähnt wird, so nennt ihn Pseudoagathangelus (in der Collection des Historiens de l'Arménie T. I, p. 198) *Pakaram*, also abnormals unter Bestätigung der phonetischen Geltung bag für das Ideogramm — **𐎶𐎠𐎶** — in der armenischen Keilschrift. Die betreffende Stelle lautet: „Les enfants de Pakaram recueillirent leur héritage dans les contrées occidentales. Ils forment la maison d'Ankegh, parceque Pakaram s'appelait aussi Ankegh, qui était adoré dans ce temps-là par les nations barbares“.

S. 503 § 25. *Siniri*; vgl. Schinher, Distrikt in der Provinz Siunik und noch jetzt Name eines Dorfes bei Datev; — **शनिश्चर** *Canaiçtschara* der Planet Saturn.

S. 503 § 26. *Unima*; vgl. उद्-तम् = उन्नम् *unnam* „aufsteigen“, „erheben“, und davon उन्नति *unnati* „Wachsthum“, „Vermehrung“.

S. 503 § 27. *Airain*; vgl. Էրափի *ierani* „Glück“, also wohl eine Glücksgöttin.

S. 503 § 29. *Khara* ist vielleicht die hellenische *Χάρις*.

S. 503 § 30. *Arazua*. Im Armenischen ist աղուեակ *Arusjak* „der Morgenstern“.

S. 504 § 31. *Zikuni*; vgl. Հիւկսիւ *dziagan* (*dziakan*) „der Reiter“; Հուկ *dzug* (*dzuk*) „Fisch“ (*Dagon*); Ճիգն *dschign* 1) „Kraft“, „Stärke“, 2) „Wettkampf“.

S. 504 § 32. *Ura*. Dieser Name in Verbindung mit dem Ideogramm gibt den wohlbekannten Namen Πάκορος, *Pacorus*, Բակրոյ *Pagro* (*Bakro*) im Armenischen. Der Name ist auch vielleicht mit *Ur* (*Urha* = *Edessa*) in Mesopotamien in Verbindung zu bringen.

S. 504 § 33. *Arzividini*. Es ist mehr als wahrscheinlich, dass in diesem alten Namen der Stammvater des uralten armenischen Geschlechtes der *Arzrunier* steckt; *Mar Apas Katina* und *Mos. Choren.* sagen, dass der Name eigentlich *ardziw-uni* „aquilam habet“ bedeutet, also dasselbe, was das lat. *aquilifer* ist. Jedenfalls ist das armenische Wort *ardziw* „der Adler“ in dem Namen der Gottheit unverkennbar.

S. 504 § 34. *Arni*. Vgl. *Arnis* առնիս, Dorf am nördlichen Ufer des *Vansees*.

S. 504 § 35. *Asi*. Σκυθιστὶ μὲν Ἐξαμπαῖος, κατὰ δὲ τὴν Ἑλλήνων γλῶσσαν Ἰραὶ ὁδοί. *Herod. IV, 52.*

S. 505 § 37. *dirusi*. Vgl. das *Sskr.* दृश् *darça* „der Neumond“.

S. 505 § 40. *Artuharçav* oder *Artuharaçav*. Die Aehnlichkeit dieses Namens mit der altarmenischen Stadt *Artagers* (*Artogerassa*, Ἀρταγηρασ) ist bereits S. 505 erwähnt. Zur Erklärung des Namens lassen sich allerlei Vermuthungen aufstellen. Die erste Hälfte des Namens entspricht wahrscheinlich dem altpers. *arta* (in *Artabannus*, *Artaxerxes* u. s. w.), *Sskr.* *ritu* „Haupt“; in der zweiten Hälfte steckt vielleicht das armenische վարազ *varaz* „der Eber“. Ich erwähne noch, dass in einem der ältesten Volkslieder der Nationalheros *Vahakn* den Beinamen հուրհեղ *„mit feurigem Haar“* führt; հեղ *her* bedeutet im Armenischen „Haupthaar“; in diesem



1) glänzend, 2) rein, 3) ein Name des Agni, 4) der Planet Venus; — pers. <sup>زهره</sup>; Zuhra, die Venus.

Falls die beiden vorstehenden Identificationen richtig sind, bietet ihre Zusammenstellung eine interessante Vergleichung mit dem hellenischen Ares und seiner Geliebten Aphrodite dar.

S. 513 § 74. *Zia*. Vgl. Skrt. जि *dschi* „überwinden“, „besiegen“ und जीव् *dschiv* „leben“; ferner Βαγῶνης, Athen. Deipnos. XIII, 89.

S. 513 § 75. *Zadaia*. Vgl. Skrt. चित्त *tschitta* „Gedanke“, „Verstand“; चित्य *tschitya* „ein Grab“; जटायु *dschatâyû* „ein fabelhafter Geier; जाति *dschâti* „Geburt“, „Leben“, „Stamm“, „Geschlecht“, „Art“.

S. 513 § 77. *Adia*. Vgl. Skrt. आद्य *âdhyâ* „reich“, „wohlhabend“; आद्यता *âdhyatâ* „Reichthum“; अदिति *aditi* Name einer weiblichen Gottheit, die Mutter der Götter; आद्य *âdya* „der erste“, „der vornehmste“.

S. 513 § 78. *Uia*. Vgl. Skrt. वि *vi* „der Himmel“ (heaven); वियत् *viyat* „der Himmel“ (sky).

S. 516 § 84. *is*. Vgl. Skrt. यज् *yadsch*, Zend <sup>𐬵𐬀𐬎𐬌</sup> *yas*, armen. յազ *yazel* opfern; յազն *yazd* „Opfer“.

S. 517 § 85. Z. 28. *iszari* „Söhne“; *gieis* „Töchter“.

Bei dem ungemeinen Interesse der Inschrift N. III für die Religionsgeschichte der arischen Völker habe ich mir grosse Mühe gegeben, um alles zusammenzustellen, was irgendwie zur Erklärung dieses wichtigen Dokumentes beitragen könnte, und die Zusammenstellung dessen, was ich in meiner ersten Arbeit über dieselbe beigetragen habe und was ich diesmal an Nachträgen liefere, zeigt, dass fast alle Namen in dem altarmenischen Pantheon von mir mit irgend einer Erläuterung bedacht sind. Ich bin weit entfernt, mir einzubilden, dass ich überall das Richtige getroffen habe; ich bin überzeugt, dass ich in vielen Punkten auf Irrwege gerathen bin; aber weder vor dem Jahre 1872, wo meine Abhandlung erschien, noch nachher hat sich jemand darüber hergemacht, dem reichere Hülfquellen zu Gebote stehen, als mir in meiner litterarischen Einöde.

Inschriften No. IV. V. VI (S. 522).

*Minuas*. Der Name ist offenbar identisch mit Manavaz, Enkel des Haik in der armenischen Sage; vgl. Mar Apas Katina cap. 5. Mos. Choren. I. I, c. 12.





Wort für Stadt, im Armenischen, welches sich viel besser eignet, nämlich *u.l.m.f.u* *avan* oder *u.l.u* *van*, welches sich zu kaghak verhält, wie das lat. oppidum zu urbs, und dies gäbe *Avan* oder *Van* Tuspavan, oder wenn man die erste Gruppe als Determinativ nicht liest, so bleibt Tuspa-Van, genau dasselbe, was wir bei Mos. Chor. lesen, Van Dosb (Van Tosp). Schon der Geschichtschreiber Samuel erklärt den Namen Van aus Avan; s. Indjidjian, Altarmenien S. 178.

Dieses Wort *van*, *avan* ist wieder echt indogermanisches Gut; die Wurzel ist im Sanskrit *vas*, wovon *avasana* „Stadt“. In der Bihistan-Inschrift persepol. Text ist *avahanam* und im susischen Text *uwanis* „Stadt“ Wohnort“. Im Deutschen „wohnen“. Im Armenischen haben wir *Van* „Wohnung“; *vanadun* „Wohnhaus“; *vanavor* „Gastfreund“. Das Syrische hat noch die Form *avan* entlehnt.

Hat nun vorstehendes seine Richtigkeit, so wissen wir auch das Determinativ und Ideogramm  $\equiv \nabla$  in der armenischen Keilschrift zu lesen; es lautet *van* oder *avan*.

S. 526. *Mani*. Das Wort hat sich noch in vielen geographischen Namen in Armenien, Medien und Kurdistan erhalten, z. B. im Agathangelus § 153: *μέχρι τῆς ὀχυροτάτης χώρας τῶν Μήδων καὶ τοῦ οἴκου Μαχουρτῶν τοῦ ἄρχοντος*. — Mamouschegh bei Faust. Byz. V, 27 etc.

S. 526. *Parrinini* könnte auch ein besonderes Verbum sein; vgl. Altpers.  $\equiv \nabla$  .  $\equiv \nabla$  .  $\equiv \nabla$  .  $\nabla$  —  $\equiv \nabla$  .  $\nabla$  — *pariyāya* „erhalte“ oder „bewahre sie“ Bihist. I, 23, also „protegent protectionem“; dazu  $\nabla$  —  $\equiv \nabla$  *pi* gleich altpers.  $\equiv \nabla$  .  $\equiv \nabla$  *pā* „beschützen“.

S. 526. *pini*. Vgl. Zend *pā* „beschützen“ *pāyus* „Beschützer“.

S. 526. *ae*. Vgl. kurd.  $\mathfrak{A}$ ,  $\mathfrak{B}$  *ille* (*illa*, *illud*), Accus.  $\mathfrak{C}$ .

Hr. Dr. de Robert hat diese Inschrift als Probe seiner Erklärungsweise übersetzt und erläutert; ich gebe hier seine Uebersetzung ganz buchstäblich wieder:

- Z. 1. Deo *Haldi* qui est sublimis, septuplicem reddidit praesentiam Minua
2. (filius). Isbui, adorationem Dei, cui extendit
3. quatuor, tria quatuor maiestatem primum fecit istum;
4. potenter splendere fecit, isti Deo *Haldi* sublimitatem
5. magnificavit, augustam fecit praesentiam Minua
6. (filius) Isbui bonus rex potens
7. rex magnus est ille qui est rex Kasya, composuit templum
8. civitatis, cornum urbis Tuspair

- Z. 9. Minua qui est filius Isbui adorationem Dei qui est  
 10. in hac civitate, cujus praesentiam quat: tria non flexit  
 in templo  
 11. civitatis, cujus aurem inclinavit in tabernaculo, qui  
 12. a remota sede augusta flectens amorem in templo  
 13. civitatis, felicitatem extensam, vitam extensam fecit in  
 templo  
 14. in augusto templo quod est zadu cum progenie sublime  
 15. Dei *Haldi*, qui est Deus Bin, qui est  
 16. Deus Solis Dii qui sunt pars divinitatis ejus  
 17. aurem, praesentiam in sanctuario aug<sup>sto</sup> definivit, restau-  
 ratas statuit in potestate  
 18. sanctuarium aug<sup>stum</sup> composuit in splendore, aequavit  
 in visione  
 19. . . . .

Inscript No. VII (S. 526).

Z. 4. *Icharkharniei*. Vgl. noch *γογγύον*, carcer subterraneus.  
 Herod. III, 145.

Z. 5. *çainukan*. Vgl. Pehlevi *jīnak* oder *svak*, neupers. *سو*.

Inscript No. VIII (S. 529).

Ich habe S. 529 das Wort *pida*, auf welches es in dieser  
 Inschrift hauptsächlich ankommt, durch das pers. *پیدا* erklärt;  
 je mehr ich aber darüber nachdenke, desto zweifelhafter erscheint mir  
 diese Erklärung; ich glaube nunmehr doch, dass sich die Inschrift  
 auf den Weg bezieht, und vergleiche damit das Altpers. *𐎱𐎠𐎼𐎿*.

*pathi* NR. a) 58; Zend *pañta*. Skr. *पथ* *patha*, der „Weg“  
 „Pfad“. Uebrigens könnte man auch an *पद* *pada* „Wohnung“  
 oder an *पीठ* *pītha* 1) „Stuhl“ 2) Piedestal 3) Altar denken.

Hr. Dr. de Robert übersetzt die betreffenden Stellen, wo dieses  
 Wort vorkommt:

Z. 2. adorationem Dei, quae est augusta, *unicam* fecit, und

Z. 10 in templo quod *unicum* fecit,  
 indem er in beiden Stellen die zu *ini* gehörende Sylbe *ni* zu  
 Vort *pida* rechnet, und dasselbe *nipida* liest. *Pida*, heisst  
 dann (p. 115), hängt mit *פדה* zusammen, welches „seculum“  
 „separavit“ so wie auch „solus fuit“ „separatus est“ bedeutet; mit  
 der Sylbe *ni* vereinigt, wird es ein Verbal-Substantiv, welches „solus“  
 „unicus“ bedeutet.

Inscript No. XIV (S. 533).

Dieses kleine aber wichtige Fragment ist bereits oben bei der  
 Inschrift No. I besprochen worden.

## Inscript No. XVII und No. XVIII (S. 584).

Von diesen beiden Inscripten erhielt ich Abdrücke, durch welche die Varianten in No. XVII, Z. 4 und No. XVIII, Z. 3 ergibt werden. Es geht daraus hervor, dass die Copie des Nerses Serkisian correct ist, und die betreffenden Zeilen sind nun zu lesen: i-ni. ni-zab-bu-lu-u. çi-tu-gu-ni.

f dem Abdruck ist das mittlere Wort  $\overline{\text{𐎠𐎢𐎵}}$   $\text{𐎠𐎢𐎵}$   $\text{𐎠𐎢𐎵}$   $\text{𐎠𐎢𐎵}$   $\text{𐎠𐎢𐎵}$ .

Das Wort *nizabulu* ist ein Compositum, dessen erste Hälfte heutigen Armenischen  $\text{նիզակ}$  *nizag* (*nizak*), im Neupers.  $\text{نیزک}$ , im Pehlevi *nizek* lautet und einen „Spieß“ bedeutet; die zweite Hälfte lebt noch im griech.  $\acute{\alpha}\beta\epsilon\lambda\acute{o}\varsigma$ , welches gleichfalls „Spieß“ bedeutet. Das Wort *nizabbulu* ist in unsern beiden Inscripten offenbar in der Bedeutung „Obelisk“ zu nehmen.

## Inscript No. XXII (S. 536).

Eine kleine Ergänzung der Z. 9 ergibt sich aus der Inscript von Armavir, welche ich später besprechen werde.

## Inscript No. XXIV (S. 540).

S. 540. *ulustabi* und *ustabi*, vgl. kurdisch  $\text{اوستن}$  *eusten* „wünschen“, georg. *wilotsaw* „ich bitte“.

S. 541. *khaubi*; georg. *gheb* „nehmen“.

S. 541. *tutubi*, vgl. Zend *tu* „können“.

S. 542. *Utubursi*, vgl. Utidorsi, gens Albanica bei Plin. H. N. I, 15.

S. 543. *havadubi*, vgl. Zend *avahh* und das Vedische *avus* „Hülfe“.

S. 543. *kaiuk*, vgl. kurd.  $\text{کێک}$  *kiké* „der andere“.

S. 545. *hammanada*, vgl. noch das kurd.  $\text{امانه}$  *amane* und lat. *omnes*.

S. 545. *siubi*. Vgl. noch Altpers.  $\text{𐎶𐎵}$  .  $\text{𐎶𐎵}$  .  $\text{𐎶𐎵}$  .  $\text{𐎶𐎵}$  „gehen“, „marschiren“, Zend *shu* und selbst im Schahname  $\text{ش}$  noch häufig für „gehen“; auch kurd.  $\text{چون}$  und  $\text{شون}$  „gehen“ „marschiren“.

S. 546. *khuradia*. Ueber das assyrische Wort *kuradi* geben Lepert und Menant im Journ. Asiat. Févr. 1864 p. 181 folgende Erklärung: „Le mot *kurad*  $\text{𐎵𐎠𐎢𐎽}$  permuté avec le mot  $\text{𐎵𐎠𐎢𐎽}$ ; signification de „soldat“, „guerrier“ est donc assurée; mais nous savons pas le rattacher à un mot connu dans les autres langues semitiques; peut-être se rattache-t-il à la racine  $\text{𐎵𐎠𐎢𐎽}$  ou  $\text{𐎵𐎠𐎢𐎽}$  dans le héros“, „l'héroïsme“ qui se rencontrent si souvent dans les écrits de la première dynastie“.

Es ergibt sich also daraus, dass das Wort *khwadia* weder armenischen noch semitischen Ursprungs ist, und somit wage ich die Vermuthung, dass sowohl die Soldaten der assyrischen als der armenischen Herrscher kurdischer Herkunft waren, da Kurden bekanntlich die betreffenden Landstriche bewohnten und noch jetzt bewohnen.

Inscription No. XXV (S. 548).

S. 549. *parhukhani*. Man könnte noch an das Zendwort *paraosakš* „der Zerstörer“ denken, von der Wurzel *parpere* „zerstören“.


S. 550. *Tarhuani*. Vgl. *ταλάω* „kämpfen“; *Talaúrinos* Beiname des Ares bei Homer.

Inscription No. XXVIII (S. 556).

Das Fragment ist identisch mit No. XIII (S. 538), was ich damals übersehen hatte.

Inscription No. XXIX (S. 556).

S. 556. *gistias* habe ich, ohne mich auf positive Thatsachen zu stützen, durch „Ehefrau“, Gemahlin“ erklärt. Die Bedeutung einer weiblichen Person ist durch das vorhergehende Determinativ No. 128 vollkommen sicher gestellt; aber selbst das kurdische Wort *كیج* oder *كیژ* „das Mädchen“ führt uns nicht weiter als das Determinativ an und für sich schon thut. Das armenische Wort *արհագաստ* *arhagast* (*arhakast*) aber, welches ausser andern Bedeutungen z. B. Segel, Schleier (la voile, le voile) auch die Bedeutung „Ehebett“, „Hochzeits-Zimmer“ hat, und in dieser Bedeutung den armenischen Philologen bisher nicht etymologisch klar war, gewinnt durch unser Wort *gistias* seine vollständige Erklärung, und bestätigt wiederum die Bedeutung „Ehefrau“ für das Wort *gistiai*. Es ist nämlich ein Compositum von *ark* „der Mann“ und *kast* (*gast*) „die Frau“, bedeutet also denjenigen Ort, der den Eheleuten gemeinschaftlich ist; das Wort *kast* (*gast*) aber ist augenscheinlich *gistiai*, indem der Vokal i in a umlautete. Vgl. noch *Κασιάνευρα* Hom. II. VIII, 805.

*Tariria* oder *Tarria*. Zur Erklärung des Namens könnte man die Sanskritwurzel  *trai* „beschützen“, oder die Zendwurzel *thri*, *thru* „ernähren“ herbeiziehen.

Inscription No. XXX (S. 557).

S. 557. *azi-bi*. Die Copie von Schulz deutet zwischen den Gruppen *a-zi* und den beiden letzten Gruppen *bi-e* eine Lücke an, welche eine mit zwei Horizontalkreisen beginnende Gruppe enthielt. Hr. Dr. de Robert, der die Inschriften des Khorkhor noch einmal

part, und die erste derselben, d. h. diese No. XXX auf S. 169 ff. eines Werkes bespricht, hat nur a-zi-bi, ohne Andeutung einer Lücke, und mit Weglassung der fünften Gruppe. Vor wenigen Tagen erhielt ich den Abdruck einer unedirten Keilinschrift aus Iran, welche ebenfalls das Wort azibi enthält, und zwar mit der Orthographie  $\text{𐎠𐎼𐎷𐎡𐎹} - \text{𐎠𐎼𐎷} - \text{𐎠𐎼𐎷} = \text{𐎠𐎼𐎷} = \text{𐎠𐎼𐎷} a\text{-}zi\text{-}bi\text{-}i$  und zwar in einem Zusammenhange, der die bereits vermuthete, und durch das neuarmenische *hadanel* belegte Bedeutung abermals zulässt; in unserer Inschrift glaube ich also die Lücke in der Mitte durch  $=$  i einzusetzen zu dürfen, so dass a-zi-i-bi-e zu lesen ist.

S. 560. *Ziriazî*. In dem zweiten Bande der von Rawlinson und Norris herausgegebenen assyrischen Keilinschriften (1866) ist auf Tafel 52 sub No. 1 eine Liste von assyrischen Beamten unter Tiglath Pileser aufgeführt; auf der Rückseite Z. 20 steht der Name eines Landes  $\text{𐎶𐎵𐎶𐎶𐎶} - \text{𐎶𐎵𐎶𐎶𐎶} - \text{𐎶𐎵𐎶𐎶𐎶} Ziri$ , dessen Form, wenn auch nicht ganz übereinstimmend, doch dem Namen Ziriazî ziemlich nahe kommt.

S. 561. *andani*. Vgl. in den Keilinschriften zweiter Gattung *andana* „Uebergang“; im Armen. *andzel* „passiren“.

S. 561. *uedia*. Vgl. kurd. *اویدە* *ouyrdé* „klein“.

S. 561. *Usima*. In der armenischen Heiligenlegende, 31. Januar, ist Uschi der Name eines Landes; die Peutingeria hat in Armenien einen Ort Isumbo.

S. 564. *arniu*. Vgl. gr. *ἄναρ*.

S. 565. *sinidai*. Vgl. georg. *შენი* „bauen“; *schenebuli* „Gebäude“.

S. 568. *Uhuani*. Strabo p. 529 führt einen Ort *Ὀλανί* an, wo Tigranes eine Schatzkammer hatte; dieser Ort scheint jedoch mehr im Nordosten gelegen zu haben.

#### Inschrift No. XXXI (S. 569).

Von dieser Inschrift erhielt ich noch vom P. Mesrop Sempadian aus Edschmiadzin (bei Erivan) eine Photographie, welche aber allem Anschein nach nicht nach dem Original, sondern nach einer Copie angefertigt wurde, und in jeder Beziehung mit der von mir veröffentlichten Abschrift übereinstimmt.

#### Inschrift No. XXXII (S. 570).

S. 571. *khasivami*; vgl. Zend *haśimanō* „eifrige Verfolgung“. Vgl. auch griech. *χάζω*, *χάζομαι*.

#### Inschrift No. XXXIII (S. 576).

Z. 1. *Kiasdu*. Vgl. altpers.  $\text{𐎧𐎶𐎠𐎹} \cdot \text{𐎧𐎶} \cdot \text{𐎶𐎠} = \text{𐎶𐎠} \cdot \text{𐎶𐎠} \cdot \text{𐎶𐎠}$  *hasitiya* „auführerisch“ Bihist. III, 11 und das lat. Wort *hostis*.  
23\*

S. 577. *Busparui*. Dass Busparui die armenische Provinz Vaspurakan bezeichnet, dürfte wohl ausser allem Zweifel sein. Aber die Umlautung hat den armenischen Philologen bisher die Auslegung des Namens unmöglich gemacht; sobald sie die in unsern Inschriften gebräuchliche Form Busparui lasen, war ihnen der Name völlig klar; er ist zusammengesetzt aus *poiç* (Genit. *puçoj*) „Pflanze“ und *buragan* (*purakan*), Provinzialismus in Van und Vaspurakan „Wohlgeruch erzeugend“ oder „Wohlgeruch verbreitend“. Das Wort *poiç* (*boiç*) „Pflanze“ ist auch der im Persischen verloren gegangene erste Theil des Compositums *بوستان*, d. h. *دان* *بوس* „Pflanzen habend“, „Garten“. Von dem Provinzialismus *bur* (*pur*) „Wohlgeruch“ existirt im heutigen Armenischen noch das Wort *բուրախ* *puranots* (*buranots*) „Weihrauchfass“. Der Name rechtfertigt sich durch die zahllosen aromatischen Kräuter, welche in den Gebirgen Vaspurakan's die Lüfte mit Wohlgeruch erfüllen. — Jakut, das Merassid ul Ittila und Beladsori nennen die Provinz *البُسْفَرَجَان*, welche Form auch unserem Busparui entspricht. Vgl. Rawlinson über *اسپورگان* im Journ. of the R. Asiat. Soc. Vol. XI p. 68.

S. 578. *Sarasaka*. Vgl. *Σάρισα* bei Strabo p. 747.

Inschrift No. XXXIV (S. 584).

S. 584. *mani*. Vgl. kurdisch *ماین* *main* „eine Stute“. Skr.

**मेनाद** *menāda* 1) die Katze 2) die Ziege 3) der Pfau. Das kurdische Wort scheint mir das richtige zu treffen.

S. 587. Uzen und Alanen. In der Geschichte von Georgien spielen die Uzen und Alanen eine grosse Rolle und erscheinen meistens als Bundesgenossen der Georgier; vgl. J. Klaproth, *Histoire de la Géorgie* im Journ. Asiat., Jahrg. 1834. p. 49. 53. 54. Moa. Choren. L. II. c. 47 (Whiston), c. 50 (ed. Tommaséo, V. Langlois) ff. Meine Bedenken waren also ungegründet und wir können wegen der Auslegung sicher sein.

S. 588. Z. 27 lies Länder statt Lieder.

Inschriften No. XXXV, XXXVI und XXXVII (S. 590 ff.)

S. 590 habe ich nachgewiesen, dass die in den Inschriften No. XXXV, XXXVI und XXXVII beschriebenen Feldzüge des Argistis später sind, als die Erbauung des Khorkhor; die Lokalisierung dieser Feldzüge wurde dadurch erschwert, dass der Anfang der Inschrift No. XXXV lückenhaft ist, und wirklich habe ich mich später überzeugt, dass meine Lokalisirungen ganz falsch waren. Der Schauplatz der hier erzählten Thaten ist das heutige persische und russische Armenien, ostwärts und nordwärts vom Urmia-See, und

ich bin nunmehr im Stande fast alle Namen in der bezeichneten Gegend nachzuweisen.

In No. XXXVI, Z. 12 ist die Landschaft *Tuarasi* erwähnt. Der Name lebt noch heutzutage in dem Namen der wohlbekannten Stadt Tavrız; gewöhnlich nennt man sie Tebriz, einer etymologischen Grille zu Liebe, „Fieber-verscheuchend“, die nicht einmal die Wirklichkeit für sich hat, da Tavrız bekanntlich stark von Fiebern heimgesucht ist; der im Munde der Bewohner übliche Name ist Tavrız, wie selbst ein grosser Theil der morgenländischen Geographen und europäischen Reisenden bemerken; auch ist sie nicht erst zur Zeit der Abbassiden erbaut, wie die arabischen Geographen berichten, denn sie hat schon lange vor dem Islam existirt; bei den armenischen Geschichtschreibern, welche vor dem Islam schrieben, heisst sie Tavrej oder Tavresch; vgl. Faust. Byz. L. IV, c. 25. 89. L. V c. 2. Ist einmal dieser Punkt festgestellt, so ist die Identificirung der übrigen Lokalitäten leicht.

No. XXXV, Z. 18 und 20 erwähnt eine Stadt und Festung Bikhurani im Lande Bam; in der That finden wir in der Nähe von Merend, westnordwestlich von Tavrız, einen Ort Begram.

No. XXXVI, Z. 18 erwähnt eine Landschaft Sipane; genau auf der Mitte des Weges von Merend nach Tavrız ist der Ort Sofian, welcher diesen Namen repräsentirt.

Z. 17. *bare*. Vgl. Zend *var*, Pehlevi *bār*, neup. باره, بار, „Mauer“, „Fort“.

Es folgen Z. 18 die Landschaft Hurane, Z. 25 die Stadt Uinaka und die Landschaft Us... Auf dem Wege von Tavrız nach der Ostseite des Urmia-Sees lesen wir der Reihe nach die Namen Chusrav Schah, Uz Kuh (Uz Gebirge) und Chanija (am See), welche den erwähnten Namen entsprechen dürften. Dass Chusrav ein wohlbekannter persischer Eigenname ist, kann mich nicht irre machen; wer sich einigermaßen mit vergleichender Geographie des Orients befasst hat, wird hunderte von Beispielen nachweisen können, wo die alten Namen mehr oder weniger so weit verändert wurden, dass sie im Arabischen, Persischen oder Türkischen irgend einem bekannten Laute entsprechen; ist doch selbst der Ausdruck *εἰς τὴν πόλιν* für Konstantinopel auf türkischen Goldmünzen in اسلامبول

Islambol „Fülle des Islam“ verändert worden! Chusrav selbst wird noch immer bei den türkischen und persischen Gelehrten für *Kūros* Qurusch geschrieben, so dass selbst die zum Gebrauch der Bürgerschulen aus europäischen Geschichtswerken übersetzten Handbücher den Stifter der persischen Monarchie Kei Chusrav nennen und von Kyros platterdings nichts wissen wollen.

Durch den Fundort der Inschrift XXXVII bei Kanlydscha, in der Nähe von Alexandropol (Gümri) an der russisch-türkischen Grenze sind wir nothgedrungen auf die dortige Gegend wegen der Stadt Sadanion und der Landschaft Iskigulu angewiesen. Die Stadt

Sadanion bin ich geneigt für Alexandropol (Gümri) zu halten; Alexandropol und Gümri sind ganz moderne Namen; ersterer ist erst seit der russischen Besitznahme im Gebrauch; Gümri ist der türkische Name. Sadanion ist vielleicht das Σάδρον des Ptolem. V, 18, 10. (Man erinnere sich, dass der Grieche *vr* wie *d* ausspricht.) Was nun den Namen Iskigulu betrifft, so finden wir der Stadt Alexandropol gegenüber, auf dem rechten Ufer des Arpatzchai auf türkischem Gebiet ein kleines Kastell Namens Adecuk Kale, welches immerhin eine türkische Modifikation des Namens Iskiguli sein kann; Adecuk Kale bedeutet „offene Festung“, ein sonderbarer Name für eine Festung.

„Das Land des Eriana“ dürfte demnach sich sehr einfach durch Erivan erklären. Ebenso erklärt es sich sehr einfach, weshalb Argistis in Kanlidacha, vielleicht dem äussersten nördlichen Punkte seiner Eroberungen, seinen Sieg durch eine Inschrift verewigen liess.

Zwischen der Expedition nach Tavrız und nach Alexandropol liegen noch andere kriegerische Ereignisse, nämlich No. XXXVI, Z. 37—40 ein Aufstand der Stadt Simirikhadiri; da dieser Aufstand ein isolirtes Faktum ist, über welches sich Argistis nur kurz ausdrückt, so dürfen wir es wohl als eine kleine Episode ansehen, die mit den anderweitigen Ereignissen keins lokalen Zusammenhang hat, so dass es bei der S. 594 angegebenen Identifizierung sein Bewenden haben kann.

Darauf folgte die Expedition nach der Stadt Ardiniasti und von da nach dem Lande des Eriana und des Va....za, nach Iskigulu und Sadanion. Ardiniasti haben wir also vor Erivan zu suchen, und es ist daher sehr wahrscheinlich, dass wir in diesem Namen die uralte Stadt Artaxata (armen. Artaschat) zu suchen haben; der Name ist ein Compositum. Artaschat bedeutet „Stadt des Arta (Arda)“ und Ardini ist augenscheinlich der Genitiv von Arda; demnach wäre *asti* der älteste Repräsentant des Wortes *schat* (*schad*) und erinnerte auffallend an das griechische *ἄστυ*. —

Va...za ist wohl der Distrikt Վայոց ձոր *Vajotsdsor* in der Prov. Sünik in der Nähe von Artaxata.

Der Schluss des Berichtes ist durch zahlreiche Lücken fast ganz unverständlich; von den Eigennamen ist nur ein einziger vollständig erhalten, nämlich der Name der Stadt Amigu, die in einer Landschaft Si.....ru.... liegt; XXXVI, Z. 52 u. 54, und endlich noch Z. 74 eine Landschaft Kuri.... Wenn aber die vorhergehenden Identificationen richtig sind, so dürfen wir nach der Stadt Amigu nicht lange suchen; es ist die noch jetzt vorhandene Festung Maku auf persischem Gebiet, nahe an der türkischen Grenze, am Flusse Alzas; sie wird schon bei den älteren armenischen Historikern erwähnt z. B. bei Ghevond, *Histoire des guerres et des conquêtes des Arabes en Arménie*, übers. von G. Schahnazarian (Paris 1856) p. 189.



Durch vorstehende Erläuterungen erhalten wir eine ziemlich klare Uebersicht von dem Schauplatz der letzten Kriege des Argistis.

Inscription No. XXXIX (S. 599).

Z. 15. *Musanie*; vielleicht *Mošonvñ*?

Inscription No. XL (S. 608).

Diese Inschrift ist für die Erklärung aller übrigen von der höchsten Wichtigkeit; zunächst ist sie ganz vollständig, mit Ausnahme ganz kleiner Lücken, erhalten; sie liefert für die Zeitbestimmung ein ungemein prägnantes Datum; endlich enthält sie die Beschreibung dreier Feldzüge, deren Resultate am Schlusse rekapitulirt werden, wodurch nicht nur die Controle der einzelnen Texte ermöglicht wird, sondern auch für das Verständniss der übrigen Inschriften erhebliche Beiträge geliefert werden. Schon Hincks hat die Wichtigkeit dieser Inschrift erkannt; sie gab ihm die Mittel das System der Zahlenbezeichnung vollständig zu erkennen. Wir besitzen von dieser Inschrift zwei Copien, die von Schulz und von P. Nerses Serkisian, welche im allgemeinen sehr gut übereinstimmen; nur in den Z. 15 u. 16 kommt der wohl bisher unerhörte Fall vor, dass Schulz in vier Eigennamen die Gruppe  $\overline{\text{III}}$  hat, während P. Nerses Serkisian die Gruppe  $\overline{\text{II}}$  hat, so dass ein Abdruck oder eine Photographie dieser Inschrift höchst erwünscht wäre. Hr. Dr. de Robert hat nun ebenfalls diese Inschrift copirt, und dabei beiläufig bemerkt, dass die beiden bisher bekannten Copien sehr schlecht ausgeführt wären; mit Ausnahme des eben beregten Punktes in Z. 15 u. 16 habe ich jedoch nach sorgfältigster Vergleichung weder in der einen noch in der andern Copie grobe Fehler oder Nachlässigkeiten entdecken können; jedenfalls aber hätte Hr. Dr. de Robert sich doch näher darüber erklären sollen, wie und was er copirt hat. In den erwähnten Stellen hat er durchgängig  $\overline{\text{II}}$  wie P. Nerses Serkisian.

S. 611. Zur Endung *vedia* in den Ortsnamen Dakivedia (Z. 18), Urmivedia (Z. 22) vgl. altpers.  $\text{𐎧𐎡𐎴}$ .  $\text{𐎧𐎡𐎴}$  *vitha*; Zend *viç*; griech. *οὐδας*.

S. 614. In der Z. 26 haben beide Copien (Schulz und Serkisian) übereinstimmend  $\text{𐎧𐎡𐎴}$   $\overline{\text{II}}$   $\overline{\text{II}}$ ; die erste Gruppe kommt im armenischen Syllabar nicht vor und ist daher wohl ein Versehen des Steinmetzen statt  $\text{𐎧𐎡𐎴}$ : der eine Winkelhaken ist durch irgend einen Zufall unsichtbar geworden. Hr. Dr. de Robert hat an der betreffenden Stelle wirklich  $\text{𐎧𐎡𐎴}$ , statt der zweiten Gruppe  $\overline{\text{II}}$  aber, welche einstimmig bei Schulz und Serkisian zu lesen ist, hat er

**—II—** ohne sich irgendwie darüber zu erklären, weshalb er von den beiden ihm wohlbekannten Copien seiner Vorgänger so auffallend abweicht. Unter solchen Umständen ist also wohl *ba-zu-i* als berechtigter Text anzusehen. Die Bedeutung des Wortes rechtfertigt sich nicht bloss durch das armenische Wort *bak*, sondern auch durch das neupersische باغ, das persepolitische *bagi* und das Sanskrit भाग्य *bhāgya*.

Dass die Z. 25—29 eine Recapitulation enthalten, also die in den vorhergehenden Zeilen angegebenen Zahlen controliren, scheint Hrn. Dr. de Robert gänzlich entgangen zu sein, obgleich schon Hincks im J. 1847 diese Recapitulation erkannt hatte. Hr. Dr. de Robert übersetzt diese 5 Zeilen wie folgt:

- Z. 25. Belidduri qui est Argisti filius hoc templum pro quotidiana adoratione
- Z. 26. in monte latuit, quod fecit supremum 12737 vectigalia offerentes, 16600 mulieres luto sacras statuit
- Z. 27. 12000 familias cantorum praesentiae augustae sacras statuit cum 2600 equos sacros statuit
- Z. 28. 30337 boves pro servit<sup>us</sup> sacrificii 50800 agnos sacros posuit Deo Haldi aug<sup>um</sup> sanctuarium affirmavit, templum
- Z. 29. composuit in extensione suprema sacrificium reintegravit, praesentiam extensam in templo augusto fecit Belidduri qui est filius Argisti adorationem altari quae in gradum ascendere fecit.

#### Inschrift No. XLV (S. 624).

Von dieser Inschrift erhielt ich später noch zwei Photographien, eine vom P. Mesrob Sempadian aus Erivan, welche aber nur die von mir benutzte Copie enthält und nicht nach dem Original angefertigt wurde. Dagegen befindet sich die zweite Photographie in dem ersten Bande der Schriften der „Gesellschaft der Liebhaber der Archäologie des Kaukasus“ in Tiflis, 1875 fol. Taf. 3, welche nach dem Original angefertigt ist und namentlich in den Eigennamen sehr erhebliche Varianten liefert. Nach dieser Photographie lautet die Inschrift:

- Z. 1. 126. ANAI-di-ni-ni. us-va-si-ni.
- 2. 127. Sar-du-ri-zi. 127. Ra-pi-is-gan-zi
- 3. a-da. 135. Par-da-u-ni. 135. 113-nu-çi
- 4. 127. Zi-ma-da-bi-i. 127. Zi-e-ri-gan-i
- 5. gu-nu-sa. kha-o-bi. 127. Zi-ma-da-bi-ni.
- 6. XX. GIS-ZA-107-ra-ni. 128. LU-PAR-bi
- 7. tu-tu-bi. pa-ri. 134. O-du-ri-e-ti-ni.

Z. 1. Die Sylben *ni. us*, welche ich ergänzt hatte, weil sie auf der mir vorliegenden Copie fehlten, sind auf der Photographie sichtbar.

Z. 2. Der Herrscher, welcher die Inschrift setzen liess, heisst nicht Ituvaris, Sohn des Kupis, sondern Sarduris, Sohn des Rapis, für welche Namen ich bis jetzt keine Analogien habe auffinden können; der Name Sarduris hat jedoch ein unzweifelhaft arisches Gepräge.

Z. 3. *Pardau* statt Partachu, wie meine erste Copie hatte, nähert sich dem armenischen Namen der Stadt Berdaa noch viel mehr, so dass man ihn als identisch ansehen kann; die armenische Form ist Partav.

Z. 4. *Zirigan* „Sohn des Ziri“, statt Luekun, ist eine rein arische Form.

Z. 5. *khaobi* oder *khaubi*. Ich habe dieses Wort immer durch „darauf“ „hernach“ übersetzt; ich habe mich aber überzeugt, dass dies ein Irrthum ist; *khaobi* ist eine Verbalform und bedeutet „ich habe erobert“, „ich habe mich bemächtigt“.

Z. 6. Das Ideogramm GIS-ZA „Kinder“ hat ausser dem Pluralszeichen noch die Flexions-Endung rani, welche sonst in den Inschriften nicht vorkommt, es wäre denn, dass sie auch in der Inschrift No. XXXIII. Z. 35 zu ergänzen wäre, wo wir GIS-ZA-107-ra . . . . . lesen. Von den jetzt gebräuchlichen Wörtern für „Kind“ eignet sich kein einziges; das gewöhnliche Wort ist *մանուկ manuk*; dagegen könnten *uster* (*usder*) „Sohn“ und *dustr* (*tusdr*) „Tochter“ beide sehr gut sich eignen. Nunmehr glaube ich auch die phonetische Geltung des Ideogramms  $\equiv \nabla \text{ II}$  gefunden zu haben, nämlich *isza* (bekanntlich hat die Gruppe  $\equiv \nabla$  die beiden Lautwerthe *is* und *gis*); vereinigt mit der Sylbe ra, die wir in unserem Text lesen, gibt es *iszara*, welches ziemlich genau dem armen. *uster* (*usder*) entspricht.

In derselben Zeile vermuthete ich einen Fehler des Copisten, aber die Photographie stimmt mit derselben überein; überdies fehlt das Verbum nicht; es steht im Anfang der Z. 7 *tutubi*. Das *bi* am Ende der Zeile ist wohl nur eine Flexionsendung, wie noch jetzt der Instrumentalis in den meisten armenischen Wörtern mit *p* (*b*, *p*) endigt.

Z. 7. *Odurietini* ist wohl der Distrikt *Օճուրիւտնայ* Udrusdag in Albanien; s. die dem Mos. Choren. zugeschriebene Geographie p. 357 ed. Whiston.

Ich übersetze also nunmehr die Inschrift wie folgt:

„Durch die Gnade der Anaitis, Sarduris, der Sohn Rapis, spricht: Ich verbrannte Pardau, die Residenz des Zimadabi, des Sohns Ziri; ich bemächtigte mich des Zimadabi; ich nahm seine zwanzig Kinder mit seiner Frau gefangen; ich eroberte Oduriet.“

Zum Wörterbuch.

S. 630, unten und 631, oben *Adaki*, XXX, 14. 41. 42 etc. etc. Ich glaube, dass diese Correlativ-Partikel, welche in den Khorkhor-

Inschriften so häufig vorkommt und „theils-theils“ bedeutet, das bisher noch nicht genügend erklärte Wort *adakiya* im persischen Text der Bihistun-Inchrift erläutern kann; vgl. Bih. Col. IV, Z. 81, 82.

S. 635. *aptini*, vgl. griech. *φθινύθω*, *φθίνω* „verderben“.

S. 668. *Par* „nehmen“, „erobern“, vgl. Georgisch *par* „stehlen“.

### Neue Inschriften.

#### No. XLVII.

Durch die gefällige Vermittlung Sr. Heil. des Patriarchen M. Keremian erhielt ich den Abklatsch einer Inschrift, deren Original sich in der Nähe von Van in einer Kirche befindet und aus drei Zeilen besteht, welche um eine Säule herum eingegraben sind. Die Länge der Inschrift beträgt ziemlich genau zwei Metres, der Durchmesser der Säule ist also ca. 0,64 Metres. Die Höhe des beschriebenen Theils der Säule beträgt 13—14 Centimetres. Die drei Zeilen sind identisch, d. h. der Text ist dreimal wiederholt, so dass die einzelnen Lücken leicht ergänzt werden können. Die Inschrift lautet:

- Z. 1. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni- (ganzi. a)-si. hu-u-  
 či-e. za-du-u-ni.  
 2. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni-gan- (zi. a) -si. hu-u-  
 či-e. za-du-u-ni.  
 3. 127. Mi-nu-a-zi. 127. Is-bu-u-i-ni-gan-zi. a-si. hu-u-  
 či- (e. za)-du-u-ni.

S. 574 meiner ersten Abhandlung erklärte ich das Wort *huçini* durch „Gebäude“ und verglich es mit dem deutschen Worte *Haus*, indem ich es von dem armen. Worte *hüsel* „zusammenfügen“, *hüsun* „Baumeister“, *hüsnutiun* „Bau“ ableitete.

Ferner erklärte ich S. 504 das Wort *asi* durch „heilig“, nach dem Zendworte *asi*, Pehlevi *ascho*, und in Zusammensetzung mit dem Ideogramm No. 119 „Haus“, durch „heiliges Haus“, „Tempel“.

Diese durch Induction, oder wenn man will, durch „*Errathen*“ ermittelten Bedeutungen werden nun durch vorstehende Inschrift in ihrem ganzen Umfange bestätigt. Der Ausdruck „heiliges Haus“ kommt in der Inschrift No. III theils syllabarisch („heilig“) vor, theils ideographisch („Haus“). Das anderweitig vorkommende Wort *huçi*, ohne das Adjektiv *asi*, erklärte ich durch „Haus“, und hier haben wir beide Wörter zusammen in syllabarischer Schrift. Das Ideogramm  $\equiv \text{YYY}$  sind wir also berechtigt phonetisch *huçi* zu lesen.

Das Wort *zaduni* ist uns schon aus den früheren Inschriften bekannt, und bedeutet „fecit“. Die ganze Inschrift lautet also:

„Minuas, der Sohn Isbunis, hat diesen Tempel erbaut.“




Für die Auslegung der andern Inschriften ist daher dieser Text, so klein er auch ist, von grosser Wichtigkeit.



## No. XLVIII.

In der Nähe von Armavir wurde eine Keilinschrift gefunden, von welcher ich mehrere Abschriften erhielt, aber eine genaue Vergleichung ergab, dass nur eine einzige Copie von dem Original gemacht ist, und selbst die mir vom Vartabed Mesrob Sempadian übersandte Photographie ist nicht nach dem Original, sondern nach einer Copie angefertigt. Die Inschrift besteht aus 13 Zeilen; die Charaktere hat der erste Copist sehr gut wiedergegeben; nichtsdestoweniger sind einzelne Fehler darin, welche eine genügende Erklärung unmöglich machen. Vor allen Dingen aber ist zu bemerken, dass nicht nur der Anfang der Inschrift, sondern auch der Anfang aller vorhandenen Zeilen fehlt, so dass den Erklärern nichts weiter übrig bleibt als einzelne mit Sicherheit erkannte Wörter zu übersetzen.

is

- Z. 1. gis-ti-na-ma. 127. Ha-za-ni. 134 -ni,  
 2. a-ru-u-ni. hu-ga-ba-ra-a-ni  
 3. da-o-a-ni. bar-za-ni. zi-il-di  
 4. uzu (siru). khu-hu. 121-ni-ni. ni-e. çi-ni  
 5. e. gu. du-da-mi. da-u-da-ni  
 6. a-da-bi-di. as-ta-nu. ti-da  
 7. i-ni-ti. ça (ir) du-da-ni e-çi-i  
     na?  
 8. u-e. 134. A-i-u-khi. ma-nu-da-e  
 9. khi (na?)-e-u-ni 129. Ur-bi-i-ka-a-zi  
 10. da-a-da-bi-di. as-ta-nu. ti-a-da  
 11. da-a-da-bi-di. as-ta-nu. ti-a-da  
 12. lu-u-i-ni-e. u-ni. 127. Nu-nu-da-e  
 13. çi-ni. ur-di-du. 129. Zi-lu-i-ni-e.

Auffallend ist, dass die Gruppe  khi, welche sonst in den armenischen Keilinschriften ganz unbekannt ist, in diesem Fragment nicht weniger als dreimal vorkommt, Z. 1. 8 und 9; es wird wohl ein Versehen sein statt , welches in unserer Inschrift gar nicht vorkommt. Die erste Gruppe der vierten Zeile  ist mir bisher in den armenischen Keilschriften nicht vorgekommen; die Syllabarien von Ninive erklären sie durch *uru* und *siru*.

Die Inschrift nennt zwei Völkerschaften, Urbikazi (Z. 9) und Ziluini (Z. 13, vielleicht auch Z. 12). Erstere vermag ich nicht nachzuweisen; dagegen ist der Name der Zilunie sehr leicht kenntlich in dem Distrikt  Dzghunk (Zelunia) in der Provinz Synia, d. h. gerade da, wo die Inschrift gefunden ist, und so möchte ich auch den in der Geographie des Mos. Chor. diesem Namen unmittelbar vorhergehenden Distrikt  Aghahedschk (Ala-

hezia) oder den Distrikt  $\text{արեւիկ}$  Arjevink für den heutigen Repräsentanten der Urbikazi halten.

Die Landschaft Aiuna oder Aiukhi (Z. 8) ist mir ganz unbekannt.

Die Worte *barzani zildi* (Z. 8) wiederholen sich in der Inschrift No. XXII, Z. 9, welche dadurch eine kleine Ergänzung erhält; das Wort *zildi* scheint das neuarmen.  $\text{զէլէլ}$  zeghel „voll sein“, „anfüllen“ zu sein.

*siru* Z. 4 ist das neuarmen.  $\text{շար}$  *schar*, deutsch „Schaar“.

Folgende einzelne Wörter lassen sich also erkennen:

- Z. 1. . . . . das Land des Haza
2. die Beute . . . . .
3. . . . . mit Ruhm erfüllt
4. die Schaaren . . . die Steine der Pforte
5. . . . . sie gaben (erbauten)
6. . . . . sie setzten Säulen
7. diese Pforte erbauten; die Steine
8. und das Land Aiuna (Aiukhi)
9. . . . . die Urbiker
10. . . . . setzte Säulen
11. . . . . setzte Säulen
12. Dzelunier (?) . . . Nunida
13. . . . . die Dzelunier.

#### No. XLIX.

Der Vartabed Mesrob Sempadian, der mir die Photographie der vorhergehenden Inschrift schickte, entdeckte in Tsolagerd, in der Nähe von Edschmiadzin, eine andere Inschrift, wovon ich zwei Copien besitze; die eine wurde in der zu Edschmiadzin (Vagharschabad) erscheinenden Zeitschrift „Ararat“ im Septemberhefte des Jahrgangs 1870 von ihm selbst veröffentlicht; eine andere Copie schickte er mir auf meine Bitte, da der Abdruck in der Zeitschrift fast ganz unverständlich war. Leider ist auch mit der zweiten Copie nicht viel anzufangen, weil der Copist, unbekannt mit den Charakteren, zusammengehöriges trennte, und getrennte Gruppen zusammenlegte. Eine sorgfältige Untersuchung ergab jedoch als sicheres Resultat, dass diese Inschrift identisch mit der vom Akademiker J. Kästner bei dem Dorfe Karakojun, Armavir gegenüber, copirten und von mir sub No. XXVI besprochenen Inschrift ist, d. h. dieselbe Inschrift existirt Wort für Wort und Zeile für Zeile zweimal, bei dem Dorfe Tsolagerd und bei dem Dorfe Karakojun; letztere ist aber derart beschädigt, dass in den 24 Zeilen jedesmal fast die ganze erste Hälfte fehlt, während der Stein von Tsolagerd complet ist. Von letzterem namentlich also wäre eine Photographie oder ein Abklatsch sehr erwünscht, da dieser Text eine Ergänzung der

Feldzüge des Königs Minuas liefert. Der Schauplatz dieses Feldzuges ist, wie sich dies schon aus dem Fundorte der beiden Steine ergibt, die Provinz Gugar (Kukar), Γωγαρηνή des Strabo (p. 528), vielleicht das Τωσαρηνή des Ptolem. (V, 13, 9).

Beide Inschriften bestehen aus 24 Zeilen, und zwar enthält jede Zeile in der einen Inschrift genau dasselbe, was die entsprechende Zeile der andern Inschrift enthält; daraus ist zu schliessen, dass beide Inschriften von demselben Steinmetzen angefertigt worden sind. Ich stelle nunmehr die beiden Texte zusammen, und zwar unter I den Text von Tzolagerd, unter II den Text von Karokojun.

- Z. 1. { I us-ta-bi. ma-çi-ni. is. hu-ri-e  
 { II ta-bi. ma-çi-ni. is. hu-ri-e  
 ?
- Z. 2. { I ka-ru-ni.....ri-va-a-ni. 134. ni-e.....  
 { II ri-u 134. ni-e.....
- Z. 3. { I .....kha-du.....ni. 127. Mi-nu-a...zi  
 { II ni. 127. Mi-nu-a...zi
- Z. 4. { I .....ni. 126. ANAI-di-ni. is. hu-ri-i  
 { II di-ni. is. hu-ri-i
- Z. 5. { I tu-ru-ni. 126. ANAI-di-ni-ni. us-va-si-ni. us-ta-bi  
 { II ni-ni. us-va-si-ni. us-ta-bi
- Z. 6. { I (Minu)-a-ni. 127. Is-bu-u-i-ni-e-na.....  
 { II ni.....Is-bu-u-i-ni-e-na
- Z. 7. { I u-lu-us-ta-i-bi. 126. ANAI-di-ni. 127. Mi-nu-a-zi  
 { II ta-i ...126. ANAI-di-ni. 127. Mi-nu-a-zi
- Z. 8. { I a-da-e.....bi-da.....134. ni  
 { II bi....e-ri-gu. 134. ni
- Z. 9. { I 135. Ra-du-...-us 135. ? -a-da-u-i-e  
 { II ni 135. Zu-a-khu-u-i-e
- Z. 10. { I a...gu-bi 134. ni...i.....hu.....la-ti-ni  
 { II bi-i ..... ti-ni
- Z. 11. { I a-çi-ni.....bu-i. 127. Mi-nu-u-a  
 { II zi. 127. Mi-nu-u-e
- Z. 12. { I 127. Is-bu-u-i-ni-gan-e-zi.....bi  
 { II ?  
 { II gan....za-gu-bi
- Z. 13. { I .....u-ni-ni-bu. 126 .....bi  
 { II bi
- Z. 14. { I .....u-ni-ni...vi-e-si-ni. pi-ni  
 { II .....u-ni-ni. vi-e-si-ni. pi-i
- Z. 15. { I 127. Mi-nu-a-zi...135...a-si-ka(gar).....ni  
 { II a-za-zu .... ni
- Z. 16. { I .....a-da-e. a-lu-zi. pi-pi....e  
 { II a-lu-zi. pi-par....e
- Z. 17. { I a-lu-zi. ni.....i-ni-da. du-da-e  
 { II ni. i-ni-da. du-da-e
- Z. 18. { I a-lu-zi. u-da-zi. ti-u-da-i  
 { II a si. ti-u-da....bi

- Z. 19. { I i-e-zi. 135. La-nu-u-ni-ni. kha-u-bi  
 { II 135. Zi... u-ni-ni. kha-u-bi
- Z. 20. { I par-ri-ni-ni. 126. ANAI-di-zi. 126. 109. zi. 126. Par-zi  
 { II di-zi. 126. 109. zi. 126. Par-zi
- Z. 21. { I 126. 107. va-(a)-ni. par-ni. pi-i-ni  
 { II par-ni. pi-i-ni
- Z. 22. { I mi-i. ar-na. u-ru. da-a-ni. mi-i  
 { II u-ru. da-a-ni. mi-i
- Z. 23. { I ma-i-ni. mi-i. va-a-ra-a  
 { II i va-a-ra-a
- Z. 24. { I a-u-i-e. u-lu-da-e  
 { II e. u-lu-da-e

Zu diesem Texte gebe ich einige Erläuterungen.

In der Z. 1 scheint der Anfang *Anaidini* zu fehlen.

Z. 2. ri-va-a-ni (I) oder ri-u (II) ist der Name eines Landes oder einer Stadt; im Text II fehlt bis zur Sylbe ri alles vorhergehende; dagegen ist Text I vollständig, aber in der mir vorliegenden Abschrift unverständlich; es folgt nämlich auf das Wort *karuni* die Gruppe  $\text{𐎠𐎡𐎴}$ , dann die Sylbe ri, hierauf eine mir unverständliche Gruppe  $\text{𐎠𐎡}$ . Man könnte also lesen  $\text{𐎠𐎡𐎴}$ . Ri-va (oder Riu), oder auch  $\text{𐎠𐎡𐎴}$   $\text{𐎠𐎡𐎴}$  u. s. w. Im ersteren Falle könnte es sich um die Stadt Erivan handeln, im letzteren Falle um eine Landschaft Ariu (Ariva). Jedenfalls aber glaube ich annehmen zu dürfen, dass der Name Erivan auf irgend eine Weise hier seine älteste Form zeigt.

Z. 9 ist wieder von zwei Städten die Rede. Im Text I ist die Anfangssylbe Ra vollkommen klar; die zweite Gruppe ist entweder *du* oder *ap*; dann folgt noch eine dritte ganz unverständliche Gruppe und endlich die Schlussylbe *us*, wogegen Text II nur noch das richtigere *ni* am Schlusse (statt des fehlerhaften *us*) hat. In dem Namen der zweiten Stadt hat der Text I zu Anfang eine unverständliche Gruppe  $\text{𐎶𐎶}$ , darauf a-da-u-i-e; im Text II lesen wir Zu-a-chu-u-i-e, welches wohl die richtigere Lesart ist; augenscheinlich ist es dieselbe Lokalität, welche in der Geographie des Mos. Choren. einmal zu Iberien gerechnet wird, wo sie  $\text{𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶}$  *Dschavakh* heisst (p. 356 ed. Whiston) und einmal zur armenischen Provinz Gugar, wo sie  $\text{𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶𐎶}$  *Dschawaghk* heisst (p. 361).

Ueber die in Z. 19 erwähnte Stadt wage ich keine Vermuthung, da die beiden Texte in ihrer vorliegenden Gestalt die Ermittlung des richtigen Namens unmöglich machen.

Von Z. 20 an bot die Herstellung des richtigen Textes keine Schwierigkeit, da zahlreiche Parallelstellen in gut erhaltenen Inschriften vorhanden sind.



Da aus den vorstehenden Erläuterungen der allgemeine Inhalt der Inschrift sich mit genügender Sicherheit erkennen lässt, so gebe ich hier keine Uebersetzung, weil solche bei der Beschaffenheit der vorliegenden Copien nicht möglich ist.

No. L.

Kürzlich erhielt ich durch Vermittlung des Hrn. S. Alishan den Abdruck einer Inschrift auf einer Marmorplatte, welche in einer Höhle in der Nähe von Van mit andern Marmorstücken, Resten von kupfernen Werkzeugen, Geräthen und anderem Gerümpel aufgefunden wurde. Es ist ebenfalls ein Fragment, wovon Anfang und Ende fehlt; das Stück ist 0,53 Metres lang und 0,14 Metres breit. Die Inschrift lautet:

- Z. 1. ma-ni-du. 119. 79-ni. du-ap  
2. ... i. 119. 117. IIM. VIC. LI. 118. II  
3. a-zi-bi. i-sa. ma-du-ti-i-ni.

Offenbar muss die ursprüngliche Inschrift viel länger gewesen sein; so wie sie ist, weiss man nicht einmal, von wem sie herrührt, da kein einziger Eigenname in dem Fragment vorkommt. Nichtsdestoweniger ist das Fragment interessant, indem es wieder einen Beitrag zur Auslegung anderer Inschriften gibt.

Das erste Wort *manidu* ist mir dunkel; dann folgen die beiden Ideogramme, welche „Palast“ bedeuten, mit der Flexionssylbe *ni*; ferner das Wort *duap*. Die zweite Zeile beginnt mit einer Gruppe, welche im Abdruck undeutlich ist; darauf *i*, ferner das Ideogramm für „Haus“, hierauf das Ideogramm für „Gold“ und zwar ohne das Determinativ No. 133 für edle Metalle; dann folgen die Zahlen 2651; hierauf das Ideogramm für „Silber“ und zwar gleichfalls ohne das Determinativ No. 133; dann die Zahl 2, wahrscheinlich noch andere Zahlen, die aber auf dem Marmorstücke fehlen.

Die dritte Zeile beginnt mit dem Worte *asibi*. In der Inschrift No. XXX, der ersten Inschrift, welche die Reihe der Khor-khor-Denkmäler eröffnet, lesen wir in der ersten Zeile das Wort *azi-bie*, mit einer Lücke in der Mitte; bei Schulz lautet die Stelle

V<sub>1</sub> - VV - VV = V<sub>1</sub> d. h. a-zi...bi-e; bei Hrn. Dr. de  
 Robert V<sub>1</sub> - VV - VV = a-zi-bi; in unserer Inschrift V<sub>1</sub> - VV - VV =  
 a-zi-bi; bei Schulz wird also die kleine Lücke durch = zu  
 ergänzen sein, wovon die beiden ersten Keile auch noch vorhanden  
 sind, also a-zi-i-bi-e. Ich erklärte dieses Wort S. 557 durch „ich  
 habe erobert“, und diese Bedeutung passt auch hier ganz gut.

*madutini* vergleiche ich mit *madutsanel* „überreichen“ „übergeben“. Das vorhergehende *i-sa* könnte einfach das noch jetzt vorhandene Pronomen *uu sa* oder *aju ais* sein.

**Demnach wird man etwa übersetzen können:**

„Ich eroberte in dem Palast .... an Gold 2651 ... an Silber 2 ....., welche ich übergab.....“

Die fiskalische Gesetzgebung der Türkei und die vexatorische Anwendung derselben in den Provinzen, weit entfernt archäologischen Forschungen Hilfe zu leisten, bringen den Entdeckern von Gegenständen des Alterthums nur Unannehmlichkeiten ein, wodurch sie eben zu grosser Vorsicht und Aengstlichkeit veranlasst werden. Es ist daher in der Regel ungemein schwierig über den Fundort von Münzen, Inschriften und andern Gegenständen etwas zuverlässiges zu erfahren, und diese Heimlichkeit erschwert wieder ungemein die archäologischen Untersuchungen, welche dadurch nur zu oft auf ganz falsche Fährten geleitet werden.<sup>1)</sup> Ich hatte vorstehendes schon geschrieben, als ich erfuhr, dass der hier zuletzt beschriebene Stein in einer Höhle bei dem Dorfe Kharatasch, nahe bei Wostan, am Südrande des Vansees gefunden wurde. Kharatasch war im Alterthum eine Festung, welche Managerd „von Minuas erbaut“ hiess.

Durch die vorhergehenden Zusätze und Berichtigungen haben wir noch die phonetische Geltung einiger Ideogramme und Determinative der armenischen Keilschrift ermittelt. Ich stelle sie hier zusammen als Nachtrag zu dem Syllabar und Wortverzeichniss, wobei ich die S. 482 ff. gebrauchte Numerirung beibehalte.

No. 117.   *uċgi* „Gold“; also wahrscheinlich auch

No. 118.  *ardzat* „Silber“.

No. 119.    *huċi* „Haus“.

No. 126.   *bag* „Gott“.

No. 134.   *ma* „Land“.

No. 185.   *avan* oder *van* „Stadt“.

  *iszara* „Kinder“.

1) So erging es mir mit einer Anzahl Arsakiden-Münzen, von denen man mir sagte, sie wären aus Georgien hierher gebracht, bis ich monatelang nachher erfuhr, dass sie aus Schiras gekommen waren, wodurch auf einmal Licht in die Sache kam.

## Das Grab und die Biographie des Feldhauptmanns Amén em hēb.


Von

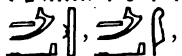
Georg Ebers.

### II.

#### Commentar.













Die folgenden commentirenden Noten zu meiner Uebersetzung der Grabchrift des *Amén em hēb*<sup>1)</sup> haben leider in Folge persönlicher Umstände lange auf sich warten lassen müssen. Inzwischen ist auch eine neue Uebertragung meines Textes von H. Brugsch-Bey erschienen, die, obgleich sie ganz unabhängig von meiner viel früheren Arbeit entstanden ist, doch im ganzen mit ihr übereinstimmt. Hauptpunkte, in denen unsere Auffassungen auseinander gehen, sollen in diesen commentirenden Noten nicht unerwähnt bleiben.






























1) Z. 1.  *nuk māa urt en áḏi.*


Dem altaegyptischen  *maā, maāt* entspricht nach Form und Bedeutung das koptische *mae, maai, maai, maai, maai*, und es hat die Wurzel *mae* in all ihren Verzweigungen jüngst von C. Abel<sup>2)</sup> eine eingehende und erschöpfende Behandlung erfahren. »Von einem Stamme ausgehend, der das gemessene, richtig befundene Ding und nach dieser Eigenschaft benannte Ding mit einer vom Mass auf das Innere übertragenen Metapher bezeichnet, ist das Grundwort *mae* unserer Gedankenreihe zuerst »mit sich selbst übereinstimmend, unverfälscht, richtig sein.« Hieraus folgen die Bedeutungen »echt« und »trefflich« und weiter »wahr« und »gerecht«, beides in religiöser wie in sittlicher Beziehung. Dass in dieser Ideenreihe der Begriff der »Treue« leicht seinen Platz findet, bedarf keines Beweises. Ein solcher würde übrigens leicht genug durch die blosse Negation der für unsere Wurzeln bekannten

1) Band XXX, S. 391—416 dieser Zeitschrift.

2) C. Abel. Koptische Untersuchungen. I. Buch. Der Begriff des Wahren und Guten.

Bedeutungen geführt werden können. Das koptische ⲉⲛⲟⲩⲧ *fide-  
lis, fidelem esse* hat mit der sittlichen Eigenschaft der Treue *māā*,  
die wir meinen, wenig zu thun, denn es bezeichnet zunächst die  
auf Zwang und Furcht begründete Abhängigkeit und ist auf das  
Grundwort ⲑⲟⲩⲧ *timor, terror* zurückzuführen. Das dem *māā*  
folgende  *urt* ist nicht als die weibliche Form des Adj.   
*ur* gross, sondern adverbial zu fassen und bewirkt eine beträch-  
tliche Steigerung des mit ihm vergesellschafteten Wortes. Papyr.  
Ebers 40, Z. 15.            
auf *gas-f seṣmer urt* es ist sein Auswurf<sup>1)</sup> sehr krank. Am  
häufigsten findet es sich in der Verbindung *āā urt*, *āāt urt* oder  
*er āāt urt*<sup>2)</sup>. H. Brugsch<sup>3)</sup> übersetzt unsere Stelle freier: »Ich  
dienete«.

2) Z. 1.            *pex hāti*. — Die Hälfte des Her-  
zens. Die Wurzel *pex*,  *peš*, verwandt mit ,   
hat sich im koptischen *nam*, *name*, *ham*, *name dimidium*  
wohl erhalten. Ihre Fundamentalbedeutung ist die des Scheidens,  
Trennens in zwei gleiche Theile   *pesti*. Das häufige  
 *peseš* ist eine vollere Form derselben Wurzel. All ihre Be-  
deutungen lassen sich auf die des in Hälften Zerlegens, Theilens  
zurückführen. *Peseš* mit  determinirt ist der aus zwei gleich  
langen Straussenfedern bestehende Federschmuck »der Zweitheilige«  
und *peš* und *peseš* determinirt mit den Flügeln  bedeutet zu-  
nächst vom Vogel sich in zwei Hälften zerlegen durch Ausspannen  
der Schwingen und dann erst wegen des Ausbreitens der Flügel  
über die Jungen beschützen und behüten. Die Einzeltheile eines  
in gleiche Stücke zerlegten Objects heissen *pexa*. Daher wird es  
auch ganz wie unser deutsches »Stück« gebraucht. So im Papyr.  
Ebers 43, 11, wo           *neter senter peš* 8 —  
Weihrauchkörner, 8 Stück bedeutet. In unserer Stelle stehen  
einander im rhetorischen Parallelismus gegenüber: *pex hāti* die  
Hälfte des Herzens und *xū āb* der Stolz des Herzens, — hier des  
Königs von Oberägypten, dort des Königs von Unterägypten. Dass

1) *gas* wird auch  determinirt. Pap. Ebers 37. 17.

2) Decr. von Tanis hierogl. Z. 24.        *er urt āat* entspr.

dem griechischen μέγα. gr. T. Z. 49.

3) Brugsch. Geschichte Aegyptens unter den Pharaonen. S. 335.

das Herz als zweitheilig aufgefasst wurde, geht schon aus der dualen Form seines Namens *hūti* hervor und Aegypten selbst wird geradezu genannt: das Land der beiden Hälften in Bezug auf Süd und Nord.

3) Z. 1. Durchaus gesichert ist die Bedeutung des

als »König von Unteraegypten«; nicht so sein Lautwerth.

Wir haben uns in dieser Zeitschr. XXX, S. 401 schon für *χet* erklärt; und zwar wird diese Lesung vortrefflich durch einen unter den vielen unserer Stelle parallelen Sätzen<sup>1)</sup> bestätigt:

*s-ūa en suten s-äqer en χet*

der gross macht den König von Oberaegypten und vollkommen den König von Unteraegypten.

An Stelle unseres haben wir hier . und es

unterliegt keinem Zweifel, dass = einen Schlauch bedeutet und *χet* gelesen werden muss. Vergl. das kopt. *Ⲭⲏⲧ*, *χⲏⲧ* *uterus*. Der König *χet* ist dann als der des Nordens *Ⲭⲏⲧ*, *χⲏⲧ* zu fassen. Es muss hier bemerkt werden, dass das zur Bestimmung des Lautwerthes der Wespe herbeigezogene *Ⲭⲁⲩⲏⲧ* ein seiner Bildungsweise nach spätes Compositum ist aus *Ⲭⲁ* *pars, regio* und *ⲩⲏⲧ* *septentrio*.



4) Z. 2. *set mehtet rest* das Land des Nordens und Südens; nicht auf Aegypten zu beziehen, sondern auf die Fremdländer, welche Thutmes mit Krieg überzog. Auf seinen Siegesdenkmälern zu Karnak findet sich die gleiche Gruppe und zwar in der Ueberschrift, welche die Namen der von ihm eroberten Localitäten begleitet, in folgender Form: ...















*sehui set' rest' mehtet*<sup>2)</sup> Verzeichniss der Nationen des Südens und Nordens. Bis in späte Zeit blieb es Sitte, die unterworfenen Länder nach der Himmelsrichtung ihrer Lage von Aegypten aus aufzuzählen. Unsere Inschrift begnügt sich mit der Erwähnung der von *Amén em héb* im Norden vollbrachten Thaten. Dass *Amén em héb* auf seine Heldenlaufbahn im Norden besonderen Nachdruck legt, bringt er schon dadurch zum Ausdruck, dass er das *mehtet* (Norden) dem *rest* (Süden) vorausstellt, wäh-

1) Lepsius. Denkmäler. III. 9. f. Stern. Zeitschr. f. aeg. Spr. und Alterthumsk. 1875. S. 176.

2) Mariette. Karnak. Planches. Pl. 23.
























und dem griechischen θέατρον. Wenn gleich bei unserem *perà* das Auge als Determinativum fehlt, so sind wir geneigt uns der Brugsch'schen Auffassung anzuschließen und *perà* »Schauplatz« zu übersetzen; im Uebrigen bleiben wir bei unserer Uebersetzung stehen. Unser gelehrter College wird durch die Republication der Inschrift<sup>1)</sup> sich überzeugt haben, dass vor und hinter  nichts zu ergänzen ist. *Néxt-f* und *péhti-f* scheinen uns auch (und Chabas<sup>2)</sup> theilt unsere Ansicht) zusammenzugehören, während Brugsch  als Subject des folgenden Satzes fasst. Nach Adoption der neuen Brugsch'schen Erklärung von *perà* ist der Anfang von Zeile 3 so zu ändern: »Auf dem Schauplatze seines Sieges und seiner Kraft«.

7) Z. 3.     *umet ab*. Das  ist wahrscheinlich gelesen worden, wie das *gnt* in den zahlreichen koptischen auf Gemüthseigenschaften bezüglichen Composita. Wir erinnern an *naḡt-gnt audax*; eigentlich *durus corde*, *ḡaḡgnt timidus*, *maṡiḡnt misericors*, *atḡnt insipiens*, *amens*, *ḡaḡḡnt innocens*, *sine dolo* etc. und wir wären vielleicht der rechten Lautform des aegyptischen näher gekommen, wenn wir  statt *ab* *het* umgeschrieben haben würden; da es uns aber bei unserer Transscription wesentlich darauf ankommt ein treues Bild der geschriebenen Schrift zu geben, so schreiben wir consequent für das blosses  *ab*, für   und seine Varianten *hāti*. Brugsch vergisst hier in dem Texte das  und hält das *sumét* für die Causativform von »umot« fest, befestigt sein. Da er *péhti-f* als Subject diesem Satze zuschreibt und das *hér* auslöscht, so übersetzt er, weniger glücklich: »Seine Stärke stählte den Muth«. H. Chabas<sup>3)</sup> fasst das *umét* ähnlich auf und stützt seine Uebersetzung »le coeur intrepide« durch ein glücklich gewähltes Beispiel<sup>4)</sup>. Neben diesen durchaus begründeten Auffassungen bleibt noch für eine andere Raum, der wir den Vorzug gegeben haben. Wir lesen *hér su*<sup>5)</sup> *métáb* und beziehen den Satz auf den König. Das *umét ab* oder *mét ab* halten wir für das so häufige   dessen vollere Form   *méter* lautet und dessen Grundbedeutung »in

1) Zeitschr. der D. M. G. XXX zu S. 391.

2) Mélanges Égyptologiques. Troisième série. Tome II. p. 282.


3) l. l. S 282. a. 1.

4)                       

der Mitte sein, in der gehörigen Mitte sein« Brugsch<sup>1)</sup> richtig erfasst hat, das in der rechten Mitte, im Gleichgewichte befindliche ist das zufriedene Herz. Dies *mét* entspricht dem kopt. *ⲙⲁⲧ* *convenire* *ⲕⲁⲁⲁⲧ* *animo convenire, concordare* und im Hieroglyphischen fehlt es nicht an Stellen, in denen *mét* in Verbindung mit *hâti* oder *ab* gebraucht wird, um die Uebereinstimmung, Zufriedenheit des Königs mit Dingen und Personen zum Ausdruck zu bringen. So heisst es auf dem Obelisk der *Hatasu* zu Karnak<sup>2)</sup>:




Ich that es ihm, zur Zufriedenheit des Herzens des Königs.

Aehnlich in der Entwicklung seiner Bedeutung ist unserem *mét* das  *âq*. Beide entsprechen einander in parallelen Sätzen und wir führen hier gern das auch zu unserer Anmerk. 3 zu vergleichende Beispiel<sup>3)</sup> an:



der recht ist dem König von Oberäg., genehm dem König von Unteräg.<sup>4)</sup>










Wären die der unseren widersprechenden Auffassungen richtig, so würde *umét ab* mit der Zinne  oder doch wenigstens mit dem bewaffneten Arme determinirt sein. Mit dem hier behandelten Satze gelangt die einleitende Mittheilung des Verhältnisses, in dem *Amén em héb* zum Könige gestanden, zum Abschlusse und es folgt nun der historische Bericht.

8) Z. 3.    *au xefû-n*. Wie hier, so fällt die Suffixendung der ersten Person mehrmals fort; aber niemals



1) Hierogl. demot. Wörterb. S. 714.







2) Lep. Denkm. III. 24. d.






3) Sharpe. Egypt. Inscr. 22, 25. Brugsch. Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1863. S. 27.

4) Chabas. Recherches pour servir à l'histoire de la XIX Dynastie. Chalons und Paris 1873. p. 13 übersetzt »l'exact du roi de la haute Égypte, le juste du roi de la basse Égypte«. Dies »exact« bringt das gemeinte Verhältniss zum Könige nicht klar genug zum Ausdruck, denn es bezieht sich ausschliesslich auf einen persönlichen Vorzug des Subjects. Auf die Idee der Mitte und rechten Mitte lassen sich alle Bedeutungen des  zurückführen; auch wo es als Verbum vorkommt. Im Pap. Ebers wird ein Mittel vorgeschlagen         *ent âqa mût ent hau* zum »ordnen« das Wasserlassen eines Erwachsenen. *âqa*, das wir »ordnen« übersetzt haben, bedeutet ursprünglich in den mittleren, d. i. rechten Zustand versetzen.





beim Praesens, immer nur bei solchen Formen, die mit dem  *n*, das sich beim koptischen Imperfectum und Plusquamperfectum erhalten hat, gebildet werden. Zu diesen tritt dann freilich auch in unserer Inschrift das Suffixum der 1. Pers. wie z. B. bei *ánà*, Z. 11 und *mā-nā* neben Z. 4 *án-n* und Z. 19 *mánà*. Suchen wir nach einer grammatischen Erklärung dieses Vorgangs, so müssen wir zunächst bemerken, dass ein tieferes Eingehen auf die aegyptische Sprache uns zu einer möglichst isolierenden Auffassung derselben bringt. In sämtlichen grammatischen Elementen lassen sich besondere Wörter erkennen, deren jedes seine bestimmte Bedeutung hat. Auch beim Verbum fällt es in die Augen, dass die Anwendung von grammatischen Partikeln nicht nothwendig, sondern nur gestattet ist. Das  darf nicht geradezu als Zeichen der Vergangenheit aufgefasst werden. Stern hat es gelegentlich »demonstrativ« genannt und es entspricht ziemlich genau einem hebräischen *consecutivum*, zu deutsch: und da, und so, und dann. Es begreift sich hiernach leicht, wieso das Suffix nach dem *n* fehlen kann. *áu xefā-n* bedeutet wörtlich »und da war Beute«.


















Brugsch übersetzt   *xefā* wegen des Determinativzeichens der Faust  weniger glücklich »mit der Faust kämpfen«. Aber wir sehen ja *Amén em heb* Z. 27 den Dolch schwingen und brauchen nur auf Brugschs eigene Behandlung der Gruppe *xefā*, *šefā*  hinzuweisen, um unsere Uebersetzung zu rechtfertigen. Wir fügen hinzu, dass *xefā* ein verbum transitivum ist und erinnern an Todtenbuch 42, 10, wo es heisst: Da ist kein Glied an ihm, das seinen Gott entbehrte. *Tehuti* ist in seinen Muskeln, *tem rá néb áu xefātu-f hēr tetui-f* da ist kein einziger Tag, an dem er nicht ergriffen (festgehalten) wird   mit seinen Händen. *xefā* greifen, fassen kommt freilich auch vor in der Bedeutung von unserem »ringen«, »greifen« und darf unter Umständen »mit der Faust kämpfen« übersetzt werden, aber gewiss nicht an unserer Stelle.

9) Z. 3 — 4.   *nekeb*. Schon früh von Brugsch und auch von de Rougé und Chabas<sup>1)</sup> mit  zusammengebracht und für das Südland von Palästina gehalten. Vergl. Jes. 30, 6.<sup>2)</sup> Es wird dieses Land auf den drei Listen der von Thutmes III. besiegten Städte des Nordens<sup>3)</sup>   *Nekebu* geschrieben. In der vielbesprochenen Liste der von Sesenq I. überrannten festen

1) Brugsch. Geogr. Inschr. II. S. 30. 69. de Rougé. Divers monum. pg. 364. Chabas méf. égyptologiques. Serie III. 2. pg. 291.










2) Allgemein Richter 1, 15   (acc.) in das Land des Südens; hier in das Land des Othniel.

3) Mariette. Karnak. No. 57.

Plätze in Palästina<sup>1)</sup> kommt es dreimal vor. Hier empfängt es den männlichen Artikel  *pa*. Im Schilde 84 wird es   
   *pa nakebu*, 90 ebenso, 92 mit unwesentlicher Variante     geschrieben. H. Mariette<sup>2)</sup> verwirft die Zusammenführung unserer Gruppe mit , umschreibt sie  und will dieses »*Naxēβ*, *Naxōβ*« doch nicht im Stamme Naphtali, sondern im Osten des Todten Meeres suchen. Gegen die alte Ansicht scheint ihm das  für  (er erwartet ), die dreimalige Hinweisung auf den Süden in der Seſenq-Inschrift und der Umstand zu sprechen, dass in der von ihm behandelten Liste nur Städte und keine Landschaften aufgezählt werden. Für seine Ortsbestimmung weiss er nur anzuführen, dass sie in sein System passt. Das erste Bedenken ist nicht unbegründet, denn in den Mariette'schen Listen wird sicher No. 2, das biblische מִגְדּוֹ Megiddo, Μαγδόω    *māke9i* (sonst auch *Make9ā*) um-

geschrieben. No. 80. גֶּרָר (*Gerar* Γεραρά)    *Kelel*


oder *Kerer*.     *Hikleim* No. 89 ist  














Ἀγαλείμ oder עֵגְלוֹן 'Eglōim (*Eglon*) oder keines von beiden. Gleichviel!  konnte gewiss  umschrieben werden<sup>3)</sup>; aber es unterliegt keinem Zweifel, dass mit grösserem Rechte  dafür eintrat. Das Aegyptische besass keine genauen Aequivalente für die semitischen Palatallaute und musste sich zu behelfen suchen. Es ist längst erwiesen, dass  und  keineswegs homophon sind. In der Regel ist  = *p*,  = *k*,  = *g*. Dass  nicht einfach dem medialen Palatallaute entsprach, das beweist das Koptische, denn in ihm findet sich zwar das dem griechischen Gamma an Form und Werth entsprechende Γ (ϣαυυυ), doch wird es im memph. Dialecte regelmässig nur bei der Umschrift von Fremd-















1) Leps. Denkmäler Abth. III. Taf. 252. Brugsch. Geogr. Inscr. II. Taf. XXIV. Schild. 84. 90. 92.

2) Karnak. Les listes géographiques p. 30.

3) Es lassen sich viele ähnliche Beispiele anführen:  wird hieroglyphisch        *kamāaar*, oder da  auch

*l* gesprochen werden konnte, *kamāaal* geschrieben. Mariette möchte 

    *kentuāsna* מִנְתָּן   und  für  der Garten halten, aber in den beiden Varianten für diesen Namen fehlt das  *n*. Eher schon liesse sich bei 70   *ken9u* an diese Ableitung denken. Wie bei 73  gleich  sein soll, ist uns unerfindlich.

wörtern benutzt und Schwartz<sup>1)</sup> zeigt, dass wo das  $\epsilon$  in Wortstämmen, wie in  $\epsilon\alpha\alpha$  bewegen,  $\epsilon\alpha\alpha\epsilon$  Zauberer,  $\alpha\alpha\epsilon\alpha\epsilon$  ein Geschoss vorkommt, es für  $\kappa$  eintritt. Das einem  $\kappa$  in der gleichen Silbe folgende  $\kappa$  wird regelmässig in  $\epsilon$  verwandelt<sup>2)</sup>. Selbst das Pronom. person. absol.  $\alpha\alpha\kappa$  wird  $\alpha\alpha\epsilon$  geschrieben. Gewiss kann dies  $\epsilon$  erst in einer jüngeren Sprachperiode des Sahidischen angekommen sein und es entspricht speciell keinem unter den hierogl. Buchstaben. Besass auch das altägyptische kein  $\lambda$ , so kam ihm doch das  $\Delta$  wofür kopt. sahid.  $\epsilon$ , kopt. memph.  $\kappa$  einzutreten pflegt, am nächsten, und Mariette irrt, wenn er behauptet,  $\Delta$  correspondire nur einmal mit dem  $\lambda$ , und zwar in einem fraglichen Namen. Diesen letzteren nennt er zwar nicht, aber er meint sicher  $\Delta$      <sup>3)</sup>  $\kappa\alpha\tau\alpha\theta\alpha$   $\Gamma\acute{\alpha}\zeta\alpha$  und dieses entspricht dem hebr.  $\kappa\alpha\tau\alpha$ , das mit  $\gamma$  und nicht mit  $\lambda$  anlautet, für welches aber die Variante  $\Delta$       $\kappa\alpha\tau\alpha\theta\alpha$  vorkommt. E. de Rougé<sup>4)</sup> hat Recht, wenn er das  $\kappa$  mit dem  $\lambda$  vergleicht und dem  $\gamma$ , soweit es dem arabischen  $\xi$  entspricht<sup>5)</sup>. Für  $\Delta = \lambda$ , worauf es hier ankommt, weise ich auf die Wurzel  $\Delta$     ,  $\Delta$    

1) Schwartz. Das alte Aegypten. p. 933.
















2) »Da im memphit. Dialecte diesem  $\epsilon$  ein anderweit besser begründetes  $\kappa$  gegenübertritt, so entsteht die Vermuthung, dass dies  $\epsilon$  ein durch die Nasalirung erweichtes  $\kappa$  ist, welches der sahid. Dial. in sein Sprachgebiet einführte«. Schwartz. Kopt. Gramm. S. 91. §. 81. Schwartz. D. a. Aegypten p. 1303.




3) Lep. Denkm. III. 31. 14.




4) de Rougé. Chrestomathie égyptienne. I. p. 32.

5) In G. Rohlfs. Expedition zur Erforschung der libyschen Wüste. Bd. I.

Reisebericht. S. 39 sucht der Verf. zu erklären, warum die Aegypter das  $\zeta$  nicht  $d\zeta\imath m$ , sondern  $G\imath m$  aussprechen. Er berichtet, dass die ihn begleitenden Araber, einerlei ob sie vom Ost- oder Westufer des Nils waren, das  $\zeta$  nicht so hart wie die Fellahin oder Kopten, sondern etwa wie unser  $j$  aussprachen. Diese Wahrnehmung ist ganz richtig, dagegen muss dem folgenden Satze widersprochen werden: »Ich erkläre mir die Eigenthümlichkeit der ägyptischen Aussprache dadurch, dass die Fellahin als Abkömmlinge der alten Aegypter, da weder in der altägyptischen, also in der Hieroglyphen-Sprache, noch in der koptischen Sprache ein dem  $\zeta$  ähnlichen Laut vorkommt, das  $dj$  durch  $g$  wiederzugeben suchen«. Diese Vermuthung würde nur haltbar sein, wenn es im Aegyptischen einen reinen medialen Palatallaut, ein  $g$ ,  $\gamma$ ,  $\lambda$ , gäbe. Dies ist aber, wie wir gezeigt haben, keineswegs der Fall. Das späte koptische  $\epsilon$  ist so selten, dass Peyron in seinem Lexicon linguae copticae sagt: » $\epsilon$  litera ignota aegyptiis; eam tamen raro usurpant Copti ex consuetudine graecae linguae«. Uns sind nur 6 im Koptischen vorkommende mit  $\epsilon$  beginnende Worte bekannt, wogegen das  $\kappa$  sehr nahe mit dem  $\zeta$  in den syrischen und maghrebini-schen Dialecten verwandt ist. Die ägyptische Aussprache des  $\zeta$  scheint uns weit eher dem Griechischen, als dem Koptischen ihren Ursprung zu danken.

*keb* sich beugen, krümmen, wölben, das Gewölbe, Himmelsgewölbe etc. und  Gehügeltes Gewölbes, Höckeriges, auf    *ka* das Rind, verglichen mit   das Gebrüll von Rindern, auf    *kas* die Trauerscheerung des Haares, Trauer und  abschneiden, scheeren als Trauerzeichen. Das Gesagte genügt, um zu zeigen, dass wir im vollen Rechte sind, wenn wir unser *Nekeb* für  erklären, und es versteht sich ganz von selbst, dass die Truppen des Thutmes ihre Thätigkeit in Südpalästina beginnen mussten. Es ist schon bemerkt worden, dass auf der Siegeswand des Sesenk drei *Nekeb* (*pa Naķebu*) dicht hintereinander vorkommen und Blau<sup>1)</sup> hat in seiner geistreichen Arbeit über dieses Denkmal an 1. Sam. 27, 10 erinnert, wo David auf des Achis Frage, ob er eingeefallen sei (von Ziqlag aus) die Antwort erteilt: »In den *Negeb Jehudah*, den *Negeb-Jerameeli* und den *Negeb-Qeni*«<sup>2)</sup>. Auch hier haben wir drei *Negeb* (*neķeb*) und dürfen doch wohl übersetzen: In den Süden von Juda, den Süden der Jerameeliter, den Süden der Qeniter. Von verschiedenen Ortschaften »*Negeb*« ist hier nicht die Rede, und unserer Inschrift gegenüber haben wir keinen Grund nur an feste Plätze zu denken, weil mehrere Landschaften genannt werden und dem *Neķeb* sogleich Naheren folgt, das bestimmt nichts anderes wie Mesopotamien bedeutet. Ja an unserer Stelle ist keinesfalls von einer Stadt (etwa das Josua 19, 33 genannte  im Stamme Naphtali) sondern von einer Landschaft die Rede, denn es heisst ausdrücklich   

   *set enē neķeb*, d. i. die Landschaft von *Neķeb*.

Wir dürfen nach dem Gesagten nicht mit Mariette an ein  *Naxéβ*, *Naxōβ* im Osten des Todten Meeres denken, sondern bleiben bei der Umschrift . Dennoch wollen wir die folgende Bemerkung des genannten Gelehrten<sup>3)</sup> nicht unberücksichtigt lassen: »D'après un renseignement que me donne Mr. Brugsch, les chameliers du Sinaï appellent *Neķeb* tout défilé étroit dans les montagnes. C'est l'arabe نقب peut-être l'hébreu  perforare, s'appliquant à une route percée«. Brugschs Bemerkung ist richtig, und wir passirten selbst mehrere von den Beduinen *Nakb* genannte


1) Zeitchr. der D. M. G. XV. S. 243.

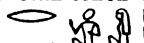

2) Diese 3 *Negeb* sind jüngst von Palmer, Schauplatz der vierzigtagigen Wüstenwanderung Israels a. d. Engl. Gotha. F. A. Perthes 1876 S. 331 so bestimmt worden: N. von Juda ist das Hügelland im Süden von Hebron. N. von Jerameeli ist die Hochebene, die im Norden vom Wadi Rakmeħ, im Süden von den Wadis el Abyadh, Marreh und Maderah begrenzt wird, N. von Qeni ist Tell'Arād und die angrenzenden Ebenen. Rakmeħ hält er für Jerameel. Wir weisen in Bezug auf diese Fragen auch auf das reichhaltige Buch von E. Wilton *Negeb or the South country*.


3) Mariette. *Listes géographiques* p. 31. A. 1.

Pässe<sup>1)</sup>. Es wäre nun nicht unmöglich, dass sich sowohl die drei *Nekeb* in der Sešenk-Liste, als auch das Land *Nekeb* in unserer Inschrift auf die Pässe bezögen, welche beim Vordringen durch das Gebiet der Qeniter etc. in Südpalästina zu passiren waren. Zu bemerken bleibt, dass keineswegs allein die Beduinen der Sinaihalbinsel das Wort *Nekeb* im Sinne von Gebirgspass brauchen. In Palästina wird z. B. ein Engpass im Osten des Todten Meeres *Nakb Jerrah* genannt, und in der Sahara nennen die Beduinen die Bergdélés nicht anders. So heisst bei Rohlfs<sup>2)</sup> der Engpass in der Nähe der Oase Dachel (Caillauds Akabah du Dakhel) »*Negeb el Dachel*«.


10) Z. 4.  *āmu'* Semiten. Die Lesung dieses

Wortes ist gesichert durch die Variante  *āmu*, und seine Bedeutung steht längst fest. Die Aegypter theilten in der Glanzzeit der Pharaonenmacht (XIX. Dynastie) die dem Scepter ihrer Könige unterworfenen Völker in vier Gruppen, deren Repräsentanten wir durch Darstellungen und Inschriften, die sich in den Gräbern Seti I und Ramses III zu Theben (*bibān el mulūk*) am besten erhalten haben, kennen lernen. Das Merkmal der Hautfarbe liegt dieser ethnischen Eintheilung zu Grunde. Es sind 1.

die kupferrothen  *reʿ* oder Lente (*seil.* 

*nu Qem* von Aegypten), 2. die gelblichen  *āmu'* oder

Semiten, 3. die schwarzen  *Nehesu'* oder Neger,

4. die hellfarbigen  *ʿemhu'*, Bewohner des aegyptischen Abendlandes; zunächst Libyer. Diese Nationen werden die Herden des *Ra* genannt. Horus ist der Völkerhirte, der sie in das Jenseits führt. Aus Thränen des Horus sind sie entstanden, und die Göttin *Seyet* hat die *Āmu'*, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben, gestaltet und beschützt ihr unsterblich Theil, denn auch ihre Seelen sind ewig und werden in die Unterwelt der Aegypter aufgenommen, wie viele von ihnen schon im Diesseit in den Ostmarken des Delta als Rindshirten eine Heimath gefunden hatten. Immer werden sie mit gelber Haut, spitzen Bärten und scharfen semitischen Profilen gebildet. Schon früh (XII. Dynastie) begehren sie gegen Geschenke Einfluss in das Nilthal, finden ihn und die aegyptischen Künstler verstehen es, die vorzüglichsten Merkmale ihrer Race charakteristisch wieder zu geben. Sobald, nach der Vertreibung der Hyksos die Heere der Pharaonen in Asien ein-

1) Ebers. Durch Gosen zum Sinai. Aus dem Wanderbuche und der Bibliothek. S. 132. A. 133. 223. 332. 375. 376. 378. 384.

2) Rohlfs. Expedition zur Erforschung der libyschen Wüste I. S. 107.

dringen, wird die Gesamtheit ihrer Gegner *Āmu* genannt, und zwar mit Verständniß der Bedeutung dieses Namens, in dem wir nichts zu sehen haben, als das hebr. עַם *populus*.<sup>1)</sup> So wird denn auch *āmu* geradezu für »Volk«, »asiatisches Volk« gebraucht, und in diesem Sinne heisst es in einem Hymnus auf die Siege Thutmes III., also in einem der Zeit unserer Inschrift angehörenden Texte:<sup>2)</sup>

			
<i>āi nā</i>	<i>tuā</i>	<i>tātā-k</i>	<i>ām</i>
ich bin gekommen	und gebe	dass Du niedertrittst	die Bewohner
			
<i>Setti</i>	<i>seqār-k</i>	<i>ānḫ</i>	<i>āmū</i>
von Asien.	Deine	lebenden	die <i>āmū</i>
			von
			<i>Reḏennu</i>
			Syrien <sup>3)</sup> .

Gefangenen













Der Text, dem wir diesen Satz entnehmen, bewegt sich von der 13.—22. Zeile in strophisch geordneten Parallelismen, und unsere Stelle lässt sich wortgetreu, aber mit Rücksicht auf die poetische Haltung des Originals so übersetzen:

Ich nahte mich Dir und hab' Dir bewilligt

Zu Boden zu treten die Asia-Bewohner.

Du schlägst sie in Bande und Deine Gefangenen

Sind Syrien's Völker semitischen Stammes.

            *āmu nu Reḏennu* kann nicht anders übersetzt werden, als »Völker (עַמִּים) von Syrien« und es versteht sich von selbst, dass hier semitische Völker gemeint sind. Auf Darstellungen an der Nordwand des grossen Säulensaals von Karnak sehen wir vor den Heeren Seti I. fliehende Hirten aus Vorderasien mit eigenthümlichen unaegyptischen breitkrämpigen Hüten, und eine mit derselben Kopfbedeckung bekleidete Figur kommt oft als Determinativzeichen des Namens *Āmu* vor. Aber, wenn auch sicher die in den Marschen des Delta ihre Heerden hütenden Rindshirten<sup>4)</sup> *Āmu* genannt worden sind, so bezeichnet dieser Name doch keineswegs nur »Rindshirten«. Er bezieht sich nicht auf den Beruf, sondern die Race und im Papyrus Ebers<sup>5)</sup>, der

1) Statt des semitischen Pluralis עַמִּים wird der ägyptische *ām-u* gebraucht.








2) Stele Thutmes III. zu Bülaq. Z. 14. Publicirt in Rev. Archéol., Reinischs Chrestomathie und Mariettes Karnak.

3) Ueber das Retennu- oder Reḏennugebiet haben wir gehandelt in dieser Zeitschr. XXX. S. 394.




4) Die aufsässigen und wilden Biamiten, die den Truppen der Chalifen Merwān II. und Māmūn so viel zu schaffen machten, sind die Nachkommen dieser Rindshirten. Ihr Name ist, wie Mariette Mém. d'arch. ég. et assyr. T. I. 91 gezeigt hat, nichts als das alte *āmu* mit dem Artikel *pt*; also *Pt-āmu*. Der bukolische Nilarm, den sie umwohnten, dankt ihnen seinen Namen.

5) Pap. Ebers etc. 63,8.

aus der Zeit unserer Inschrift stammt, wird sogar ein complicirtes Recept gegen Augenkrankheiten (es enthält 11 verschiedene Ingredienzen) erwähnt, welches von einem Semiten (*Amu*) aus Byblos in Phönizien herstammt. Die betreffende Stelle lautet:

						
<i>ket</i>	<i>rer'</i>	<i>ent</i>	<i>merti</i>	<i>tefet</i>	<i>en</i>	<i>ām</i>
andere	Arznei	für	die Augen	mitgetheilt	von einem Semiten	

		
<i>en</i>	<i>kepni</i>	
aus	Byblos <sup>1)</sup>	

Aus dieser in culturhistorischer Beziehung ausserordentlich interessanten Notiz geht hervor, dass schon in so früher Zeit zwischen Aegypten und Phönizien nicht nur kriegerische Zusammenstösse, sondern auch Wechselbeziehungen auf dem Gebiete des geistigen Lebens stattfanden. Es lassen sich auch anderwärts phönizische Einflüsse gerade auf die ägyptische Medizin nachweisen; für uns ist es von besonderer Wichtigkeit, aus einer dieser Stellen zu ersehen, dass die *Amu*, also die Semiten, die Sprache Phöniziens redeten. Der Satz, um den es sich handelt, findet sich auf einem Londoner, wahrscheinlich auch ungefähr der Zeit Thutmes III. entstammenden medicinischen Papyrus, den S. Birch 1871 in die Wissenschaft eingeführt hat.<sup>2)</sup> Die Stelle, um welche es sich hier handelt, hat Dr. Ed. Meyer für uns im British Museum neu zu copiren die Güte gehabt, und wir müssen sie wesentlich anders auffassen, wie unser scharfsinniger britischer Colleague. Sie lautet:

						
<i>šentet</i>	<i>ent</i>	<i>šentūmu'</i>	<i>em</i>	<i>tef</i>	<i>nef</i>	
Beschwörung	eines	Amuweibes <sup>3)</sup>	wenn	er	spricht	

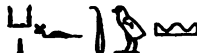
		
<i>Qaf</i>	<i>šū</i>	
Phönizisch.		




Beschwörung einer Asiatin, wenn er (der Beschwörer) phönizisch spricht.




1) *kepni* mit Byblos (Gabal) כֶּבֶל zuerst identificirt von Chabas. Voyage d'un Égyptien p. 157 f. Siehe auch Ebers zu Pap. Ebers S. 12. Von der frühen Verbindung zwischen Aeg. und Byblos weiss schon die Isis und Osiris Mythe zu berichten. Plutarch. Is. und Osir. 15. In jüngster Zeit neu erwiesen durch den Fund der Yehaw melek Stele. S. De Vogüé. Stèle de Yehaw melek, roi de Gabal. Comptes rendues de l'acad. des inscr. et belles-lettres. Paris 1875.









2) Zeitschr. f. aeg. Spr. 1871. S. 61.

3) Das  in *šentūmu* entspricht dem koptischen Ⲛⲁ, ⲛⲁ. Dafür zahlreiche Namen von weibl. Personen aus allen Zeiten.








 *Qafdu* als Phönizien steht durch die Bilingue von Tanis (Dekret von Kanopus) unumstößlich fest.<sup>1)</sup> Aus der nun folgenden Beschwörung wissen wir auch nach der Meyerschen Copie nichts zu machen. Sie besteht aus sinnlosem Gallimatias, wie er in solchen Texten häufig vorkommt.<sup>2)</sup> Schade! Denn hätten wir es mit einem grammatisch geschriebenen Satze verständigen Inhalts zu thun, so würde dies die älteste bis auf uns gekommene Probe des kanaanitischen Dialektes sein.






11) Z. 5.  *sé* 3. Die drei Striche hinter *sé*, die Person sind doch nicht für das blosse Zeichen des Pluralis, sondern für die Zahl 3 zu halten, wie die analogen Gruppen  *sé* 13, 13 Mann (Z. 7) und  11 *sé* 2 (Z. 31) zwei Mann lehren.

 wird von Brugsch »erwachsene Leute« übersetzt, aber *sé* bedeutet »Person« ganz im Allgemeinen. Man denke an das Pronomen indefinitum  *sé neb*, das ganz wie unser »jedermann«, »alle« gebraucht wird. Im Papyrus Ebers ist  die Person des Kranken und entspricht genau dem »Patient« in unseren medizinischen Schriften.

12) Z. 5.    *em seqūny* als lebende Gefangene. Das Zeichen  eine Klammer oder Fussangel wird *seger* oder mit abgefallenem *r* *seq* gelesen. Varianten wie     sind häufig. Die Bedeutung steht längst völlig fest. Aus dem Norden kamen zur Zeit Thutmes III. sehr viel zahlreichere Kriegsgefangene nach Aegypten als aus dem Süden. Auf der oben zu A. 10 erwähnten Stele von *Būlūq* heisst es Z. 5: »Ich schnürte (zu Bündeln) zusammen die Völker von Nubien zu Zehntausenden und Tausenden und den Norden zu Hunderttausenden als lebende Gefangene«. Durch die Inschriften von Karnak erfahren wir, dass diese Leute zunächst in einem befestigten Viertel des östlichen, d. h. der eigentlichen Wohnstadt Theben, welches Suhen hiess, untergebracht, dann aber zu allerlei Bauarbeiten verwandt wurden.


1) Zeitschr. der D. M. G. XXX. S. 395.

2)  *nan*  *su*  *ka*  *pu*  *pi*  *uii*  *a*




 *imā*  *enti*  *gā*  *rē*  *qā*










denen uns einige Denkmäler gewissermassen als Zeugen beizuwohnen gestatten. Besonders lebensvoll sind die Darstellungen im Grabe des *Rex mā Rū* zu 'Abd el Qurna, in dem wir die *seger ānχ*, die lebenden Kriegsgefangenen, ganz wie die Bibel das von den Hebräern erzählt, Ziegel streichen sehen für den Pharaο. Die in Leps. Denkmälern reproducirten Bilder der Frohnarbeiter, ihrer Vögte, ihrer Thätigkeit und Fabrikate sind bekannt. Die sie begleitenden Inschriften lehren, dass die Kriegsgefangenen theils beim Bau von Magazinen des Amon für die zu jener Zeit in ungeheurer Fülle zuströmenden königlichen Geschenke aus der Kriegsbeute, theils bei Constructionen am Allerheiligsten des Amonstempels von Theben (Karnak) verwandt worden sind. Durch die Inschrift an einer Mauer in der Sanctuariumsgegend <sup>1)</sup> erfahren wir im Einzelnen, wie überreich Thutmes III. den Gott von Theben mit Gaben bedachte. Unter diesen befanden sich auch kriegsgefangene Semiten und selbst Kinder von syrischen Kleinkönigen. Das für diese zu erzielende Lösegeld sollte wohl dem Tempelschatze zufallen. Es sei bemerkt, dass die Kriegsgefangenen jener

Zeit auch häufig *haq* (im Grabe des *Rex mā rū* ) genannt

werden. Dies erwähnen wir im Hinblick auf die Deutung des Hyksosnamens im Manethos bei Fl. Josphus. <sup>2)</sup> Nachdem dort *ὕκως* als ein Compositum aus *ὕκ* der König <sup>3)</sup> und *σως* der Hirt erklärt worden ist, heisst es: ἐν δ' ἄλλῃ ἀντιγράφῃ οὐ βασιλεῖς σημαίνεσθαι διὰ τῆς τοῦ Ἰχ προσγορίας, ἀλλὰ τὸναντίον αἰχμαλώτους ὀηλοῦσθαι ποιμένας. Wir haben gesehen, dass die gefangenen Rindshirten (*Amu*) in der Sprache der Hieroglyphen thatsächlich *haq* genannt werden.

13)   *Neheren*, längst sicher bestimmt als Mesopotamien; das biblische *נְהָרִים*. Oft wird es auch 

  *Ncherina* oder *Naharina* geschrieben und noch

11    *Ncherina* oder *Naharina* geschrieben und noch ausser mit  mit dem  einem zweiten Deutzeichen für »Wasser« determinirt. Die ägyptischen Schreiber zeigen auch hier, dass sie die Bedeutung des semitischen Namens (*Aram* der beiden Flüsse) recht wohl gekannt haben. <sup>4)</sup>









1) Am vollständigsten bei Mariette. Karnak Pl. 15—16.














2) Flav. Jos. c. Apion. I. 10.









3)   *haq* der Fürst. Der Häuptling, der die *āmu* zu Benihasan anführt, wird genannt:    *haq ābia*.

4) Als Beute und Steuern aus Neheren (Mesopotamien) werden auf dem mehrfach erwähnten Siegesberichte Thutmes III. zu Karnak genannt: Sklaven,
























Kerne des *Uān*baumes verordnet, in dem wir nicht umhin können, mit Chabas die Karube *ceratonia siliqua* wieder zu erkennen, die zu den Bäumen der Mediterraneischen Zone gehört und heute noch in allen hier in Frage zu ziehenden Gebieten von Syrien und Palästina vorkommt. Auch den Hebräern war sie wohlbekannt. Diese letzteren scheinen sich sogar der ziemlich gleich schweren, glatten und glänzenden Kerne der Johannisbrotschote als kleinster Gewichte כִּרְיָ bedient zu haben<sup>1)</sup>. Nach Lucas XV, 16 benutzte man die Schoten auch für die Schweinefütterung. Das koptische ⲭⲁⲛⲣⲓ entspricht dem griechischen κηράτιον und wahrscheinlich dem hieroglyphischen         *taneré'*, der Frucht des

        *Uān*-Baumes<sup>2)</sup>, den Chabas<sup>3)</sup> gewiss mit Recht für unseren *Uān*baum hält. Solche Metathesis ist namentlich bei der Umschrift von Fremdwörtern nichts Ungewöhnliches. Dieses Karubenreiche Land war gelegen im Westen von      *ḫarebu* oder *ḫarubu*, und es will uns scheinen als sei der Name Karube (arabisch *ḫarrāb*) selbst, auf dieses *ḫarubu* zurückzuführen und bedeute *ḫarubu*-Baum oder Baum von *ḫarubu*. Es können unter unserem *ḫarubu* — *ḫalubu* nur zwei Orte gemeint sein; entweder das alte wenige Meilen westlich von Damascus in Coelesyrien gelegene weinreiche Chelbon, oder das zwischen dem Orontes und Euphrat in der Breite von Antiochia erwachsene Chalybon, das Βέποτα der Griechen und spätere Haleb oder Aleppo. Die Wahl fällt hier nicht schwer, und wir werden uns mit Chabas und Nöldeke<sup>4)</sup> für das letztere zu entscheiden haben,

  *ent ter tepau' em tata*, zum Vertreiben die *tepau'* am Kopfe. Hier kann von Kernen schwerlich die Rede sein, wohl aber von Rinde, Grind. Nachdem die anzuwendenden Drogen genannt sind, wird vorgeschrieben sie in Eins zu vermengen und damit zu salben       *temtu tep-f*,











d. i. das seinem Kopfe Anhaftende und der nun folgende Satz:

            *rā uhenen-f er ta* kann kaum anders übersetzt werden als: wirf seine Schuppen (Schinn) auf die Erde. *Uhenen* ist das Fallende, Abfallende,

Niederfallende (siehe         ) und also mit Bezug auf den Kopf, der Staub des Grindes und die Schuppen.


1) Winer. Bibl. Realwörterb. s. v. Johannisbrodbaum.






2) Pap. Anast. IV. T. 17. Z. 3. Dafür die von Chabas signalisirten

Varianten           *uān* und *un*.

3) Mém. égyptol. Série III. Tome 2. S. 292.

4) Nöldeke, Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1876. S. 10.

das am Wege unseres Feldhauptmanns gelegen war, denn *Amén em héb* wendet sich von dem Hochlande *Uân* aus ohne Aufenthalt dem am Euphrat gelegenen Karchemisch zu und Chalybon war eine der Hauptstationen auf dem Wege dorthin. Ist Karchemisch<sup>1)</sup> nicht Circesium, sondern Hierapolis (Bambyce), so hielt sich das ägyptische Heer auf der Landstrasse und konnte von Chalybon aus Karchemisch in vier bis fünf Tagemärschen<sup>2)</sup> erreichen. Unter den vielen kleinen Fürstenthümern, in welche damals Palästina und Syrien zerfiel, nahm Chalybon eine hervorragende Stellung ein. Chabas hat über die Bedeutung dieser Stadt in der Pharaonenzeit alles Nöthige zusammengestellt<sup>3)</sup>. Es sei hier nur erwähnt, dass 18,000 Mann aus Charubu mit den unter der Führung der Cheta gegen Ramses II. kämpfenden Conföderirten erwähnt werden<sup>4)</sup> und dass auch der vorsichtige Nöldeke<sup>5)</sup> es nicht von der Hand weist der von Chabas<sup>6)</sup> vorgeschlagenen Deutung des Namens des Bücherschreibers (Historiographen) des Königs der Cheta  *χirepasar* חרפסר als Oberhaupt von *χarebu* (Haleb) beizutreten<sup>7)</sup>.

16) Z. 7.  *āau ānzu* Lebende Esel. Esel waren unter den Semiten in jener Zeit die bevorzugten Lastthiere. Wir erinnern an das Bild der in der XII. Dynastie in Aegypten einziehenden *ānu* zu Benihassan. Bemerkenswerth der Pluralis, welcher beim Nomen und Adjectivum mit Fortfall der determinirenden Striche nur mit Hülfe der grammatischen Endung  *u* gebildet wird; und zwar durchaus regelmässig, denn das  *@* der Mehrheit tritt als Pluralendung für das Masculinum da ein, wo die einzelnen Gegenstände als Plural gefasst werden.  *tau'* sind Brote. Wo  allein hinter das Nomen tritt, sei es männlichen oder weiblichen Geschlechts, haben wir es gewöhnlich

1) Anmerk. 18.

2) Gewöhnlich sind die Tagesmärsche der ägyptischen Armee sehr klein. Beim Feldzuge des Jahres 22—23 Thutmes III. brauchte sie, um von Tanis nach Megiddo zu gelangen, 15 Tage. Brugsch Götting. gel. Anzeigen 1876 Stück 1. S. 12 hat berechnet, dass, da die die beiden genannten Orte trennende Entfernung 170 Kilometer betrug, auf den Tagesmarsch  $11\frac{1}{3}$  Kilometer oder  $1\frac{1}{3}$  deutsche Meile und, wenn man die Rasttage abzieht, etwa 2 deutsche Meilen kommen.








3) Voyage d'un Égyptien etc. S. 100.

























4) Leps. Denkm. III. 164.








5) Zeitschr. f. aegypt. Spr. 1876. S. 10.







6) Voyage etc. S. 101.

7) Auf dem Bilde der Schlacht von Qadesch im Ramesseum (Leps. Denkm. III. 160. 161. 164) sieht man diesen vornehmen Beamten in den Händen der Soldaten, die ihn aus dem Fluss gezogen haben und auf den Kopf stellen, um ihn das Wasser ausspülen zu lassen und in's Leben zurückzurufen.










mit collectiven Begriffen zu thun. Die Wörter für die Menge, Stoffnamen etc. fallen in die Kategorie der Collectiva.  würde »Brot« sein. Das Collectivum wird gewöhnlich für den Plural des Femininums gesetzt; wir vormögen aber auch eine eigene Endung für den Plur. femin. nachzuweisen, und zwar lautet diese  und darf doch wohl mit dem hebräischen  zusammengebracht werden. Ueber die Wandlungen im Inneren der Worte und die anderen im Hieroglyphischen nicht nachweisbaren Mittel der koptischen Pluralbildung haben wir an einer anderen Stelle gehandelt. Hier sei nur bemerkt, dass das , @ sich zwar als  im koptischen erhalten hat, sich aber weit seltener als Pluralcharakter der Nomina, als der Adjectiva nachweisen lässt. Hinter unserem   *ānyu* (regelm. Plural. des Adject. Masc. Gen.) steht die Zahl 70, welche, wie wir in Anmerkung 40 zeigen werden, eine gewisse Bedeutung für die Bestimmung der Zeit dieses Kriegszugs gewinnt. Diese Eselherde von 70 Stück wird nämlich auch bei der officiellen Aufzählung der von Thutmes III. gemachten Beute erwähnt.








17) Z. 7.                          




Dieser Satz lässt verschiedene Auffassungen zu; doch geben wir der unseren immer noch vor der späteren Brugsch'schen: »13 eiserne mit Gold ausgelegte Speere« den Vorzug, obgleich es keinem Zweifel unterliegt, dass  zuweilen für  eintritt und es möglich ist das  zu  zu ziehen und die ganze Gruppe *āneb* zu lesen<sup>1)</sup>. Mit demselben Rechte lässt sich freilich  als Determinativzeichen dem  zuweisen. Dass diese letztere Gruppe »Eisen« bedeutet, ist von Lepsius erwiesen worden. Die Lesung des Zeichens  ist wechselnd. Es kommt ihm gewiss der in früherer Zeit gebräuchliche





















geschieht das mit Rücksicht auf eine in die Zeit unserer Inschrift gehörende Variante im Pap. Ebers, woselbst neben     geschrieben und also dem  das fraglos *hém* zu lesende  gleichgesetzt wird <sup>1)</sup>.

Jedenfalls scheint hier das *hém*, oder wie die fragliche Gruppe sonst zu lesen ist, ein übertragener Ausdruck, wie unser »Kupfer« für Kupfergeräth in der Küche oder »Silber« für das Speisegeräth zu sein. Kunstreiche Gefässe, welche Phönizier und Syrier unter ihren Tribut nach Aegypten bringen, werden in grosser Anzahl am häufigsten auf den der Zeit unserer Inschrift angehörenden Denkmälern abgebildet. Das »*bek em*« eigentlich »bearbeiten mit«, kommt im Sinne von »beschlagen«, »auslegen« mit Metallen unzählige male vor und seine Bedeutung steht vollkommen fest. Mit Gold ausgelegte Bronzesachen finden sich in allen Museen, die schönsten in Bulāq; auch mit Gold verziertes Eisen ist nachweisbar; dies aber nur auf farbigen Gemälden <sup>2)</sup>, wo das Eisen blau, das Gold gelb dargestellt zu werden pflegt. Eiserne Gegenstände haben sich in sehr spärlicher Anzahl gefunden und zwar, wie schon Lepsius bemerkt, wegen der Zersetzung, der dieses Metall im Lauf der Jahrtausende anheimfällt. Magneteisen haben wir selbst nirgends gesehen; Athanasius Kircher <sup>3)</sup> berichtet aber von einem Scarabäus aus Magneteisen (»ex vivacissimo magnete effigiatus«), den ein Engländer, Johannes Gravius aus Aegypten mitgebracht hatte.

18) Z. 8.         Qariqamiša <sup>4)</sup>. Es ist in dieser Stadt längst das biblische  Jes. 10. 9, Jerem. 46. 2, 2. Chr. 35, 20 erkannt worden. Bochart und mit ihm die meisten Späteren haben es für Circesium in der Gegend der Mündung des Chaboras in den Euphrat gehalten; in jüngster Zeit aber hat Maspero <sup>5)</sup> sich der Deutung des Syriers und

92,15 unter den Medicamenten, welche die Beschwörung des    *seseq*, das ich jetzt für den Sonnenstich halte, unterstützen sollen, ein Mineral     *art pet'* genannt, welches »Machwerk des Himmels« bedeutet, und das auch Stern *hennu* ferrum übersetzt. Es kann darunter nur Meteoreisen gemeint sein.

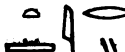
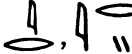
1) Stern liest in seinem Glossar zu der genannten Handschrift auch   


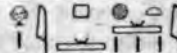
*hém'* und bringt es mit                       

5) Maspero. *De Carchemis oppidi situ et historia antiquissima*. Lutet. Paris. 1872.













20) Z. 10 *rext ári*. An dieser Stelle verstümmelte Gruppe, die sich aber leicht ergänzen lässt, da sie in der Folge mehrfach unbeschädigt wiederkehrt; so Z. 16 und 21, wo

 geschrieben wird. Sie bedeutet: Verzeichniss<sup>1)</sup> des Seienden oder dessen was ist.  ist das koptische *epe*.

*esse*. Wir könnten hier auch das  *ár* erwarten, das E. de Rouge mit Recht »une sorte de participe pluriel« nennt. Auf der Zeit unserer Inschrift angehörenden statistischen Tafel zu Karnak<sup>2)</sup> sind die Soldaten beschäftigt  *her áp xel' ár* zusammenzuzählen die Dinge, die Seienden, vorhanden seienden; deutsch: welche vorhanden sind. — Unser Verzeichniss dessen was ist, vorhanden ist übersetzt Chabas, der die Grundbedeutung »compte de ce qui est« richtig auffasst, »à savoir« und Brugsch einfach »nämlich«. Es mag sein, dass es nur die vom Pharao verliehene Auszeichnung feierlich einzuführen bestimmt ist; unsere erste Uebersetzung »Diplom« wird aber theils durch die Grundbedeutung der Gruppe, theils durch den Umstand gerechtfertigt, dass Amén em héb auf seinem Wagen mit einem Halsbande und einer Schriftrolle in der Hand abgebildet wird<sup>3)</sup>. Der Name des verliehenen Gegenstandes ist an unserer Stelle zerstört. Darüber unten A. 22.

21) Z. 11.  *set sentar*, das Land

*Sentar*.  *T'ar* steht längst als Tyrus fest;  *sen* wurzelhaft verwandt mit  chald.  dient stets zum Ausdrucke des doppelten, zweifachen, paarweisen, brüderlichen Seins, und so haben wir geglaubt mit Hinblick auf die Lage von Tyrus auf Festland und Insel *sen T'ar* das doppelte, zweifache, die Doppelstadt Tyrus übersetzen zu dürfen. Hierzu ermuthigte eine Analogie im Koptischen, das Hermopolis magna nicht nur  sondern auch  oder selbst  *ē* nennt. *chnat* und die Buchstabennummer *ē* decken sich durchaus mit dem hieroglyphischen  *sen* und wie *sen T'ar* das doppelte Tyrus,

1)  *rext* werden die Listen und Verzeichnisse von Besitzgegenständen genannt, dergleichen sich viele auf Papyrus erhalten haben. Es verhält sich dies Nomen *rext* zu dem Verbum *rey* wissen, wie das Nomen  *ápt* zu dem häufig parallel mit ihm gebrauchten Verbum *áp* schätzen, zählen, aufzählen. Gute Beispiele in Brugsch's h. d. Wörterb. S. 870.






2) Lep. Denkm. III. 32. L. 17.

3) Zeitschr. d. D. M. G. XXX. S. 408.












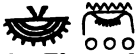
zuschliessen, denn es scheint uns unzulässig zu sein, eine Vertauschung von  $\Delta$  —  $\lambda$  und  $\gamma$  mit  $\Delta$  =  $\lambda$  anzunehmen. Wenn auch im Koptischen das hieroglyphische  $\Delta$  zu  $\sigma$ ,  $\kappa$ ,  $\tau$  wird und  $\Delta$  zu  $\kappa$ , aber auch zu  $\sigma$  ( $\kappa$  und  $\sigma$  wechseln), so ist uns doch bei der Umschrift von semitischen Namen kein einziger Fall bekannt, in dem  $\Delta$  für  $\gamma$  einträte; ja wir müssen solche Umtauschung für eine lautmorphologische Unmöglichkeit erklären.




22) Z. 12.  *neben hēsut*. Das Gold, d. h. das goldene Halsband der Ehren. Hier als relativisches Genitivszeichen nicht  sondern , weil *neb*, wie das koptische *noṛā* und *noṛq* und der Name aller Metalle mascul. generis ist. Solche Halsbänder wurden von Seiten des Königs, um die Verdienste der Unterthanen zu belohnen, in genau derselben Weise verliehen wie unsere Orden. Im Felde vertheilte der König die meisten Decorationen und zu keiner Zeit häufiger, als während des Befreiungskampfes gegen die Hyksos und der ihm folgenden Epoche der ägyptischen Offensivbewegungen gegen Westasien, die unter Thutmes III. mit besonderer Energie ausgeführt worden sind. In der biographischen Grabchrift des zu el Kab bestatteten Schiffsobersten Ähmés rühmt sich dieser Krieger, der bei der Vertreibung der Fremden und der Belagerung von Abaris eine hervorragende Rolle spielte, gleich im Eingang seiner Rede<sup>1)</sup> sieben mal im Angesicht des ganzen Landes mit dem goldenen Halsbande geehrt worden zu sein<sup>2)</sup>. Im weiteren Verlaufe desselben Textes werden dann die Thaten, für welche die Decorationen erfolgten, namhaft gemacht. L. 10 wird ihm das  *neb en qent* d. i. das Halsband für Tapferkeit bei der Belagerung von Abaris zur See, Z. 11 ebendasselbst das einfache  zu Theil. An anderen Orten, auch im Stüdlande, Z. 13, 16, 18, 28, 39 erfolgen neue Decorationen. Wir sehen, er hat keine That zu erwähnen vergessen, die ihm eine Auszeichnung eintrug. Auf der gleichfalls zu el Kab gefundenen in Louvre conservirten Stele des Ähmés Pennégeb rühmt sich dieser Zeitgenosse unseres Schiffsobersten ganz ähnlicher Auszeichnungen; ja wir könnten mit Aufzählung von Bildern, welche solchen Halsschmuck und seine Verleihung darstellen, ganze Seiten füllen. Am freigebigsten wurden Orden unter dem Ketzler Amenophis IV. *χú en áten*, dem vierten Nachfolger

1) Grabchr. des Ähmés zu el Kab. Z. 2.

2)  *em neb*  *sep*  *sexf*  *seft her*  *en ta*  *er ter f*  
mit dem Halsbande mal 7 angesichts des Landes gesammten.

Thutmes III. vertheilt. Solche wurden sogar von ihm und den Seinen, wie die Bilder in den zu seiner Residenz gehörenden Gräbern beim heutigen Tell el Amarna<sup>1)</sup> zeigen, bei gewissen Gelegenheiten den Höflingen von dem Söller der Königsburg aus zugeworfen. Die farbigen Abbildungen dieser »Ehrenketten« und die bis auf uns gekommenen Halsgeschmeide lehren, dass sie keineswegs aus reinem Golde, sondern aus aufgereihten Glas-, Fayence- und Stein-Perlen und Cylindern oder auch aus reich besticktem Zeuge bestanden haben. An ihrem unteren Ende pflegten sie mit Troddeln, an den Seiten mit Schnüren versehen zu sein, die man am Rücken zuband. Ein Goldhalsband 

 *usex en neb* musste auch am Tage des Begräbnisses als Ehrenschnack und Amulet um den Hals der Mumie gelegt werden. Das 158. Capitel des Todtenbuchs<sup>2)</sup> ist ihm gewidmet. Den Lebendigen wurden ausser dem erwähnten »Halsbande der Ehren« auch Decorationen in anderer Form verliehen. Brugach's Uebersetzung »goldener Lohn« ist zu allgemein. Wir kennen bereits das dem Schiffsherrn *Ahmés* verliehene »Halsband für Tapferkeit«. Ein gleiches Z. 15 empfängt *Amén em héb*, Z. 16 und 21 bekommt er den Löwenorden (s. Anm. 30), das šebigeschmeide Z. 16 und 21. Dazu kamen andere königliche Ehrengaben, wie Ringe, Gewänder, Helme und Sclaven.

23) Z. 13.  *het āuū" sen".* Die Lesung des Ringes  steht durch Z. 16 fest, wo die Gruppe 

1) Lepsius. Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien. Abth. III.





2) Es sollte das betreffende Capitel, dessen Vignette das Bild unseres


Colliers






zeigt, auf dem Halsband geschrieben stehen und

dann über das Amulet gesprochen werden, um ihm seine magische Kraft zu verleihen. *tes hér usex en neb ān ré pen hér f* zu sprechen über das Goldhalsband, auf welchem dies Capitel geschrieben steht. — Da nun zwar Halsbänder in Mengen an den Mumien und in Goldpressungen an ihren Pappbekleidungen gefunden worden sind, darunter aber, soviel wir wissen, kein einziges, das mit dem 158. Cap. beschrieben ist, während die übrigen Amulette oft diejenigen Sätze zeigen, welche wir nach dem Todtenbuche auf ihnen zu erwarten haben, so lässt es sich annehmen, dass ein kostbares Halsband von echtem Golde mit der geforderten Inschrift der Mumie am Begräbnistage umgehängt, aber nicht mit ihr bestattet ward. Erwähnenswerth ist das Goldhalsband, welches an der Leiche der Königin *Ahhétep*, einer der ersten Regentinnen aus dem Hause Thutmes III., gefunden worden ist. Bülāq salle des bijoux. 823. So reich dieses Geschmeide mit seinen Spiralen, Blumen, Löwen, Antilopen, Sperbern, Geiern, geflügelten Schlangen und Falkenköpfen am Verschluss auch genannt werden muss, so enthält es doch nicht den Text, von dem wir geredet haben.

○ āuāu āft — vier Reife erscheint. Wir übersetzen »Reife«, IIII nicht Ringe, weil die āuāu für den Schmuck der Arme bestimmt waren. In der *Āhmes*-Inscription heissen sie  ○ āā, d. i. āuāu ohne Vocalisation ( = hebr. שׁ), und dies bedeutet »Aermlinge in Ringform«, denn  ā ist der Arm und das determinirende ○ bringt die Form des gemeinten Gegenstandes zur Darstellung. Das Metall  (*het*<sup>1)</sup>), aus dem diese Ringe

bestanden, bedeutet eigentlich »Weissgold«. Sein Name hat sich unverändert in dem koptischen *ḡat*, *ḡate*, *ḡet* *argentum* ἄργυρος erhalten. Es sei hier nur bemerkt, dass der Werthunterschied zwischen Silber und Gold im alten Aegypten geringer gewesen sein muss als heute, ja dass bei Aufzählungen das Gold dem Silber bisweilen nachzustehen hatte. Dennoch war jedenfalls in späterer, aber wahrscheinlich auch schon in früherer Zeit das Gold kostbarer als das Silber. An einer anderen Stelle hab' ich gezeigt<sup>2)</sup>, dass die Vergoldung des zu Leyden conservirten silbernen Diadems aus der XI. Dynastie diese Frage entscheidet, denn man kann nicht glauben, dass man je das werthvollere mit dem weniger kostbaren Metall künstlich verdeckt habe. Unter den den grossen Neungötterkreis darstellenden 9 heiligen Beilen , die bei der

Königin *Āhḥetep* gefunden worden sind (Bulāq 837), sind 3 von Gold, 6 von Silber. Die 12 Ruderer in der goldenen Barke (Bulāq 839) bestehen aus völlig massivem Silber. Im Ganzen ist sehr viel mehr Gold- als Silberschmuck gefunden worden; aber dieser Umstand beweist nichts, als dass den Aegyptern das glänzende Gold als Schmuck mehr zusagte, als das bescheidene Silber. Wie wenig Silber- und wie viel goldenen Schmuck werden unsere Nachkommen in den Trümmern unserer Städte finden! Freilich wird unter der Beute Thutmes III. auf der statistischen Tafel zu Karnak einige Male mehr Gold als Silber aufgeführt. Im Ganzen scheint Gold mehr als Schmuck und als Blech zum Beschlagen und Auslegen von allerlei Geräth, Silber in massivem Zustande zu Tafeln, in die z. B. auch wichtige Staatsverträge<sup>3)</sup> eingegraben worden sind, Gefässen, Schüsseln und in Ringform als Geld verarbeitet worden zu sein.

24) Z. 13.    *haq*. Nehmen, in Beschlag nehmen.



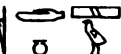




Von Ländern und Städten »erobern«, von Menschen »gefan-

1) Lepsius. Die Metalle in den ägyptischen Inscr. S. 49 ff.

2) Ebers. Aegypten und die Bücher Mose, s. Bd. I. S. 272.

3) Lep. Denkm. III T. 146. Brugsch. Recueil T. 28 und S. 43. E. de Rougé bei Egger. Études sur les traités publics. S. 243 und Revue archéol. IV. S. 268. Chabas. Voyage etc. S. 332 ff.



gen nehmen«, von Gegenständen »erbeuten«. S. a. Anm. 12 am Ende.




25) Z. 14.  *Qetësu*. Kadesch. Dazu leicht zu ergänzen  *tëmä*, das koptische *†aari, †aari vicus, pagus, castellum*. Ueber den Namen des Ortes haben Brugsch, de Rougé, Chabas, Mariette, de Sauley u. A. gehandelt. Als wichtigste und festeste Stadt, ja als Centralstelle der asiatischen Coalition gegen Aegypten eröffnet es die mehrfach erwähnte Liste von Karnak, in der es 2 mal  *qetësu* geschrieben wird. An der dritten Stelle ist die Schrift zerstört. — Es kommen in den biblischen Büchern mehrere  vor, von denen indessen hier nur eines, und zwar das im Stamme Naphtali gelegene, welches nordwestlich vom Meromsee (See Semechonitis) lag, gemeint sein kann. Da die statistische Inschrift von Karnak den Fürsten von *Qetësu* in enger Verbindung mit dem von Megiddo darstellt, und Thutmes III. direct von Tunep nach *Qetësu* kommt, Tunep aber für das von Flav. Josephus<sup>1)</sup> erwähnte *Δάφνη* in Galiläa superior gehalten worden ist, das auch in der Nähe des Meromsees gelegen war, so würden wir unser *Qetësu* gern für das Kades zwischen dem Jordan und dem Kanaanitergebiete halten, wenn nicht spätere Inschriften den Fluss, an dem unsere Stadt gelegen war, und den man abbildete<sup>2)</sup>,    *aron*<sup>3</sup>, d. i. Orontes nennen würden, und sich nicht an diesem Flusse selbst der Name unserer Stadt und manche Spur derselben nachweisen liesse. Wenige Stunden bevor er Hums (Emesa) erreicht, drei Stunden nördlich von Riblah breitet sich der heute Nahr el 'Asy genannte

1) Flav. Josephus, bell. judaic. 4, 1, 1. 7. War unser *Qetësu*, wie wir glauben, am Orontes gelegen, so ist Tunep (*Δάφνη*), vielleicht bei dem späteren, gleichfalls am Orontes gelegenen Antiochia zu suchen, welches eine Vorstadt *Δάφνη* besass, nach der der ganze Ort auch *ἡ περὶ Δάφνη* genannt ward. Strabo 15, 719. 16, 749. Die Vorstadt *ἡ πρὸς Ἀντιόχειαν Δάφνη*. Flav. Jos. bell. judaic. 1, 12, 5. 17, 3.

2) Am besten an den Pylonen des Ramesseums. S. Lep. Denkm. III. T. 146. In unserem Reisetagebuche so beschrieben: »Die Wand ist halb zerbrochen nach Süden hin. Inmitten des Bruchs der Wand ragen ganz rechts vom Beschauer zwei Blöcke hervor, die die von 2 Armen des *Aron*<sup>3</sup> (Orontes) umflossene Festung *Qetësu* darstellen. Ganz links braust der Pharao auf seinem Wagen daher, neben dem sein Löwe den Feinden entgegengesetzt, die wie Aehren beim Hagelschlag durcheinander und umgeworfen werden. Der Orontes wogt zu Füßen der Kämpfenden. *Cheta* in Mengen werden in ihn hineingeworfen. Rosse und Wagen gehen unter »wie schwere Felsteinsteine«; andere *Cheta* haben das rettende Ufer erreicht und jagen in wilder Flucht dahin. Es ist ein homerisches Streitbild, und auch das muthet homerisch an, dass wir die Namen der Streitmasse des Königs nennen hören«.

Strom zu dem kleinen See Kedes aus, der auch bisweilen<sup>1)</sup> der See von Hums genannt wird. Schon Abulfeda nannte ihn »Kedes« und erkannte, dass er künstlich hergestellt sei, und zwar durch einen alten Damm, von dem man ihm erzählte, er sei in Alexander des Grossen Zeit angelegt worden. »Wenn dieser Damm«, sagt er, »zerstört würde, so müsste das Wasser abfliessen und der See zu existiren aufhören und ein Fluss werden«. Robinson gibt die Länge dieses Dammes auf 1200–1500 Fuss, seine Höhe auf 12–15 an und bemerkt, dass er oft wieder neu gebaut und ausgebessert worden zu sein scheine, dass ein kleiner Thurm an seinem nordwestlichen Ende stehe, und dass sich im südlichen Theile des Sees eine kleine Insel mit einem Tell (Trümmerhügel) erhebe. Den Namen Kades weiss Robinson nicht zu erklären, aber den Damm hält er für ein Werk des Alterthums. Die Bilder des von aegyptischen Truppen belagerten *Qefesu* (Kades) an der Nordwand des Amonstempels von Karnak und an den Pylonen des Ramesseums (S. oben S. 465 A.) im westlichen Theben zeigen es uns als von den Oronteswassern umflossen, und es ist wohl möglich, dass die Zeile 29 unserer Inschrift erwähnte »neue Mauer gemacht von *Qefesu*«<sup>2)</sup>, sich auf den heute noch vorhandenen Damm bezieht. Es darf unsere Festung kaum an einer anderen Stelle wie an dieser gesucht werden.

26) Z. 14.  *an*. Es muss für diese Lesung das früher übliche »nen« bestimmt aufgegeben werden. Gewöhnlich wird es  geschrieben; aber das namentlich in späterer Zeit vorkommende

, das wir *ann* umschreiben, hat zu der Lesung *nen* geführt, der wir selbst bis vor Kurzem gefolgt sind. Indessen darf, wie Le Page Renouf zuerst gezeigt hat<sup>3)</sup>, das  nur für eine von jenen Reduplicationen des *n* gehalten werden, die im Koptischen nicht selten vorkommen<sup>4)</sup>. Derselbe Gelehrte weist auch darauf hin, dass das koptische Praefix  $\alpha\tau$  von  *an-ti* in derselben Weise











1) E. Robinson. Neuere biblische Forschungen in Palästina etc. Tagebuch einer Reise im Jahre 1852 von E. Robinson, E. Smith und Anderen. S. 715.















2)                                *sebt en maut ar en qefesu*.

3) Egyptian grammar S. 41. A.

4) Namentlich im Baschmürischen Dialecte findet man (Schwartz. Kopt. Grammatik S. 299. §. 351) häufigst eine eigenthümliche Verdoppelung des indefiniten  $\pi$  vor gewissen Singularformen. Im alttestamentlichen Baschm. ist sie häufig, im neutestamentlichen scheint sie nur Hebr. 9. 14 vorzukommen, woselbst Schwartz die Lesung  $\pi\sigma\epsilon\lambda\lambda\alpha\epsilon\iota\ \pi\pi\ \pi\sigma\eta$  ein Weinkrug ( $\sigma\tau\acute{\alpha}\mu\upsilon\varsigma$ ) von Gold nachgewiesen hat. Engelbreth hatte dafür fälschlich  $\pi\sigma\epsilon\lambda\lambda\alpha\epsilon\iota\ \pi\ \pi\sigma\eta$ .



Genius mit zwei Köpfen, 2) ein widderköpfiger Gott mit  und  in den Händen, 3) ein Anbetender und 4) ein Dämon ohne Arme mit zwei Geierköpfen an Stelle des Menschenhauptes. Neben 1. ist zu lesen  der Zweiköpfige, neben 4., dem auf allen Texten dieser Art die Arme fehlen:   *an-f an* *tu nef* seine Arme sind nicht gegeben ihm, d. h. er hat keine Arme. Hier steht an Stelle der Negation  das Zeichen <sup>1)</sup>, dessen Lautwerth *an* längst unanfechtbar feststeht. Schliesslich erinnern wir an das im Todtenbuche an vielen Stellen<sup>2)</sup> vorkommende    das in anderen wie der Turiner Handschrift *anaret-f* geschrieben wird<sup>3)</sup>.


27) Z. 14.     *mārtina*, wofür sich im grossen Papyrus Harris<sup>4)</sup> die Variante        findet, welche schon durch ihre Determinativzeichen  und  zum Ausdruck bringt, dass wir es mit vornehmen Leuten aus der Fremde zu thun haben. Chabas<sup>5)</sup> hat längst gezeigt, dass *mārtina* kein Völkernamen, sondern ein Titel ist und dass dieser semitisch sei. Es springt in die Augen, dass wir es nur für eine aegyptisirte Form von  dominus etc. ansehen dürfen. Wir übersetzen also

allen Museen und in den Gräbern der Könige zu Theben (Bibān el mulūk) wiederfinden, verdienen eine sorgfältigere Behandlung von berufener Hand.

1) In seiner gewöhnlichen Bedeutung dem koptischen *en* ducere, producere, afferre *enne*, *ine* adducere entsprechend.

2) Todtenb. 17. 19 und an vielen anderen nach Liebleins Index leicht zu findenden Stellen.


3) Ungewöhnlich ist die Schreibung unserer Stelle im Todtenbuch des *Aménhétép* (Bülāq N. 21.) Mariette. Tome III. Pl. 1. Z. 27 und 28



                 Im von de Rouge publicierten hierat. Papyr. gewöhnlich nur        In den ältesten Texten fehlt diese Glosse von 17, 19 des Tur. Exempl. und der späteren Redaction.











4) Facsimile of an Egyptian hieratic Papyrus of the reign of Rameses III, now in the British Museum: London printed by order of the trustees. 1876. Taf. 31. Z. 8.

5) *Voyage etc.* p. 210, 211, 296.

















*mārēina* Herren, oder vielleicht noch besser »vornehme Semiten«. Es versteht sich von selbst, dass es solche in jeder syrischen Landschaft gab, und die statische Tafel von Karnak erwähnt auch neben 87 nach Aegypten abgeführten Kindern der Könige von *Īnuāa*, *Ānāukasa* und *Herenqāl*<sup>1)</sup> und seiner Bundesgenossen 5 *Mārēina* und 329 »vornehme Semiten«, welche zu Tunep gefangen genommen wurden. Auch später, und zwar in der zwanzigsten Dynastie werden zu Medinet Habu unter den syrischen Gegnern Ramses III. *Mārēina* genannt. Wo am Nile selbst semitische Gemeinden in aegyptischen Städten bestanden, begegnen sie uns wieder; so besonders in der zu dem Gebiete von  *ān*

d. i.  oder  Heliopolis gehörenden Uferlande. Die betreffende Stelle in dem grössten unter allen Papyrus, der nunmehr in einer sehr sorgfältigen und geschmackvollen Publication vorliegt<sup>2)</sup>, verdient es vollständig mitgetheilt zu werden. Ramses III. stellt unter die Botmässigkeit der Hauptgötter von Heliopolis (Tum und Rā-Harmachis) verschiedene Localitäten, die zu dem Gebiete dieser Stadt gehören, sowie die in demselben wohnhaften Leute. Taf. 31. Z. 7 heisst es nun:

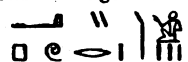
Z. 7.  *ta*  *maut*         *Kāmeses haq ān* *ān*  
Das Uferland Ramses III. Leben

 *uta*  *seneb*   *sān*   *tau*  *er ney*  
Heil Kraft des Belebbers der Welt unter dem Commando

 *ān*  *refu*  *āa*  *herā*           

  
 äpuiré'      ro9'      xer      enti      em      ast      ten  
 Ebräer-      Volk      höriges,      welches      an      Stätte      dieser  
 2093.  
 2093.

Das Uferland des Königs Ramses, Herrn von Heliopolis, Leben, Heil, Kraft! des die Welt belebenden, das unter dem Commando des grossen Schreibers und Aufsehers *Hera* steht — an Zahl 247. Ritter, Fürstenkinder, Herren, Ebräer<sup>1)</sup>, höriges Volk, welches hier angesessen — an Zahl 2093.

1) Dieser von Chabas eingeführten und allgemein gültig gewordenen Erklärung des Namens  'äpuiré' tritt Brugsch entgegen in seiner Geschichte S. 582 und in seinem uns nach Abschluss dieses Commentars zukommenden Dictionnaire géographique de l'ancienne Égypte. Er hält sie für die midianitischen Beduinen, welche das ganze Wüstenland inne hatten, das sich vom Golf von Suez bis zum Nil etwas südlich von Heliopolis ausbreitet. Wir werden dieser Ansicht, der wir uns nicht anzuschliessen vermögen, an einer anderen Stelle mit Gründen entgentreten.

(Schluss folgt.)

# Philosophische Gedichte des 'Abû-l'alâ' Ma'arrî.

Von

A. von Kremer.

(Vgl. Band XXX. S. 40 ff.)

## I.

إذا كانت لك امرأة عجوزٌ فلا تأخذُ بها أبدًا كعابًا  
فإن كانت أقلَّ بهاءٍ وجهِ فاجدِرْ أن تكونَ أقلَّ عابًا  
وحسنُ الشمسِ في الأيامِ باقي وإن مجَّت من الكبرِ اللُّعابُ

Hast du zur Frau eine Alte,  
lass dich's nicht grämen,  
Und hüte dich wohl, eine Junge  
daneben zu nehmen.

Ist jene auch minder schön  
und nicht so süß,  
So hat sie auch weniger Fehler  
und Mängel gewiss.

Die Sonne bleibt schön, wenn auch  
wonnig der Sommer verronnen,  
Und sie im Spätherbst die Fäden abwickelt,  
die sie selber gesponnen.

## II.

أرأني في الثلاثَةِ من سجونِي فلا تستلْ عن الخبرِ النَّبيثِ  
لِفَقْدِي ناظِرِي ولزومِ بَيْتِي وَكَوْنِ النِّفْسِ فِي الْجَسَدِ الْحَبِيثِ

Mich hält ein dreifach Gefängniss  
gefangen,  
Trage nach der Erklärung  
kein Verlangen! —

Blind bin ich, auf's Krankenlager  
gebettet,  
Und die Seele ist an den Körper  
gekettet!

### III.

وَجَدْتُ النَّاسَ فِي فَرْجٍ وَمَرْجٍ      غَوَاةَ بَيْنِ مَعْتَزِلٍ وَمَرْجِي  
فَشَانُ مَلُوكِهِمْ عَزَفٌ وَنَزَفٌ      وَأَصْحَابُ الْأُمُورِ جُبَاةٌ خَرَجَ  
وَقَمٌ زَعِيمُهُمْ أَنْهَابُ مَالٍ      حَرَامِ النَّهْبِ أَوْ إِحْلَالِ فَرْجٍ  
وَأَنْ شَرَارَةً وَقَعَتْ بِوَادٍ      لَتُنْخَرِقَ وَحْدَهَا سَمًّا بِشَرْجٍ  
رُكُوبِ النُّعْشِ أَسْرَعُ لِأَبْنِ نَهْمٍ      يَرِيدُ الْخَيْرَ مِنْ قَتَبٍ وَسَرْجٍ  
غَدَا الْعَصْفُورُ لِلْبَازِي أَمِيرًا      وَأَصْبَحَ ثَعْلَبًا ضَرَامَ تَرْجٍ  
أَفَى الدُّنْيَا لَحَاهَا اللَّهُ حَقًّا      فَيُطَلَّبُ فِي حَنَادِيسِهَا بِسَرْجٍ

Ich sehe die Menschen liegen  
im Hader und Streite:  
Mo'taziliten und Morgiten, Thoren  
auf jeder Seite.

Die Könige denken auf eins nur:  
schlemmen und essen,  
Die Statthalter kümmert nur eins:  
Steuern erpressen.

Ihres Gebieters Ziel ist:  
des Nachbarn Gau  
Zu plündern oder zu verführen  
dessen Frau!

Ein Funke, der fiel ins Thal,  
hat, wie bekannt,  
Schon oft die ganze Waldung  
niedergebrannt.

Bei Gott! du kommst schneller  
ans Ziel, o Genosse,  
Wenn du die Bahre besteigst  
statt der Kameele und Rosse.

Fürst der Falken ward der Sperling;  
fürwahr, das ist arg;  
Aber zum Fuchs sank herab  
der Löwe von Targ!

Gibt's in der Welt eine Stätte,  
noch geweiht dem Rechte?  
Wolan, so such sie mit der Lampe  
im Dunkel der Nächte!

---

#### IV.

الْعِلْمُ كَالْقُفْلِ إِنْ أَلْفَيْتَهُ عَسِرًا فَخَلِّهِ ثُمَّ عَاوِدْهُ لِيَنْفَتِحَا  
وَقَدْ يَخُونُ رَجَاءٌ بَعْدَ خِدْمَتِهِ كَالْغَرْبِ خَانَتْ قُوَاهُ بَعْدَ مَا مُجِحَا

Einem Sperrschloss gleicht die Wissenschaft,  
einem zu öffnen schweren:  
Du mußt nicht es zwingen wollen,  
sondern wiederkehren.

Die Erwartung wird oft enttäuscht,  
nachdem man sich emsig befiß:  
Dem Eimer gleich, den man füllte,  
dessen Strick aber riss.

---

#### V.

جاءت احاديثُ إِنْ صَحَّتْ فَإِنَّ لَهَا شَأْنًا وَلَكِنْ فِيهَا ضَعْفُ إِسْنَادِ  
فشاوِرِ العقلِ واتركْ غيره هَكَذَا فالعقلُ خَيْرٌ مشيرٌ ضمّه النّادى

Die Traditionen, die man uns lehrt,  
wären wichtig, wenn echt,  
Nur die Bürgschaft dafür  
ist ziemlich schlecht.

Zieh den Verstand zu Rath,  
 allem andern entsage;  
 Der Verstand ist der beste Rathgeber  
 in jeder Lage.

VI.

لا تَبْدُوْنِي بِالْعَدَاوَةِ مِنْكُمْ      فَمَسِيحُكُمْ عِنْدِي نَظِيرُ مُحَمَّدٍ  
 أَيَعِيَتْ صَوْنُ الصَّبِيحِ نَظَرَ مُدَلِّجٍ      أَمْ نَحْنُ أَجْمَعُ فِي ظِلَامٍ سَرْمِدٍ  
 كَمُ الْبَصَائِرِ لَا يَلِيْنُ لَهَا الْهَدَى      أَوْ مَبْصَرٌ أَبَدًا بَعِيْنِي أَرْمِدٍ  
 جَسَدٌ يَعْدُبُ فِي الْحَيَاةِ حَسْبَتَهُ      مُسْتَشْعِرًا حَسَدَ الْعِظَامِ الْهُمِدِ  
 أَنْ السِّیُوفُ تَرَاوَجُ فِي أَغْمَادِهَا      وَتَقْطَلُ فِي تَعَبٍ إِذَا لَمْ تُعْمِدِ  
 مَنْ لِي بِجَسَمٍ لَا يُحِسُّ رِزْقَهُ      لَكِنْ يُعَدُّ كُتْرَبَةً أَوْ جَلْمِدِ  
 رَوْحٌ إِذَا اتَّصَلَتْ بِشَخْصٍ لَمْ يَزُلْ      هُوَ وَفَى فِي مَرَضِ الْعِنَاءِ الْمُكْمِدِ  
 إِنْ كُنْتُ مِنْ رِيحٍ فَيَا رِيحُ أَكْسَنِي      أَوْ كُنْتُ مِنْ لَهَبٍ فَيَا لَهَبُ أَخْمِدِ

Macht mich nicht zu eurer  
 Feindschaft Ziel:  
 Denn fürwahr Christus und Mohammed  
 gelten mir gleichviel.

Nützt der Morgenschein etwa  
 dem Nachtdurchwaller,  
 Oder ist die Finsterniss das gemeinsame  
 Loos aller?

Sind sie alle blind, kann keiner  
 den Weg erspähn?  
 Soll ich, der Blinde, allein  
 das Richtige sehn?

Ein Leib, der durchs Leben bestimmt ist  
 immer zu leiden,  
 Der hat Recht die modernden  
 Gebeine zu beneiden:

Die Klingen kommen in der Scheide  
endlich zur Rast,  
Doch der Scheide entrissen, trifft  
sie der Arbeit Last.

Ach gebt mir doch einen Leib,  
der nicht fühlt die Pein,  
Der empfindungslos bleibt,  
wie ein Stein!

Sobald sich einmal der Geist  
mit dem Körper verbunden,  
Kann keiner der Beiden vom Siechthum  
wieder gesunden!

Bist du, o Geist, ein Hauch,  
nun denn, so verwehe!  
Bist eine Flamme: nun denn,  
o Flamme, vergehe!

---

#### VII.

النفسُ عندَ فراقِها جُثْمَانَهَا    محزونةٌ لدروسِ رَبِّعِ عَامِ  
كحِمامَةٍ صِيدَتْ فَثَنَّتْ جِيدَهَا    أَسْفًا لَتَنْظُرَ حَالِ وَكِ دَامِ

Die Seele, wenn sie vom Körper scheidet,  
ist von Schmerz durchbebt,  
Weil sie scheidet von der Stätte, wo sie  
so lange gelebt:

Wie die Taube, gefangen im Netze, noch einmal  
scheidend den Blick  
Auf das trauliche Nest, wo sie hauste,  
wendet zurück.

---

#### VIII.

ان كان ابليسُ ذا جندٍ يصولُ بهم    فالنفسُ اكبرُ من يدعوه ابليسُ  
لا شَبَّ رَبِّكَ نيرانَ الشبابِ لهم    الى الدَّامةِ تهاجِرُ وتغليسُ  
والدهرُ في الحجرِ تُرْجَى منه عارِفَةٌ    اَنَّى وقد بانَ اِيسارُ وتغليسُ

ومَوَّه النَّاسَ حَتَّى ظَنَّ جَاهِلِهِمْ أَنَّ السَّنْبُوتَ تَمْوِيَةٌ وَتَدْلِيْسٌ  
جَاءَتْ مِنَ الْفَلَكَ الْعُلْوَى حَادِثَةٌ فِيهَا أَسْتَوَى جُبْنَاءُ الْقَوْمِ وَاللَّيْسُ

Hat Satan ein Heer, das ihm steht  
zu Befehle,  
So ist der stärkste Gehülfe des Satans  
die begehrlche Seele.

Gott hat nicht die Flamme der Jugend  
in den Menschen entzunden,  
Auf dass sie im Weine schwelgen  
zu allen Stunden.

Das Geschick kennt nur Verwehrung,  
wann soll man da hoffen?  
Schon zeigen sich Noth und Verfall  
überall offen.

Lügen ersinnt man, und es glaubt  
mancher Wicht,  
Die Prophetie sei nichts  
als ein Lügenbericht.

Da kam vom Himmel ein Ereigniss  
niedergefahren,  
Vor dem die Feigen und Kühnen  
gleich rathlos waren.

### IX.

يَسُوسُونَ الْأُمُورَ بِغَيْرِ عَقْلِ فَيَنْفُذُ أَمْرُهُمْ وَيُقَالُ سَاسَةٌ  
فَإِنَّ مِنَ الْحَيَاةِ وَأَقَمْتِي وَمِنْ زَمَنٍ رِيَاسَتُهُ خَسَاسَةٌ

Sie regieren ohne Verstand  
durch manches Jahr.  
Es endet ihr Regiment und dann heisst es  
davon: es war!

O weh ob der Welt und wehe  
ob mir zugleich,  
Und ob einer Zeit, wo Gemeinheit  
beherrscht das Reich.



X.

لِجَسْمٍ كَالصُّفْرِ يَكْسُوهُ الثَّرَى صَدًّا      وَلِخَيْرٍ كَالْتَمِي لَا يَدْنُو لَهُ الدَّنَسُ  
لِوَدَامٍ فِي الْأَرْضِ عُمَرُ الدَّهْرِ مَخْتَرْنَا      لَمَّا تَغْيِيرَ عَمَّا يَعْهَدُ الْإِنْسُ

Der Leib ist wie das Erz, das leidet  
vom Rost in der Erde:  
Dem Golde gleicht die Tugend,  
ihr droht keine Gefahrde;

Bleibt sie auch noch so lange  
im Boden vergraben:  
Sie ist immer die schönste  
der irdischen Gaben.

---

XI.

مِنْ النَّاسِ مَنْ لَفْظُهُ لَوْلُوٌّ      بِيَادِهِ اللَّقْطُ إِذْ يُلْفَظُ  
وَبَعْضُهُمْ قَوْلُهُ كَالْحَصَى      يَقَالُ فَيُلْغَى وَلَا يُحْفَظُ

Da gibt es solche, deren Worte  
Perlen sind,  
Kaum gesprochen sammelt  
man sie auch geschwind.

Andere aber, deren Worte  
sind nach Kieselart,  
Die gesprochen man wegwirft  
und nicht aufbewahrt.

---

XII.

الْمَيِّنُ أَهْلَكَ فَوْقَ الْأَرْضِ سَاكِنَهَا      فَمَا تَصَانَفُ فِي أَنْبَائِهَا الشِّبَعُ  
لَوْلَا عِدَاوَةُ أَصْلٍ فِي طِبَاعِهِمْ      كَانَتْ مَسَاجِدُ مَقْرُونًا بِهَا الْبَيْعُ

Die Lüge hat in der Welt verdorben  
alle, die sie bewohnen —  
Nicht die Wahrheit sprechen die Anhänger  
der verschiedenen Religionen.

Wenn nicht in ihren Naturen ein Urgrund  
der Feindschaft läge,  
So stünden Moschee und Kirche  
beieinander am Wege.

### XIII.

عليك بفعل الخير لو لم يكن له من الفضل إلا حسنه في المسامح  
لعمرك ما في عالم الأرض زاهد يقيئنا ولا الرحبان أهل الصوامع  
أرى أمراء الناس يمسون بشرهم إذا خطفوا خطف البراة اللوامع  
وفي كل مصر حاكم قسوفق وطاغ يحابي في أخس المطامع  
يجور فينفى الملك عن مستحقه فتسكب أسراب العيون الدوامع  
ومن حوله قوم كأن وجوههم صفا لم يلين بالغيوت الهوامع  
عدوا لهم ظلم الضعيف سجية يسمون أعراب القرى والجوامع

Thu gut und wäre es auch nur,  
weil die Edelthat  
In den Ohren einen so schönen  
Wiederhall hat.

Bei Gott! nicht seh ich auf Erden  
einen Frommen hausen,  
Der den Namen verdient, nicht einmal  
die Mönche in den Klausen.

Ich seh die Gewalthaber bedrücken  
das Volk nach Gefallen,  
Sie rauben, wie die Falken  
mit ehernen Krallen.

Jede Stadt hat ihren Gebieter:  
der eine ist mild,  
Der andere huldigt den Lüsten  
unbändig und wild.

Er misshandelt das Volk und treibt es  
aus den Häusern und Hütten,  
So dass ihre Augen Fluten  
von Thränen schütten.

Ihn umgibt ein Gelichter mit Gesichtern,  
Felsen gleichen,  
Felsen, die kein Regenguss  
konnte erweichen:

Notabeln, denen Gewaltthat  
zur Natur geworden:  
Diese Räuber der Städte sind schlimmer  
als Beduinenhorden.

---

XIV.

أَخْوَسَ سَفِي قَصْدُهُ لَحْدُهُ تَمَادَى بِهِ السَّيْرُ حَتَّى بَلَغَ  
وَدُنْيَاكَ مِثْلُ الْإِنَاءِ الْحَبِيثِ وَصَاحِبُهَا مِثْلُ كَلْبٍ وَلَغَ

Der Wanderer wandelt den Weg  
dem Grabe zu;  
Wol zieht sich der Weg, zuletzt  
kommt er zur Ruh.

Die Welt gleicht dem Gefäss,  
in dem Unflath steckt,  
Der Lebemann dem Hunde,  
der es beleckt.

---

XV.

يَنْجَمُونَ مَا يَدْرُونَ لَوْ سُئِلُوا عَنِ الْبَعُوضَةِ أَنَّى مِنْهُمْ تَقِفُ  
وَفَرَّقَتْهُمْ عَلَى عِلَاتِهَا مِلْدٌ وَعِنْدَ كُلِّ فَرِيقٍ أَنَّهُمْ ثَقِفُوا  
نَحْ الْبَرِيَّةِ لِلْخُطْبَانِ تَأْكُلُهُ فَاتَّهُمْ كِنَعَامٍ فِيهِ يَنْتَقِفُ  
وَلَوْ كَثُرَتْ بِمَخَازِيهِمْ بِيُوتِهِمْ هَوَتْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ تَنْظُرْهُمْ السُّقُفُ

Sie deuten die Sterne, jedoch,  
wenn wir sie fragen,  
Wie's um die Fliege steht,  
nicht wissen sie es zu sagen!

Verschiedene Sekten sind es,  
in die sie sich spalten,  
Von denen jede meint allein  
die Wahrheit zu enthalten.

Lass die Menschen aufzehren,  
was die Erde spriesst:  
Sie sind wie das Vieh, das sein Futter  
gedankenlos frisst.

Ach wüssten die Häuser, was sie  
enthalten an Schmach,  
Sie stürzten auf sie, es wollte  
sie schirmen kein Dach!

---

### XVI.

سلطانك النار إن تعدل فنافعة وإن تجر فلها ضير وإحراق  
وقرب اللج إن أعطاك فائدة فليس يؤمن إهلاك وإغراق  
والمال رزق فمن يدركه يحظ به وليس يغنيك إشمام وإعراق  
ولحقت كالشمس وأرتها حناسها فما لها في عيون الناس إشراق

Sultan ist das Feuer: thu recht  
und es ist gut;  
Thu Unrecht und es versengt dich  
sofort seine Glut.

So auch die Meeresflut: sie lässt  
sich gewinnen und erwerben,  
Aber sie kann dich eben so leicht  
auch verderben.

Der Reichthum ist Glückesgabe,  
wer sie hat, ist voll Macht:  
Nicht aus Syrien oder Irak  
wird sie heimgebracht.

Das Recht gleicht der Sonne, doch verdeckt  
von dunkler Wolke:  
Desshalb bleibt der Glanz unsichtbar  
dem thörichten Volke.

---

XVII.

قَدْ لِلْحَمَامَةِ قَدْ أَصْبَحَتْ شَادِيَةً    فَهَجَّتِ لِلذَّاكِرِ الْحَزُونَ تَشْوِيقًا  
كَسَاكِ رَيْشًا تَدْفَعِينَ بِهِ    قُرَّ الشِّتَاءِ وَحَلَّى الْجَيْدَ تَطْوِيقًا  
فَهَلْ تُرَاعِبِينَ مِنْ بَازٍ عَلَى شَرْفٍ    يَهْدِي إِلَيْكَ عَنِ الْفَرْخِينَ تَعْوِيقًا  
أَمَّا تَرَيْنَ قِسَى الدَّهْرِ وَتَرَفَا    رَامَ مَصِيبٍ أَعَارَ النَّبْلَ تَغْوِيقًا  
يُغْنِيكَ وَكُرِكَ عَنْ بَيْتِ بَيْزِنَه    غَاوٍ مِنَ الْقَوْمِ إِذْ هَابَا وَتَزْوِيقًا

Sprich zur Taube: du girrtest  
schon früh am Morgen  
Und wecktest mir Wehmuthsgedanken  
und Sehnsuchtssorgen.

Dein Schöpfer kleidete dich in Gefieder  
für die Kälte zum Schutze,  
Und ein Kettchen legte er dir  
um den Nacken zum Putze.

Zitterst du nicht vor dem Falken,  
der vom Felsen schaut  
Und die Küchlein dir raubt aus dem Nest,  
das du gebaut?

Siehst du nicht, o Mensch, wie des Schicksals  
Bogen bespannt  
Ein Schütze, der noch niemals  
einen Fehlschuss gekannt:

Drum genüge dir dein Nestchen  
statt dem Palast,  
Den der Thor mit Gold ausgeziert  
in kindischer Hast.

---

XVIII.

كَانَ إِبْرَارًا فِي الْمَفَارِقِ خَيَّطَتْ    بَرْدَ الْمُنَايَا وَاللَّيَالَى سَلَوُكَهَا  
يَرَى الْفَكْرَ أَنَّ النُّورَ فِي الدَّهْرِ مُخَدَّتٌ    وَمَا عَنَصِرُ الْأَوْقَاتِ إِلَّا حُلُوكَهَا

فلا ترغبوا في الملك تعصون بالظبا عليه فمن أشقى الرجال ملوكها  
 وإن غروب الشمس كل عشيّة يحدث أهل السب عنه دلوها  
 وما فتئت رسل الحمام تزورنا إذا لم تشاف ذكرتنا ألوها  
 فكونوا جيلا أضمرت فوق غارة صوائم ألا من شكيم تلوكها

Es ist, als stickten da Nadeln  
 auf die Scheitel das Zeichen  
 Des Todes, wozu die Stunden  
 den Faden reichen.

Der Verstand erkennt, dass das Licht  
 in der Zeit entstand,  
 Dass die Finsterniss sei der Zeiten  
 urältester Grund.

Strebt nicht nach der Fürstengewalt  
 mit bewaffneter Hand,  
 Denn der unseligste Stand  
 ist der fürstliche Stand.

Und der Sonne Verschwinden  
 zur Tageswende  
 Ist dem Verständigen ein Zeichen  
 vom nahen Ende.

Die Todesboten folgen  
 uns stets auf dem Fuss;  
 Sprechen sie nicht, so mahnt uns  
 ihr stummer Gruss.

Seid drum wie Renner im Krieg,  
 die geduldig ertragen  
 Jede Entbehrung und höchstens  
 an dem Gebisse nagen!

XIX.

سَبَّحَ وَصَلَّ وَطَفَّ بِمَكَّةَ زَائِرًا سَبْعِينَ لَا سَبْعًا فَلَسْتَ بِنَاسِكٍ  
جَهْلَ الدِّيَانَةِ مَنْ إِذَا عَرَضَتْ لَهُ أَطْمَاعُهُ لَمْ يُلَفَّ بِالْمَتَاسِكِ

Bete und verrichte in Mekka  
die Pilgerpflichten  
Siebzig-, nicht siebenmal, trotzdem  
bist du ein Frommer mit nichten!

Es sündigt gewiss der, wenn  
die Begierden ihn treiben,  
Es nicht versteht dennoch  
enthaltssam zu bleiben.

---

## Ueber Ni'met-ullah's persisch-türkisches Wörterbuch.

Von

Dr. O. Blau.

Bei Durchmusterung des persisch-türkischen Glossars, das ich in der Ueberschrift genannt habe, trat mir der Gedanke an die Vergänglichkeit litterarischen Verdienstes wieder einmal recht vor Augen.

Ni'met-ullah ist einer der fleissigen Schachtgräber, deren saure Arbeit und grosses Verdienst von denen vergessen worden ist, die das blanke Gold in Händen haben.

Seiner Zeit war sein Buch unübertroffen und für ein Jahrhundert und länger wirklich berühmt — مشهور. Nachher ist es durch eine fashionablere Richtung der Lexikographie überflügelt worden, die den Ansprüchen der Roccoco-Litteraturepoche besser zu huldigen verstand; Ni'met-ullah war den Munschi's und Kjatib's zu simpel. Die neuere Schule hat ihn gar nicht nach seinem wahren Werthe zu würdigen gewusst. Gegenwärtig ist er auch in der Türkei nur wenig verbreitet, noch weniger in Europa bekannt.

Wenn nun vollends die gelehrte Lexikographie einem gewissen Abschlusse entgegenstrebt und durch Publikationen, wie Vullers' Werk für das Persische, Zenkers jetzt vollendetes Handwörterbuch für das Türkische sind, das lexikalische Kapital zum Gemeingut der europäischen Orientalisten macht, ohne dass auf jene Grundwerke zurückgegangen wird, zu denen das des Ni'met-ullah gezählt werden muss, so läuft der Autor Gefahr, gar entbehrlich zu scheinen und der Vergessenheit anheimzufallen.

Es müsste denn sein, dass wir recht bald in die Wege einlenken, die neuerlich in der Zeitschr. der D. M. G. (XXX, S. 158) als diejenigen bezeichnet worden sind, welche allein zur eingehenderen Kenntniss des Türkischen führen werden, nämlich die Erforschung der volksthümlichen Dialekte.

Geschieht dies, so werden vor allem diejenigen Glossare und Lexika, welche die Vulgärsprache berücksichtigen, wieder in die



Rechte eingesetzt werden, welche ihnen nur vorenthalten sind, weil seit dem Erwachen der orientalischen Studien in Europa bisher der grössere Werth auf die sogenannte Klassizität gelegt wurde und gelegt werden durfte, weil der akademische Orient selbst in einer 300 jährigen Litteraturepoche über der Sucht, klassisch zu werden, das vorklassische und nebenklassische Element fast vergessen hat.

Wie ein Dictionnaire de l'Académie mit einer Sammlung von Idioticis nichts gemein hat, so haben auch die Meninski und Zenker wohl ihre vollste Berechtigung, — aber für andre Zwecke.

Für die türkische Volkssprache, ihre Geschichte und ihr Verständniss bedarf es noch ganz andrer Hülfsmittel.

Anfänge, wie ich sie in meinen Arbeiten über das Albanesische, das Bosnische, das Kumanische und das Mariupoler Türkische gemacht habe, befestigen je länger je mehr in mir die Ueberzeugung, dass es an Materialien, besonders auch an handschriftlichen Materialien in europäischen Bibliotheken nicht mangelt, um nach landschaftlichen Gruppen und innerhalb derselben nach gewissen Zeitabschnitten den Stoff zu ordnen, aus dem sich ein Lehrgebäude der türkischen Sprache aufbauen lässt.

Von dem Baumeister bleibt freilich zu verlangen, dass er durch längeren Aufenthalt unter türkischem Volke sich der Sprache wirklich mit dem Ohr und nicht bloss mit dem Auge bemächtigt habe.

Auf die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der Quellenforschung aufs neue aufmerksam zu machen, mögen die folgenden Zeilen dienen.

---

Das vor mir liegende Manuscript aus der Sammlung Fonton, welche durch mich für die Kais. Akademie in St. Petersburg erworben wurde (s. Bulletin, T. XXIII, p. 279—283), ist ein 272 Blatt 8° starker Band, sehr ordinär geschrieben und trägt die folgende Unterschrift:

کتبه الحقیق الفقیہ خلیل بن شعبان آغا القوستاینجدوی

غفر الله له ولوالدته واحسن اليه واليه

من هجرة النبوة تاريخ سنة سبع وثلاثون والفي

ماه المحرم الحرام في يوم پنجشنبه في وقت العصر سنة ١٣٧٠

من کاتبان <sup>1)</sup> سراي

محمد پاشا

في شهر بنالوقه

---

1) rectius کتبستان.

Es ward sonach geschrieben im Muharrem 1037 H. (= Sept. 1627) von einem Bosniaken, Chalil b. Scha'ban Agha aus Kostainitza, für die Bibliothek des Serails des Mehmed Pascha in Banjaluka, der Hauptstadt von Türkisch Kroatien.

Auf dem Schnitt und Schmutztitelblatt steht لغة نعمت الله. In Fluegels Hadji Khalfa findet sich das Werk und der Verfasser unter No. 13892 erwähnt. Dort steht bloss نعمة الله. Den Titel لغة نعمت الله gibt der Schluss der Vorrede fol. 2a an die Hand, und der Name des Verfassers lautet im Texte derselben vollständig Ni'met-ullah ben Ahmed b. Mubarek el-Rûmî, نعمة الله بن احمد بن مبارك الرومى.

Nach längerem Suchen habe ich eine biographische Notiz über den Verfasser in 'Ata'î's Zeil-es-Schakâik II, S. 75 unter der schlichten Ueberschrift الشيخ نعمت الله gefunden.

Hiernach war er aus Sofia صوفيه, der damaligen Hauptstadt von Rumelien روم, wo er sich als Emailleur den Ruf eines geschickten und kunstverständigen Mannes erworben hatte; von da kam er nach Konstantinopel und trat in den Nakschibendi-Orden, ward dort ein Bücherfreund und Curiositäten-Sammler und — heisst es weiter — „verfasste das berühmte persische Wörterbuch,“ مشهور اولان فارسى لغتى ترتيب ايلدى. „Man erzählt davon, dass Sururi Tschelebi einmal behauptete: der „Stoff dieses Wörterbuchs sei ihm entlehnt, und dass ein ärgerlicher „Streit entstand, als der Verfasser mit Gegenbeweisen dawider „Einspruch erhob.“ Ni'met-ullah starb um die Mitte d. J. 969 H. und liegt auf dem Klosterhofe am Adrianopler Thore begraben.

Der erwähnte Sururi kann, wenn anders die Geschichte richtig ist, nicht der Verfasser des unter dem Namen Loghat-Sururi bekannten persischen Wörterbuchs, Muhammed Kasim b. Hadji Muhammed Kaschani Sururi sein, da dessen Werk (H. Chalfa No. 11147) erst nach 1008 H. erschien; sondern muss der berühmte Commentator des Hafiz, Mustafa ben Scha'ban sein, der ein Zeitgenosse von Ni'met-ullah war und in dem gleichen Jahre, wie dieser, 969 H. starb.

Ueber seine sonstigen persönlichen Beziehungen erfahren wir nur, dass er Gehülfe eines Abdullatif Effendi im Kloster des Emir Buchârî war; an einigen Stellen des Wörterbuchs werden mündliche Erklärungen von مولانا كمال پاشا زاده, d. i. Schemseddin Ahmed b. Suleiman b. Kemal-Pascha († 940 H.) angeführt, so dass er dessen Schüler gewesen zu sein scheint.

Ueber die Quellen seines Wörterbuchs gibt Ni'met-ullah selbst in der Vorrede die Auskunft, dass er sechs ältere lexikographische Werke benutzt habe:

1. اقنوم عجم, worunter wohl nichts anderes zu verstehen ist, als das von H. Chalfa No. 1084 aufgeführte persische Wörterbuch اقنوم اللغة;

2. قايمة لطف الله حليمي, die Kaime des Lutf-ullah Halimi, s. H. Chalfa No. 9364;

3. وسيلة المقاصد, ein Werk über persische Lexikologie, das nach H. Ch. No. 14239 an 10000 Nomina und 1095 Verba umfasste, von Rustem el-Mewlewi;

4. لغت قره حصارى, Wörterbuch des Karahissari, eine mir unbekannte Schrift;

5. den älteren, sogenannten Dirineh-Auszug des Çihah-adjem, اصحاب عجم ديينه مختصر (sic!); s. H. Ch. 7712 und 5152.

6. den neue grossen Çihah-adjem صحاح عجم جديد كبير.

Wie viel dem einen oder dem andern entnommen, oder wie weit auf Anordnung des Stoffes ein direkter Einfluss der Quellen stattgehabt, ist nicht leicht zu beurtheilen. Während z. B. der Çihah-adjem voran die Nomina stellt (s. Pertsch, Goth. Handschr. I, S. 37), gehen hier die Verba voraus. Die persischen Wörter sind nach der alphabetischen Ordnung des Anfangsbuchstabens der Art geordnet, dass innerhalb jedes Buchstaben wieder drei Unterabtheilungen, je nach dem Vokal der ersten Silbe, — مفتوحة, — مضمومة, — مكسورة — geschaffen sind.

An dichterischen Citaten für persische Wörter ist reichlicher Ueberfluss. Am häufigsten angeführt wird شمس فخرى († 744 H.); die andern sind etwa folgende: انورى, امير فريبابى, اسدى, جلال الدين رومى, (مولانا جامى) جامى, تبسريزى, بوشكور, دقيقى, حافظ شيرازى, خوجه سنابى, (مثنوى مولوى, مثنوى), فردوسى, فرخى, عسجدى, عبدى, شهيدى, سوزنى, رودثى, (؟) معرومى, معزى, كسائى, لطيفى

Der compilerische Charakter seiner Arbeit bringt es mit sich, dass Ni'met-ullah in vielen Dingen dieselben Worterklärungen enthält, welche im Ferhengi-Schu'ûri vorkommen, der zum Theil dieselben älteren Lexika mit denselben Citaten verarbeitet hat; in

vielem aber weicht Nirmet-Allah ab, und beansprucht selbständiges Verdienst.

So ist ihm z. B. manche ethnographische Notiz eigen, im Vergleich mit dem, was die gebräuchlichen Wörterbücher bieten:

بِر قور در که غیتده قتلدر و ضعلری کلبه شک در — مُجَن  
ob Namschia? Dorn, Ausz. XIV. S. 693.

(او اصلیه) قراچیل طیفسنک کورلریند لیریم یه سبیل — نوو  
لستیره کوزل که قنده ویغمی اوند آده اخلای اونور اول ضیفی  
اول سبیلن نوو لیریم ده اول ضیفه شنلدری و قنده نو دیو  
چغشورلم دیوله صلا لیدرلم

نویک جمیلر و خیر قنده جوی ویغمی اولان — نوین  
محبیلره اخلای اونور خواجه حفظ شیرازی نیت  
ظفر کین نویس شوخ و شهر آشوب و شمیم لار  
چنین بولند صبر از دل که ترکن خوان یغمر

Ueber *نوین* and *نوی* and قرچی Ueber Gr. Gobineau's  
pers. Studien in Z. D. M. G. XI. S. 689: auch Vambéry.  
Cagataische Sprachstudien Art. *نوین* and قرچی.

تقر پاشاقلریند برینک اسمیلر ده شب در خت — تمغ  
(Khitai) میلند قیب لینی لقیستی

خستند در حیره در آله حنیم جوق اونور — تئورین  
Bei Vuller: nur aus Castellus.

Bemerkenswerth sind einzelne Glossen aus Dialecten, z. B.:

بنت معسند یعنی فر پدر معسند نشن قیاق Argan: *بنت*  
in der Bedeutung Tochter. Mädchen, Jungfrau im Dialect  
von Descht-i-Kiptschak.

Bozi: *بخت* پهمید بغسق معسند Bozi: Pehlwi-Wort.  
bedeutet Eingeweide. — Bei Vuller's s. v. nur aus Castellus.

Siver: *بخت* پهمید نوین بیلق عده در Siver: *بخت*  
Wort, bedeutet 10000: z. B. bei Schenar-Fahri:

باد بیرون عندی تو ز شمار  
باد افزون بغایت از سیور

Vgl. Vullers s. v.

ات قیمه‌سی که عربچه عسید معناسنه اصله Zundsch: زونج  
„Gehacktes Fleisch, arab. صوجقدر که اصفهان دینده مومیر دیرلر  
„Açid, eigentlich die Wurst, die im Isfahanischen Dialekt  
„Mumbar heisst“. — Vgl. بونبار „Wurst“ in meinen bosn.-türk.  
Sprachdenkm. S. 208; بومبار Bianchi I, 411.

قزل شفتالو دشتی و آما ارولی در Scheftireng شفترنک  
یاروسی قزل و یاروسی آقدر اصفهانیلر تالانک دیرلر شمس فخری بیت  
ابو اسحق شاهی که نزدیک او  
چه یکپاره جوهر چه یک شفترنک

Aehnlich bei Vullers s. v. شفترنک ohne Citat  
und ohne Angabe des isfahanischen Dialektes.

Ganz eigenthümlich ist es, dass der Autor hin und wieder  
Kenntniss von slavischen Wörtern hat, die er möglicherweise  
von Bulgaren oder auch von Russen gehört haben muss. Z. B.

„njet, russ. НѢТЬ: معناسنه و دکل معناسنه, نیت  
„bedeutet nicht und nein und überhaupt die Negation“.

Unter Art. شیشه که بت سرکمی در heisst es:  
„die Nisse“, russ. БОШКА, südslav. uschka; vgl. meine bosn.-türk.  
Sprachd. S. 292 s. a. Sirke; Vull. شپش.

Bulgarisches steckt vielleicht auch in folgenden Glossen:

شوروا چروشی was an bulgarisches und bosnisches  
širwatka „Buttermilch“ (s. meine bosn.-türk. Sprachd. S. 7)  
erinnert; čerwisch ist bei Zenker s. v. erklärt (cerevisia?).

شومیر نطس که بعض یزلده هرک دیرلر وبعض یزلده و لهن دیرلر  
لطیفی بیت

اندر اصلاح دلت تدبیرکن

تخیم پاشیدن بس از شومیرکن

Eine Variante des Citates bei Vullers s. v. شومیر ohne die Interpretation durch وِلهِن und هِرک, die mir beide unverständlich sind.

Fränkisches oder griechisches Sprachgut läuft zuweilen unter, so z. B. wenn unter شَباط „Februar-monat“ hinzugefügt wird: رومیده غلوارس دیرلر, und in den corrupten, bei Vullers als falsa lectio aus Castellus verzeichneten Glosse: سکارچه حرتلیوس جیدوس; die Bedeutung scheint „Alp“ oder „Gespenst“ sein zu sollen.

Gewöhnlich bedient sich Ni'met-ullah zur Erklärung der persischen Vocabeln seiner Muttersprache, des Vulgärtürkischen, und zwar mit unverkennbarem Anfluge osttürkischen Dialektes, so z. B. wird سرخوش erklärt durch اسرک یعنی مسنت; üsrük ist osttürkisch. — Die Erklärung der Monatsnamen, soweit sie überhaupt gegeben wird, fällt fast ganz mit der Nomenklatur zusammen, die ich Z. D. M. G. XXIX, S. 573 aus Klaproths kumanischem Glossar besprochen habe, und nach welcher je drei Monate als Anfang, Mittel, Ende einer Jahreszeit zusammengruppirt werden:

Kumanisch heissen:

Martius	الک باز آی
Majus	سونک باز آی
Junius	کوز آی
Julius	اورته کوز آی
Augustus	سونک کوز آی
September	قیش آی
October	اورته قیش آی

bei Ni'met-ullah kommen vor:

Heziran (Juni)	پای (l.) الکی باز آیی
Temmuz (Juli)	اورته یای آیی
Ab (August)	صوگ یای آیی
Ejlul (September)	خزانوگ اولکی آی (sic!)

Kanun I (Dezember)	الک قیش
Kanun II (Januar)	اورته قیش
Schubat (Februar)	صوگ قیش.

Ich habe bei der Durchsicht das Augenmerk vorwiegend auf naturwissenschaftliche Realien gerichtet und bin da auf eine ganze Reihe von Artikeln gestossen, die zur Vervollständigung unserer Wörterbücher aus Ni'met-ullah dienen können.

Varianten v. ابو حلسان *Bouγλωσσον* s. Vullers s. v. انحوسا.

خطمی und مرسین, صاری گُل wird erklärt durch آذاریون  
Vgl. Z. D. M. G. XXVII, 523.

آراک fehlt bei Vullers; bei Zenker ohne  
Quelle; s. Kamus s. v. und Sprenger, Post- und Reise-Routen  
S. 125, Z. D. M. G. XVIII, 530 u. a.

آرچ = آراچی, der Wachholder.

آردون = آردی, die rothe Pflaume, und  
der bunte Steinadler(?).

تاغ. Dieser Artikel lautet voller und besser als in den Lexicis:  
قاره آغچ و هیزم یعنی بر آغچدر که آردون المقدن غیری سیه یرامز  
شمس فخری بیت

در کوه و دشت بنام شهنشاه جمالددین  
گل روید از حسک رطب آید زچوب تاغ  
و بر آغچدر که آردونی تیز سوینمز بلکه هفته مقداری طورر عربچه  
شجر عصا دیرلم و یرنار آغچدر و طاشلجه امرد آغاجی یعنی اخلاص  
آغاجی و سنجاق آغاجی \*

آردون, vielleicht irrig st. آردون, = چولق قوشی; čuluk oder  
čunluk „Schnepfe“ fehlt auch bei Zenker noch.

بر نوع آگده در یمشی. سنجاق, hier: s. Vullers s. v. زیرفون

اولمز اٹا پیچ اٹده دیرلم „eine Art Zizyphus, die keine Früchte trägt und daher Bastard-Zizyphus heisst“.

سکسک قوشی که بر قوش در دوبران دیرلم وآوده و ماکی = زمنج  
Vullers „Geier“, nach Zenker. دو برادران

Freytags L. A. بر قوش در عربچه سوندانیان دیرلم — ساری  
سوندانیف.

Oetlegen, eigentl. „Sänger“  
als Eigenname eines Vogels fehlt bei Bianchi und Zenker.

یسلامه مرضی که طوداقدن اولور سُلنج wird erklärt  
Krankheit der Lippen, die Jala ma (?) heisst“.

اُچقور و هستک: sože; unter diesem Artikel heisst es: سوزه  
و کوئلک بر پاره سی که صغزه دیرلم ولر زیلر چاپک دیرلم. Wegen  
s. meine bosn.-türk. Sprachd. S. 235, No. 41; wegen  
Lappen; صغزه ist deutlich geschrieben, aber  
unverständlich.

برنج که = (vgl. Pertsch, Goth. Handsch. I, S. 38) شبه  
معدنی در بقرکبی.

اُکلک کولی که قزل بویه در موجیلر موم دیلیرین ist: شنجلر  
„die Asche von Eklik(?), eine rothe Farbe, mit der  
„die Lichtzieher die untern Enden der Kerzen färben“. Zu اکلک  
ist osttürkisch اینکلک „Röthe“, jakut. iñ, viell. auch osmanisch  
اُکلو „bräunlich“ zu vergleichen.

بیچقجیلرک و محلدلرک بیوک بیجقی ترکیده دخی d. i. شُفره  
„das grosse Messer der Messerschmiede und Buch-  
binder“. Vullers hat شُفره aus F., als türkischer Terminus  
technicus fehlt es bei Zenker.

عُقال, anders als Vull. s. v. übereinstimmend mit dem Kamus:  
اعمالجلف و خرما اضافی ویر و سرای



فَلَار, Falar بر آق کوک در عربجه اَرطیشا دیرلر „eine weisse „Wurzel, die arabisch Artischa heisst“.(?)

طاغ اړوکی, bei V. nur aus C. und M., wird erklärt: „1) die Schlehe, 2) Bezeichnung „der Magier oder feueranbetenden Guebern“.

قوانوس — bei Zenker bloss aus Wickerhauser's Manuscript — ترکیده قونوز دیرلر کوپجک که ایچنه بال ویاغ قویارلر ویر بوجلف d. i. „Kawanos, auch türkisch Kawanox, ein „kleineres Gefäss, in das man Honig oder Oel thut; auch bedeutet „es als Maass 1 1/2 Ocka“.

Unter dem Art. قیر steht neben anderm Interessanten der Zusatz: وکارلر توغماغنه دورتدکلری اوتدیر „ein Kraut, das die „Herolde an ihren Schlägel stecken“ (oder کازلر?).

نسناس, Nisnas ist eine Affenart, die häufig auf dem Dat-el-howam ذات الهوام genannten Gebirge auf der Insel Serendib „vorkommt; sie sind lang gewachsen, das Hintertheil ist 'struppig „und von blauer Färbung, die Behaarung röthlich; auf beiden Seiten „des Kopfes haben sie Augen und Stirnen; jeder einzelne ist zugleich „männlichen und weiblichen Geschlechts und gebiert Junge; ihrer „zwei vermögen einen Elephanten (فیلی? قیلی) zu packen und „zu fressen und werden doch nicht satt; besonders sind sie sehr „behende im Klettern“.

واق Wak-wak, „ein Baum, der auf einer Insel von „Hindustan wächst; er wird 100 Ellen hoch, seine Blätter sind „schildförmig breit und gross und rostfarben; der Kopf dieser Blätter „ist wie ein Menschenkopf geformt, mit Augen, Ohren und Nase; „wenn Wind geht, stöhnen die Aeste und biegen sich zum Stamme „hinab und geben den Ton Wak-Wak von sich. — Esedi sagt:

چونانکه وزیدی یکی باد تیز  
ازان بیشه برخاستنی رستخیز  
سر شاخها سوی ساق آمدی  
وزان هرکس واق واق آمدی

وَمَشْكُ und وَنَشْكُ erklärt Ni'met-ullah folgendermassen: صَقْرَلَقْ اِغْجَى تَرْكِيْدَه جَدْنَه دِيرَلْ طَبِيْبَلْ حَبَّة: الحَصْرَا دِيرَلْ مَنَكْش يَمَشَى وَمَنُوش يَمَشَى \*

منوش hat auch der türk. Kamus s. v. بطم für die Frucht des صَقْرَلَقْ اِغْجَى; مَنَكْش steht dazu, wie meneksche „Veilchen“ neben menefsche; جَدْنَه mir neu, und zweifelhaft, vielleicht corrumpt aus چَتْلَنِيْكِ oder حَتْلَنِيْكِ, wie Kamus als Synonym von مَنُوش bietet.

Dergleichen liesse sich noch eine Menge Stoff aus dem Buche ziehen.

Ueber andere in europäischen Bibliotheken vorhandene <sup>1)</sup> Handschriften von Ni'met-ullahs Wörterbuch bieten die mir hier zu Gebote stehenden Hülfsmittel keine Auskunft, mit Ausnahme der Erwähnung eines aus Akhalzikh stammenden Exemplars in Dorn's Asiat. Mus. S. 359 No. 96; näher beschrieben in desselben Catalog d. Mscr. p. 426 No. XDI.

1) Nach Dorn sind solche in Wien, Leyden, Paris, British Museum, Oxford, Dresden (von Fleischer beschrieben) und in Breslau vorhanden.

## Ueber -karta, -kerta in Ortsnamen.

Von

Dr. O. Blau.

Seit zweitausend Jahren wird über die Bedeutung von -kerta in Ortsnamen etymologisirt. Der älteste Deuter ist Anaximenes (3. Jahrh. v. Chr.), der *Παρσα-γάρδα*<sup>1)</sup> durch *Περσῶν στρατόπεδον* erklärt, was Eustathius ad Dionys. 1069 aus Stephanus von Byzanz ihm nachschreibt. Doch mag und muss gerade dieser Versuch auf sich beruhen bleiben, da hier die Form -garda, obwohl Sillig bei Plin. N. H. VI, 29 §. 116 Passagarda in den Text genommen hat, nicht alt genug beglaubigt scheint, so wenig, als urkundlich feststeht, dass Pârsakarta der persische Name von *Περσέπολις* gewesen sei, wie jetzt seit Lassens Vorschlag Z. f. K. d. M. VI, 576 gemeinhin vorgetragen wird (z. B. Forbiger, alte Geogr. S. 163, Benseler, griech. Eig. 1179).

Ferner wäre, — wenn richtig citirt, — Plinius anzuführen, in dessen N. H. VI, 11, nach Meineke Steph. Byz. S. 623 Note zu *Τιγρανόκρτα*, stehen soll: „...a Tigrane conditum, unde et nomen accepit quasi Tigranis civitas, nam *certa* orientis lingua *urðem* sonat“. Dies Citat ist aber falsch; ich finde die Stelle im Plinius nirgends — und würde für den Nachweis dankbar sein.

Deutlicher reden schon, im 2. Jahrh. n. Chr., Appian Bell. Mithr. 57: (*Τιγράνης*) ... *χωρίον* ... *Ἀρμενίας* ... *Τιγρανόκρτα* ἀπ' αὐτοῦ προσεῖπε· *δύναται δ' εἶναι Τιγρανόπολις*, und Asinius Quadratus Parth. fragm. 14<sup>2)</sup>: *καὶ ὥκισε τὰ Τιγρανόκρτα· τὸ δ' ἐστὶ τῇ Παρθυαίων φωνῇ Τιγράνου πόλις*.

Daran schliesst sich sodann: *Μονόκαρτον* in Mesopotamien bei Menand. Protect. fragm. 60, *Μαννάκρτα* bei Steph.

1) Bei Steph. Byz. s. v. *Πασαργάδαι*.

2) Das ist die von Indjidji gemeinte Stelle bei Steph. Byz. s. v. *Τιγρανόκρτα*.

Byz. 431, Manacarta Geogr. Ravenn. 79, 13, sofern es bei Uranius fragm. 27 durch *Μάννεως χώρα* übersetzt scheint (s. Z. D. M. G. XXV, 548 Not. 1); und in gleicher Gegend das Minnicerta der Tab. Pent.; Minicerta Geogr. Rav. 79, 9, sofern es Synonym von *Μιν πόλις (Σκυθῶν)* in Sakastene ist, welches, wie *Μινναγάρ (μητρόπολις τῆς Σκυθίας· βασιλεύεται δ' ὑπὸ Πάρθων)* Peripl. M. Erythr. 38) durch „Skythenstadt“ erklärt wird (C. Müller zu Isidor Mans. Parth. 18).

Zu der bekannten Glosse Hesych's: *Κέρτα πόλις, ὑπὸ Ἀρμενίων*<sup>1)</sup> stellen sich dann Etymologien bei armenischen Schriftstellern, wie z. B. Jean Mamigon. (um 640 n. Chr.) Hist. de Daron c. V. S. 379<sup>2)</sup>, wo eine Oertlichkeit Haiguerd benannt wird, als „Aufenthaltsort von Armeniern“; und andeutungsweise schon Mar Apas Catina XXIII, S. 39, wo Maraguerd soviel als „ville des Mèdes“ bedeutet.

Indirekt gehört es hierher, wenn die alte Stadt Darabgerd, deren Gründung auf Darius II. zurückgeführt wird (Hamza Isfah. S. 28), im Talmud<sup>3)</sup> durch דַּרְאִי־קָרְתָּה, sprich Daraw-kart, umschrieben ist, und ebenda<sup>4)</sup> das sassanidische Dastakerd (s. Ritter, Iran 2, 508) hebräisch דַּסְטָקֶרְדָּה lautet; sofern damit bewiesen wird, dass die Juden darin ihr קרית, קרית finden zu müssen glaubten.

Von gleichem Sprachgefühl geleitet haben denn auch seit geraumer Zeit und bis in unsere Tage namhafte Gelehrte in jenem -*κάρτα*, -*κάρτα* das hebräische und aramäische קרית, קרתא gesucht. So z. B. schon Heeren Ideen (1824) I, 2, S. 405: „Tigranocerta u. aa. ähnliche Städtenamen, die von dem aramäischen „*carta* Stadt gebildet sind“ (vgl. Sickler alte Geogr. 1824, S. 648). So Gesenius im Thesaur. S. 1237: „Praeterea *certa* i. e. aram. „*קרתא* saepe reperitur in nomm. urbium Armenarum, ut Tigranocerta, Cercathiocerta, Artasigarta“. So auch Dorn Caspia (1875) S. 7 Anm.: „Ist nicht in Zadrakarta -*κάρτα* vielleicht Aramäisch-Pehlewy = קרית Stadt?“ Dorn citirt ausserdem Ouseley Travels II. S. 266 f., indem er im übrigen aber seinen Vorbehalt für persisches كرت macht.

Mein Freund Lagarde, der bei seiner grossen Belesenheit und Gelehrsamkeit vor allen zur Erörterung der Frage berufen gewesen wäre, äussert sich Abhandl. S. 221 dahin, dass die oben angeführte Glosse des Hesychius „trotz der Verwandtschaft von *κέρτα* und *γάρδα* nicht unter die persischen gestellt werden“ dürfe<sup>5)</sup>.

1) Doch nicht *Ἀρμενίων*, wie Z. D. M. G. XXX, S. 139 verschrieben ist.

2) Ich citire die armenischen Historiker alle nach der Collection Langlois Paris 1867.

3) Die Stellen bei Neubauer Géogr. Talm. S. 390; der sich freilich vergebliche Mühe gibt, sein unverstandenes *Dero kereth* unterzubringen.

4) Neubauer a. a. O. 389.

5) Ist es absichtlich oder unabsichtlich, dass er die Glosse des Asinius Quadratus τῇ Παρθυαίων γωνῇ nicht erwähnt? Ähnlich ist es ihm ergangen mit

Meiner Ansicht nach spricht nun zu Gunsten jener Tradition, wonach -*καρτα* ursprünglich „Stadt“ bedeutet und vom aramäischen *קרת* entlehnt ist, wirklich mehreres sehr Verlockende.

Erstens, wenn man in der Zeit der Entstehung der mit -*καρτα* zusammengesetzten Namen sich in Vorderasien nach einer Sprache umsieht, in welcher das Wort *karta* als Appellativ in der Bedeutung „Stadt“ so geläufig war, dass Griechen, Armenier und Juden dieses in jenen Ortsnamen wiedererkennen durften, so bietet sich nur das Nordsemitische, speciell das Aramäische. Ist *קרת* im Hebräischen verhältnissmässig selten, so ist *קרתא* in den Targumim ganz gebräuchlich für „Stadt, Ortschaft“. S. die Stellen bei Levy, Wörterbuch über die Targum. II, S. 382a; Gesenius Thes. s. v.

Zweitens: Aramäischer Einfluss ist in den Gebieten, wo solche Namen vorkommen, in der Zeit der Achämeniden, Arsaciden und Sassaniden, sowohl im Allgemeinen auf die Volkssprache nachweisbar, als auch insbesondere bei der geographischen Nomenklatur bemerkbar. Indem ich auf bekannte sprachgeschichtliche Thatsachen hier nicht näher einzugehen nöthig habe, und für einzelne Landstriche, wie Assyrien und Mesopotamien ein besonderer Beweis nicht erforderlich ist, führe ich nur folgendes an.

Derselbe Tigranes, der Tigranocerta gründete, baute sich auch ein Schatzhaus und nannte es *Βάβυρσα* (Strabo XI, 529), worin deutlich aramäisches *בא ברצא* „domus auri“ (*בִּירִיצִין* = *ὄβουζον*) zu erkennen ist; und in der Nähe davon lag ein Flecken „Meiacarire — cui fontes dedere vocabulum gelidi“ (Ammian. Marc. 18, 6, 16), d. i. in bestem Aramäisch *מֵיָא קָרִיָרִי*, wie es buchstäblich im Targum Sprüche Sal. 25, 25 für „aquae gelidae“ steht. Wie hier aramäisches Sprachgut zur Verwendung gekommen ist, so auch in Susa, nach Plinius einer Gründung desselben Darius, der Darabgerd angelegt haben soll; denn: *Σοῦσα κέλγεται ἀπὸ τῶν κρινῶν, ἃ πολλὰ ἐν τῇ χώρᾳ περὶκευ ἐκάλγη· σοῦσόν τε αὐτὸ καλοῦσιν οἱ βάρβαροι* (d. i. *יָפִי*), sagen die Alten (Athenaeus, Steph. Byz., Eustath.). Und die Sassaniden, die sich in ihrem Titel selbst *מלכא מלכא* nannten, werden wohl ebensowenig Bedenken getragen haben, einen Terminus, wie *קרת* erborgt zu haben.

Drittens nämlich — und neben der postulirten Möglichkeit hat die Analogie ein gewisses Gewicht — tritt ja für diese Gruppe

---

Nikol. Dam. fragm. 66, 20: *Οἱ βάρβαροι δύνανται Ἑλλάδι γλώσσην ἀγαθὰ γέλλειν* (vgl. Fragm. H. Gr. III, 400 u. Langlois, *Introduc.* zu Agathang. p. 99), und mit Eustath. ad Dionys. 1082: *οἱ βαρβαροὶ δὲ κατὰ γλῶσσαν ἐγκωρίων ἢ Καρμανία ἐρμηνεύεται* (*garema*, گَرَمَا). — So sehr ich sonst Lagardes Grundsätzen und Methode huldige, halte ich es für die Forschung entschieden für nachtheilig, dass er parthische und persische Glossen nicht auseinander gehalten hat. Bei näherer Prüfung gerade seiner Arbeit stellen sich die parthischen überwiegend als nicht iranisch heraus.

von Begriffen wie Stadt, Burg u. dgl. in der geographischen Nomenclatur aller Völker und Zeiten eine gewisse Necht zu Tage, dieselben in Verbindung mit Eigennamen aus fremden Idiomen zu entlehnen. Es werden diese Begriffe durch eine gewisse vornehm Mode zu Culturwörtern, die weit über das Gebiet ihrer Heimath hinauswandern. So ist aus der hellenistischen Culturepoche Syriens das

griechische *πύργος* in der Form <sup>٧</sup>برج in zahlreiche Namen arabischer Burgen übergegangen; dasselbe aus byzantinischer Zeit in der Form burghaz in türkisches Gebiet. So hat sich aus römischer Cultur

das lateinische *castrum* in der Form <sup>٩</sup>قصر tief nach Arabien hinein an wohl 100 Ortsnamen geschoben. So ist in unserem Jahrhundert, um ein nabeliegenes Beispiel zu nehmen, ein Rest des griechischen *πόλις* ein solches culturelles Wanderwort, das — nicht zu gedenken der Brasilianischen Petropolis — in Russland in den verschiedensten Theilen des Reiches, auch solchen, wohin nie hellenische Elemente direkt gedrungen sind, in der Form -pol zur Bildung von Ortsnamen verwendet wird, z. B. Alexandropol, Elisabethopol, Sergiopopol, Ovidiopopol, Stawropol, Kargopol, Tschistopol u. aa.

Solch' ein Wanderwort der Mode dürfte auch -karta gewesen sein. Wenigstens ist es auch im Aegyptischen vorhanden (s. Lauth in Z. D. M. G. XXV, 640: *qartā*) und durch Phönizier in Eigennamen bis nach Nordafrika und Spanien vertragen worden (s. Gesenius Thes. I. c.).

Wer also ein nicht zu enges philologisches Gewissen hat, sondern die Sache vom culturhistorischen Standpunkte aus erwägt, der wird sich ohne schwere Bedenken denen anschließen, von denen Hübschmann in Z. D. M. G. XXX, S. 139 sagt: „Man wird geneigt „sein das kert dieser Namen durch Stadt zu übersetzen“; und sich — in Ermangelung von etwas Besserem — mit der Wahrscheinlichkeit befreunden können, dass es ursprünglich ein Lehnwort aus dem Aramäischen wäre.

Dem gegenüber steht nun aber ab antiquo eine wohlbeglaubigte, entgegengesetzte Auffassung des -karta als eranischen Sprachgutes, = zend. *kereta*.

Der älteste Gewährsmann dafür ist Stephanus Byzantinus s. v. *Ἐπιφάνεια κατὰ Τίγγριν. ἐκλήθη δὲ καὶ Ἀρχαιοκέρτα, ὃ ἐστὶν Ἀρχαίου κτίσμα*.

Excursweise möchte ich hier zunächst vortragen, was ich über den ersten Theil dieses Namens denke. Unter den Beispielen von compositis mit -κέρτα in Armenien wird sehr häufig *Καρκαδιόκέρτα* angeführt und man citirt dafür: „Strabo XI, 527. Plin. 6, 9, 10 und Ammian. Marc. 18, 8<sup>1)</sup>.“ Ein *Καρκαδιόκέρτα* hat

1) So Benseler griech. Eig. 624.

aber in Wirklichkeit nie existirt. Bei Ammian kommt der Name weder an der bezeichneten Stelle, noch überhaupt vor. Bei Plinius haben die Handschriften VI, 9, 10 §. 26: Arguctiocerta, Agiathiocerta, Artigranacerta. Dagegen ist Carcathiocerta, was Sillig und Detlefsen in den Text genommen haben, lediglich eine Conjectur, für die man sich auf Strabo XI, p. 527 bezieht. Da aber gehen die Lesarten auch sehr auseinander: *Καρθασιόκερτα* ist nach Kramer mindestens ebenso gut beglaubigt. Das Wahre, oder doch mindestens überwiegend Wahrscheinliche ist, dass der Eponymus der Stadt Niemand anders ist als jener *Ἀρχαθίας*, Sohn des Mithradates, dessen Appian B. Mithr. 17. 35. 41 als Führer der armenischen Reiterei gedenkt. Die richtige, ursprüngliche Namensform ist danach *Ἀρχαθιόκερτα* und so bei Strabo herzustellen. Daran schliessen sich dann Arguctiocerta, Agiathiocerta bei Plinius, *Ἀρτασιγάρτα* bei Ptolem. 5, 13, *Ἀρξιδίκερτα* bei Steph. Byz., und vielleicht auch Exagigarda Geogr. Rav. 50, 8, mit ihren Varianten. — Nach Zeit und Ort ihrer Anlage stehen sich also Tigranocerta und Arcathiocerta so nahe, dass von vorn herein anzunehmen ist, die Bedeutung des -*κερτα* ist in beiden ursprünglich ein und dieselbe, und da Stephanus für seine Deutung *κτίσμα* nicht, wie er unter *Τιγρανόκερτα* für die Deutung *πόλις* thut, eine alte Autorität anführt, so gibt sich die Gleichstellung von *κερτα* (übrigens hier neben der Variante *κίρτα*) mit altpers. *kereta*, *κτίσμα* nur als byzantinische Weisheit des 5. Jahrhunderts nach Christo; — einer Epoche, in der auch im christlichen Orient der Eigennamen *Θεόκτιστος* üblich wird, der die beste Parallele zu Jezdegerd bietet.

Seit dem 10. Jahrh. n. Chr. fängt man in Persien selbst an, *کردن* an Städtenamen von *کردن* abzuleiten und durch „Gründung, Stiftung, Werk“ zu übersetzen. Ich habe mir folgende drei Stellen notirt:

Ibn Hauqal wird citirt von Abulfeda Geogr. s. v. *داریجرد*:

*داریجرد* = *Darabgird* = Werk des Darius“.

Abu-Sa'id bei Jaqut Moschtarik bemerkt über *بوزنجرد* und قال ابو سعيد والمعنى واحد لان معناهما بالفارسية: *بوزنجرد* „quippe quae in lingua Persica valet opus Buzani“, Uylenbrook, Irac. p. 13.

Jaqu selbst MBald. II, 441 s. v. *خُسْرُوچَرْد* schreibt: ومعناه *عمل خسرو لان کرد بمعنى عمل*.

Endlich haben auch persische Lexika, wie Burhan-i-qati' und Ferheng-i-Schu'uri — worauf Dorn Caspia a. a. O. aufmerksam macht — bei Vullers II, 814 die Glosse nebst Beleg: کرد بمعنی کردار که کار و عمل و فعل, also „opus, actio“.

Es war also mindestens kein neuer Gedanke, wenn Lassen Z. f. K. M. VI, 567 f. in -kerd, -gird das persische کرد erkannte, wenn Pott Z. D. M. G. XIII, 395 sich, obwohl nicht ganz entschieden, zu gleicher Ansicht bekannte, und wenn nun Hübschmann XXX, 139 verspricht:

„Wir wollen nun nachweisen, dass das moderne gird, jird „armenisch-iranischer Städtenamen auf urspr. karta zurückgeht, „und zwar auf dasselbe karta, das im Zend kereta lautet, und „die Bedeutung von gemacht, nicht die von Stadt hat.“

Den festesten Anhalt für diese Auffassung bietet jedenfalls die Bildung des Personennamens Jezdegerd, gr. *Ἰσδιγέρδης*, dessen zweite Hälfte in keiner Weise mit קרר zusammengebracht werden könnte, und ein Umstand, den Hübschmann nicht betont, aber schon Humboldt, Kawisprache I, S. 5 hervorhebt, nämlich dass in den häufigen Ortsnamen auf der Insel Java, die in karta ausgehen, das Sanskr. kṛta „gemacht, Werk“ zu suchen ist. Allerdings kann in Niederländisch-Indien bei Namen, wie Djokjokarta, Yodhyakarta, Surakarta, Purwokerta (s. Petermann geogr. Mitth. 1857 XII, S. 521) nicht an irgendwelchen aramäischen Einfluss gedacht werden, eben so wenig, wie bei *Ἰκάρτα* in India intra Gangem Ptol. VII, 1, 92.

Gälte es nur, Ortsnamen innerhalb des engeren und eigentlichen arischen Sprachgebietes zu erklären, so liesse sich die Ableitung von *Vkar* hinnehmen und ist bedingungsweise gewiss richtig.

Allein, bei näherer Prüfung und geographischer Gruppierung der fraglichen Namen ergibt sich, dass sie der überwiegenden Mehrzahl nach eben auf nicht echt eranischem Boden vorkommen.

Ohne den Anspruch ganz erschöpfend zu sein, führe ich aus den mir zu Gebote stehenden Hilfsmitteln orientalischer Erdkunde folgende Gruppen an, die wenigstens den Horizont für Beantwortung der Frage etwas weiter ziehen, als bisher geschehen.

#### In Babylonien und West-Susiane:

Vologesicerta (Plin. VI, 26, §. 122. Z. D. M. G. XXVIII, 95)

*Βατοάχαρτα* (Ptol. V, 20, 4)

Destagerd, *Δασταγέρδ* (Theoph. 493 f. Hamza Isf. etc.)

Hormuzgird (Ibn Chordadbeh, Beladori, Jaqut)

Aristagird ارستانجرد (Sprenger P. R. R. 67)

Wasagerd وساگرد (ebenda)

Susangird سوسانجرد (bei Bagdad Jaq. M. B.).



In Assyrien und Mesopotamien:

*Μονόκαρτον* (Men. Prot. 60; Theoph. 400)  
*Μαννάκαρτα* (Steph. Byz. Geogr. Rav.)  
 Minicerta (Geogr. Rav. s. oben)  
*Χατράχαρτα* (Ptol. VI, 1, 6)  
*Ζαριγάρδιου* (Zosim. III, 15).

In Armenien:

Zikarta (Keilschriften, Lenormant H. A. I, 458)  
*Τιγρανόκερτα* } s. oben  
*Αρκαθιόκερτα* }  
*Αρταγίχαρτα* (? Ptol. V, 13, 22)  
*Ηλεγέρδα* (Ptol. V, 13, 19)  
*Δαδόκερτα* (Steph. Byz.)  
*Καπνισκέρτι* (Cinnam. 1, 8)  
*Σαμόχαρτα* (Not. episcop. 1, 944)  
*Μάκαρτα* (viell. = *Μανάκαρτα* ebend. I, 903)  
*Μαρτίκερτα* (*Μερτίκερτα* ebd. I, 954)  
*Μαντζικίερτ* (Const. Porphyrog.)  
 Manavazgerd mit Var. (Langlois Regist.)  
 Melazgerd ملازگرد (Muqaddesi, Spr. P. R. R. 57)  
 Hatamagerd  
 Haigerd  
 Henaragerd } Langlois Register  
 Tzolagerd }  
 Tzungerd }  
 Vagarshagerd  
 Shemiramagerd }  
 Nephkert } armen. Schriftsteller u. Karten v. Armenien.  
 Vanakert }  
 Gilgerd }  
 Meshingerd }  
 Tawasgerd }  
 Alaschgerd (Jaba, Kurd. Stud.).

In Medien:

*Γιλίγερδα* (Theophylakt. = Gilan-schloss Lagarde Abh. 196)  
*Μαζικέρτον* (Nic. Br. 1, 14)  
 Maragerd s. oben  
 Paguragerd (Mos. Choren. bei Langlois 393)  
 Phaurgird فورجرد (= vorigem? Jaqt M. B.)  
 Ashnadgird اسنادگرد  
 Dastagird (Jaqt)  
 Buzanagird (Uylenbrook, Irac. 13)

Burtgird (ebenda 7. 15. etc.)

Walashgird (mit Var. Jaqut M. B.).

#### In Hyrkanien:

*Kápta* (Strab. XI, 508)

*Zadṛákharta* (Arrian Anab. III, 23. 25. a. Dorn Caspia 188)

Phuzgird فوزگرد (Jaq. M. B.).

#### In Parthien und Chorasania:

*Πασαχάρτα* (Ptol. VI, 5, 4)

Bashgird (= vorigem? Jaq. M. B.)

Balangird بلنجرد (Muqadd. Spr. P. R. R. 52)

Bugagerd بوگاجرد (ebenda 32).

#### In Transoxanien und Chorasania:

*Χαράχάρτα* (Ptol. VI, 11, 7. = folg.)

Chatracharta (am Oxus, Ammian 23, 6, 58)

und eine sehr grosse Zahl, besonders in der Nähe von Merw, bei Muqaddesi, Jaqut und Edrisi, die ich, da Lesart und Aussprache nicht überall feststehen, nur in der vorliegenden Schreibart wiedergebe:

خروگرد, خزرگرد, بوژنگرد, برونجرد, برسانجرد, بیسگرد,  
دلشجرد, دکرگرد, خشکرد, منوجرد, کنوگرد, جنوگرد, خسروگرد,  
سیاجرد, ساجرد, رینجرد, رسجرد, دیشجرد, دستجرد, دیبگرد,  
عزگرد, فیروزجرد, فرهادگرد, سوانجرد, سانواجرد, ساسنجانجرد,  
سیاوشجرد und ویشکرد, واشجرد, هرمزگرد, گلاشکرد.

Nun ist doch das gewiss eine auffallende Erscheinung, dass die gesammte — wenn ich so sagen darf — Kette dieser Namen sich eben nur am Westrande des iranischen Sprachgebietes nach der semitischen Grenze zu und am Nordrande in das turanische Gebiet hinein, gerade also in der dem arischen Hinterlande abgewendeten Richtung hinzieht, während daneben ostwärts gar keine und südwärts nur wie versprengte einzelne Anklänge sich solche Namen wiederfinden, z. B. in Persis Darabgird und Walashgird, an der Grenze von Kerman die Gebirgsnamen Bashkard, Ramgird und Lazgird (Jaq. M. B., v. Kremer Culturgesch. des Orients I, 809).

Die Vertheidiger des iranischen Ursprungs jener Namen werden zugeben, dass die Sache sich für sie günstiger gestalten würde, wenn das Verhältniss der geographischen Verbreitung ein gerade umgekehrtes wäre.

Auch dürften sie einräumen, dass in mehr als einem Falle die Etymologie der Namen viel ungezwungener und natürlicher erscheint, wenn کرد ursprünglich den concreten Begriff „Stadt“ enthielt, als wenn man dabei von einem particip. passivi karta „gemacht“ ausgehen muss. So versteht man z. B. im Oxusgebiet *Χαράχαιρα* und سیاکرد als „Schwarzburg“ doch leichter, als wenn man ein „schwarzgemachtes“ denken muss. Türkisches *Πασάχαιρα* und باشغرد sind als „Hauptstadt“ sofort verständlich; ein „Kopfgemachtes“ ist ein Unding. Die Benennung eines Dorfes von Bagdad *سوسنجر* *Susangird* begreife ich als „Lilienstedt“ sehr einfach, als „liliengemachtes“ nicht <sup>1)</sup>).

Die persische Volksetymologie hat sich sichtlich aus gleichem Grunde durch Anknüpfung an persisches گرد *gird* „Kreis“ geholfen, da ihr das lebendige Bewusstsein eines appellativen Concretums

گرد abging, — etwa wie der gelehrte Panslavist und der gemeine Russe in Turkestan sich mit seinem -grad, -gard, -gorod anhilft <sup>2)</sup>). Das leitende Gefühl dabei ist eben, dass an solcher Stelle bei Ortsnamen, hinter nominibus propriis berühmter Personen oder sonstigen auf die Entstehung und Natur der Anlage bezüglichen Begriffswörtern, ein verständliches nomen concretum verlangt wird, wie das z. B. an den mehr als 100 Beispielen sich als Regel erweist, die ich in der Abhandlung „über Rechtschreibung und Deutung türkischer Ortsnamen“ in Petermanns geogr. Mitth. 1862, Hft. II. erörtert habe.

Nachdem so das pro und contra der bisherigen Ableitungen unseres -kerta erwogen worden, und die eranische Deutung desselben nur als bedingungsweise zulässig, die mit Hülfe des Semitischen versuchte Lösung des Problems sich nur in Ermangelung von etwas Besserem möglich herausgestellt hat, gehe ich noch einen Schritt vorwärts.

Das oben umschriebene Ländergebiet, in welchem die Ortsnamen auf -karta, -kerd vorzüglich vorkommen, lässt sich weder in territorialem Sinne, noch in ethnographisch-linguistischer Hinsicht unter einem gemeinsamen Namen zusammenfassen, mag man den Gang von Babylon über Armenien und Hyrkanien nach dem Oxus versuchen, oder in umgekehrter Richtung.

1) v. Kremer Culturg. II, 297 deutet die Susangirder Teppiche als „mit der Nadel (اسوزرن) verfertigte“.

2) v. Hammer, Wien. Jahrb. LIII, Anzeigbl. p. 67 bei Fraehn Opp. posth. II, S. 306: „گرد sepimentum, gyrus, das slavische Grad oder Grad, das Goth. Garda“.

Wohl aber ist für gewisse Jahrhunderte, in denen ein Theil jener Ortschaften entstand, eben dies Gebiet ein politisches Ganze. Es ist nämlich jene Schlangenlinie von Transoxanien an um das Südufer des Caspischen Meeres herum über Armenien das Euphratthal hinab der Wanderbezirk der turanischen<sup>1)</sup> Stämme, die unter parthischer Herrschaft zur Arsacidenzeit sich vorschieben, der Hauptbereich der parthischen Machtentfaltung. Die Stromgebiete des Oxus und des Euphrat sind eben durch diese Kette mit einander verbunden.

Meine Meinung über die Parthische Frage ist allerdings noch keine fertig abgeschlossene. Fragmentarische Gedanken über die Wanderzüge der Parther habe ich in dem Art. Persien in Rotteck & Welcker's Staatslexikon XI, S. 422, desgleichen über Wanderung türkischer Wörter in aramäisches Sprachgebiet in Z. D. M. G. XXIII, 268, und über den Zusammenhang der Parther mit Pahlavi und Polowzer in sprachlicher Hinsicht in Z. D. M. G. XXIX, 587 hingeworfen.

Auch gegenwärtig kann ich nur andeutungsweise die Schichten bezeichnen, bis in welche dem Ursprunge des karta nachzugehen sein wird, wenn man — was ja die natürlichste und glücklichste Lösung der Aufgabe wäre — das Wort als turanisch-parthisches fassen und deuten will, und die Angabe des Asinius Quadratus, der jedenfalls mehr parthisch verstand als irgendjemand heutzutage: „τὸ δ' ἐστὶ τῇ Παρθυαίων φωνῇ ... πόλις“ recht wörtlich zu nehmen ist.

In den medischen Keilschrifttexten, deren Sprache auch ich für turanisch halte, kommt ein Wort kartas vor, über welches Mordtmann Z. D. M. G. XVI, 60 und XXIV, 34 bemerkt:

„Das Wort kartas hat fast in allen semitischen und indo-germanischen Sprachen einen bekannten Anklang, und man würde „entweder auf eine Burg oder Stadt, oder einen Garten verfallen, „wenn nicht“ ..... „die Bedeutung „Wohnung“ viel sachgemässer „ist... kartas scheint daher etwas wie „Hausgenossen“ anzuzeigen, „familia, famulitium“.

Es scheint also, wie unser „Haus“ die Bedeutung „Wohnung und Bewohnerschaft“, gleich seinem Synonym -kand, -kend, in sich vereinigt zu haben.

Medien ist aber ein Hauptnest jener Namen auf -karta, wie es denn ein Hauptsitz von Parthern und den davon untrennbaren Saken gewesen ist: *τοὺς Πάρθους καὶ Παρθυαίους καλοῦσιν καὶ αὐτὸν εἶναι φασὶ Σκυθικὸν μετοικῆσαν ἐπὶ Μήδους* Eust. ad Dion. 1039. — *οἱ γὰρ Πέρσαι πάντας τοὺς Σκύθας καλέουσι Σάκας* Herod. 7, 64.

1) Ich behalte den Terminus „turansisch“ trotz mancher Bedenken gern bei; bei einer Ersetzung desselben durch „türkisch“ ist ein gewisser modern politisch-religiöser Beigeschmack unvermeidlich. Es klinge etwa, als wollte man statt „hebräisch“ überall „jüdisch“ setzen.

Wenn ich nach Verwandten eines sakischen Wortes suche, so greife ich zuerst immer zum Wörterschatz des turanischen Volkes, das sich noch heute Saken nennt (Boehtlingk Spr. d. Jakuten S. XXXIV). Und da findet sich denn (Wörtb. S. 54): „*kärätä* Stelle, Stellvertreter“ z. B.: *min kärätä* an meiner Stelle.

Gerade diese allgemeine Bedeutung *locus* und *locumtenens* brauchen wir aber, jenes für die parthischen Städtenamen auf -*karta*, -*kerta*; dieses für das keilschriftliche -*kartas*.

Eine Mitberechtigung des Turanischen bei der Deutung unserer Ortsnamen wird hiernach kaum abzuweisen sein.

## Ueber einige arabische Sentenzensammlungen.

Von

August Müller.

Im Jahre 1875 veröffentlichte Herr Dr. Cornill eine interessante Schrift über das äthiopische *Buch der weisen Philosophen*<sup>1)</sup>, deren Besprechung ich ins Auge fasste, trotzdem ich der sprachlichen Seite bei dem beschränkten Umfange meiner Studien nicht gerecht zu werden vermochte. Aber diese hatte bereits einen kundigen Beurtheiler gefunden, dem sogar die beiden neuen äthiopischen Formen, welche die mitgetheilten Textstücke bieten, als das interessanteste daran vorgekommen waren: dem gegenüber schien es mir nicht überflüssig, wenn ich, ohne diesem gelehrten Collegen sein Vergnügen verkümmern zu wollen, nachsähe, ob ich nicht noch andere, vielleicht sogar bedeutendere Gesichtspuncte der Schrift abgewinnen könnte. Ich habe nun einige hierhergehörige Bemerkungen im Folgenden zusammengestellt, die trotz der absichtlichen Beschränkung auf einige kurze Andeutungen den Raum einer Recension weit überschritten haben. Ich erfülle indess nur eine Pflicht der Erkenntlichkeit gegen Hrn. Dr. Cornill, welchem ich die Anregung zu einem vorläufigen Blick auf mein handschriftliches Material verdanke, wenn ich meine Bemerkungen auch äusserlich an seine ausgezeichnete Arbeit anschliesse<sup>2)</sup>.

1) Maḥṣafa Falāsfa Tabibān das Buch der weisen Philosophen nach dem Aethiopischen untersucht von Carl Heinrich Cornill, Dr. phil. Leipzig, Druck von F. A. Brockhaus 1875. 58 SS. 8.

2) Ein paar Kleinigkeiten notiere ich an dieser Stelle: Von den S. 15 zweifelhaft gelassenen Weisen ሄርስጡላ : ሶልስ : ክርሲስ : und ነስረ : glaube ich die drei ersten als *Ariston* (über den Qifti einen kurzen Artikel hat) *Solon* und *Chrysipp* identificiren zu können: man muss sie ins Arabische zurückschreiben, wo أرسطون (ر und ل wechseln gelegentlich), سولن (statt سولون; س statt ن am Ende eines Fremdnamens ist keine Variante) und كرسيس leicht in سولس, أرستول oder كرسيس verderbt wer-

Der Inhalt derselben ist kurz folgender: Das in den zwei von Dillmann äth. Chr. XI erwähnten Hss. vom Verf. benutzte Werk wird S. 5—80 beschrieben und einige kurze Auszüge in deutscher Uebersetzung gegeben; die betr. Textstücke folgen nach einer Uebersicht über die benutzten Quellen (S. 31—32) von kritischen Anmerkungen begleitet nach (S. 33—52); den Schluss bilden einige kleinere Erzählungen von griechischen Philosophen, durch die verschiedenen Ueberlieferungen vom Griechischen an durch das Syrische und Arabische bis aufs Aethiopische herab verfolgt (S. 53—58). Besonders der letzte Abschnitt und was in den früheren zu dem gleichen Thema gehört hat mein lebhaftestes Interesse in Anspruch genommen.

Die Mittheilungen und Ausführungen des Verf.'s beweisen, dass das äthiopische Buch mit den arabischen Spruchsammlungen, von denen gleich näher zu reden sein wird, in gewissem Zusammenhang steht, welcher Art aber dieser Zusammenhang sei, ob sich ein näheres Verhältniss zu einer der vom Verf. in Auszügen des Hrn. Prof. Gildemeister benutzten Schriften des Honein, Mubassir und Sahrazûrî nachweisen lasse, oder, wenn das nicht der Fall, welcher der in diesen Schriften vereinigten Bestandtheile in dem äthiopischen Buche vorherrscht, darauf hat der Verf. seine Aufmerksamkeit nicht gerichtet, auch wohl nicht richten wollen, und das lässt sich aus seinen Mittheilungen und auch aus den von Dillmann veröffentlichten Auszügen nicht ersehen. Indem ich beabsichtige kurz auseinander zu setzen, in wie fern die Beantwortung jener Frage für das sehr interessante litterarhistorische Thema, welches hier von Gildemeister angeregt worden ist, besonders wichtig wäre, und weshalb wir also von dem Hrn. Verf. weitere Auskunft uns erbitten möchten, schicke ich eine Besprechung der oben genannten arabischen Sammlungen, soweit ich sie vermöge der dankenswerthen Liberalität der Berliner, Münchner, Wiener und Leidener Bibliotheksverwaltungen bisher habe benutzen können, voran, aus welcher sich das Weitere ergeben wird.

Als die älteste derselben erscheint nach Cornills Verzeichniss S. 31 „Honain Ibn Ishâk نوافر الفلاسفة والحكماء in einem „leider unvollständigen und etwas verbundenen Exemplar“ in München (Aumer: die ar. Hss.... pag. 286).“ Die Beschreibung der Hs. bei Aumer gibt mehrfach einen falschen Begriff von derselben<sup>1)</sup>, wie

den konnten. — Weshalb steht S. 55 zweimal *ديوغانس*? ich habe den Namen bisher nirgends in den genannten Hss., auch der Münchner nicht, anders als mit *ج* geschrieben gefunden.

1) Ich erkläre ausdrücklich, dass ich damit keinen Vorwurf gegen den verdienten Verfasser des Katalogs ausgesprochen haben will. Die Ueberschriften der einzelnen Abschnitte sind in der That, wenn man nicht näher zusieht, irrelevant.

eine Vergleichung des von ihm Gesagten mit dem Folgenden ergeben kann. Zunächst ist die Hs. ersichtlich das Product einer Fälschung. Das erste Blatt entspricht allein der Angabe der Subscription fol. 181 a, nach welcher die Hs. 506 H. geschrieben sein soll; es ist zwar etwas von Würmern zerfressen, doch lassen sich wenigstens auf der Innenseite alle, aussen, wo der Titel steht, fast alle dadurch entstandenen Lücken leicht ergänzen, auch der Charakter der etwas gelb gewordenen Schrift mit genügender Deutlichkeit als gutes altes Neschi erkennen, sowie feststellen, dass die Hs. anscheinend sehr correct war, dass das Zeichen der مهملات (و z. B. über einem Sin) resp. das kleine ح unter einem im Text stehenden حā u. a. w. gelegentlich gesetzt wurden; die diakritischen Punkte fehlen nicht selten; die Hs. scheint auf 12 Zeilen die Seite berechnet gewesen zu sein, diese erste aber hat deren 18, die unteren etwas enger zusammengedrückt, die letzte nicht voll beschrieben. Auf den ersten Blick unterscheidet sich davon alles Folgende. Die Tinte ist schwärzlicher, die Schrift dicker und, obwohl möglichst in demselben Ductus gehalten, unbeholfener, die runden Linien besonders der kalligraphischen Schweifungen der Endbuchstaben sind ungeschickter, fast eckig, و und besonders ح sehr unschön; es stehen auf der Seite nur 9, später meist nicht mehr als 8, bisweilen nur 7 Zeilen; das alte Bl. 1 ist an Bl. 8. 9 mit einem Papierstreifen angeklebt. Der Schreiber war ganz unwissend, er malte seine Vorlage nur nach, wobei nicht selten Fehler (selbst Verwechslung von و und ط) sich einschlichen, die meistentheils dann später corrigiert sind, zunächst von einer mit der ersten scheinbar identischen Hand, die aber einem wenigstens etwas kundigeren Manne anzugehören scheint, später noch einmal von einer kleinen und flüchtigen, von der auch die von Aumer erwähnten persischen Glossen herrühren, und die auch auf Bl. 1 b erscheint. Das Tollste, was der erste Schreiber geleistet, ist die häufige Setzung eines Tešdid an den unmöglichsten Stellen (z. B. وَتَعَالَى سَفَا [so], وَالْعَافِيَةُ سَفَا); häufig ist es durch Rasur

beseitigt: da es immer bei den unpunktirten Buchstaben vorkommt und auch hier ح wie ص öfter zur Bezeichnung der bezüglichlichen مهملة stehen, so ergibt sich, dass der Schreiber in seiner Vorlage ebenfalls das و vielfach fand, aber nicht kannte, sondern für ein Tešdid hielt. Läge es bei dieser Uebereinstimmung schon nahe anzunehmen, dass jene Vorlage eben der Codex war, dem Bl. 1 angehörte, so wird diese Vermuthung zur Gewissheit dadurch erhoben, dass die Bl. 1 b Z. 5 vorkommende Schreibung اِيْد (es steht اِيْد, verschrieben statt اِيْدَة = اِيْدَة; s. auch Bl. 80 ff. immer اِيْد) auch in den folgenden Blättern die Regel bildet: erst die dritte



(persische) Hand hat überall *أيهما* daraus gemacht. Es ergibt sich also, dass von der ursprünglichen Hs. vom J. 506 nur das erste Blatt übrig ist, die anderen aber von eben dieser Hs. abgeschrieben sein müssen <sup>1)</sup>).

Der Inhalt des Buches ist folgender: Bl. 1 b — 3 b stehen allerhand Sprüche, welche auf den Siegelringen berühmter Weiser eingegraben und in die Säume ihrer Gürtel eingestickt waren; 3 b letzte Zeile — 8 b Mitte *في بيوت الحكماء في الأعياد*: *اجتماعات الفلاسفة في بيوت الحكماء*: Vier Philosophen sind an einem der griechischen Feste in dem *بيت الصور المذهبة* (eine auch später vorkommende Confusion von Akademie oder Lykeion mit einem Tempel) zu philosophischen Gesprächen versammelt, welche sie durch die Schrift aufzubewahren beschliessen; *اجتماع* I geht bis f. 7 a, II bis 8 b, von wo an als Erläuterung des Ursprungs dieser Zusammenkünfte folgende Geschichte erzählt wird <sup>2)</sup>: Es sei bei den griechischen Königen üblich gewesen, ihre Söhne in der Philosophie unterrichten zu lassen und zu diesem Zwecke jene *بيوت الذهب الصور* (zur Anregung des Geistes, wozu auch die Ausschmückungen der Synagogen, Kirchen und Moscheen dienen)

1) An diesem Resultat kann eine Bl. 181 b unten befindliche Kaufnotiz *انتقل الى ملك بوالعج بن ابو الحكم المتطبب في مسهل المحرم من سنة* also auch ein *ابو الفتح بن ابي النجم* (d. i. *ست* وسمانه للهجرة Perser, aber, wie die Tinte zeigt, mit dem persischen Corrector nicht identisch) nichts ändern: denn dass dies Blatt ausser dieser scheinbar alten Notiz auch den Rest der Subscription enthält (welche vom Vorhergehenden nicht getrennt werden kann, also aus dem echten Codex vom Fälscher mit abgeschrieben wäre), kann eben die obigen Beweise nicht aufwiegen, sondern muss anders erklärt werden; vielleicht gehörte Bl. 181 zum Original, war aber ursprünglich leer, und wurde die Subscription oberhalb der Kaufnotiz nachgetragen? Ob die gelbliche Farbe der Tinte, welche das Alter der letzteren zu verbürgen scheint, künstlich hervorgerufen werden kann, weiss ich nicht. Jedenfalls wird der Verdacht auch dadurch unterstützt, dass das letzte Blatt wiederum angeklebt ist, und mit *وقع الفراغ من كتابته* anfängt, ohne dass am Schluss des vorhergehenden Blattes ein *تم كتاب النوار* oder ähnliches vorherginge, vielmehr ist da einfach der Schluss des Textes *الى موضعه* (s. unten S. 526). Die Fälschung selbst schon zwischen 506 und 606 (das merkwürdige Zusammentreffen der Jahreszahlen ist auch nicht gerade dazu angethan den Verdacht abschwächen) anzusetzen, ist bei dem Charakter der späteren Hand unmöglich.

2) Schon bei Steinschneider, *Alfarabi* S. 193.

gegründet, in welchen dann an hohen Festen die Zöglinge eine Art öffentlichen Examens abzulegen gehabt hätten. So habe auch Platon den بطافورس, Sohn des Königs رھسطاحس (natürlich mit vielen Varianten) unterrichtet; Aristoteles, ein armer Waisenknabe und Diener des Platon, habe durch gelegentliches Zuhören Theil an dem Unterricht genommen und sei bei der öffentlichen Prüfung, in welcher der unfähige Königssohn von dem Gehörten nichts mehr gewusst, alle von Platon mit jenem durchgenommenen انواع

للکمة والادب vorzutragen im Stande gewesen: von den bei dieser Gelegenheit von Aristoteles recitierten Weisheitsprüchen folgt dann Bl. 12 b eine Auswahl, an deren Schluss 16 a bemerkt wird, dass Platon, verwundert über die Auffassungsgabe des Jünglings, ihn nun in allen Wissenschaften ausgebildet habe; Bl. 17 a ff. schliessen sich dann weitere اجتماعات an w. s. bei Aumer S. 287, wo auch die folgenden Abschnitte bis Bl. 79 richtig angegeben sind (aber 42 gehört zwischen 48 und 49). Bl. 79 b ff. aber enthalten nicht eine „Geschichte Alexanders“, sondern nur خبر الاسکندر في اخر

عَلَيْهِ لَمَّا اَبْقَى بِالْمَوْتِ وَكَانَ سَقَى سَمًا وَكَتَابَهُ اِلَى اُمِّهَ يَنْهَاهَا عَنْ الْجُوعِ وَبِأَمْرِهَا بِالصَّبْرِ عِنْدَ

اما بعد فارغبى بنفسك بِأَمِّ الخ ein Brief mit Tröstungen und einem letztwilligen Auftrage, dessen spätere Ausführung 82 b—83 a zu einer vom Alexander beabsichtigten moralischen Pointe Anlass gibt. Dann geht es weiter, wie Aumer S. 287 angibt: die Ueberschrift 88 a وفاة الاسکندر ist aber ungenau, da im Folgenden der bereits erfolgte Tod vorausgesetzt wird; ferner ist zu bemerken, dass Bl. 108 b noch Roxane und einige Würdenträger sprechen. Zu den anschliessenden Sprüchen

der Philosophen ist hinzuzufügen, dass 145 b wie gewöhnlich Apollonius ist (die Vokale haben in dieser Hs. keine Bedeutung), ferner aber, dass hinter Bl. 129 eine Lücke ist, da 180 ff. keine Pythagorassprüche sondern andere Sentenzen enthalten, welche bei Mubassir (Bl. 106 b ff.) und Šahrazûri (Berl. Hs. Cod. or. oct. 217 Bl. 181 b ff. Leid. Hs. 65 a ff.) unter den Sprüchen Loqmāns stehen und zum Theil auch mit den von Sprenger L. M. I, 96 ff. als loqmānisch angeführten identisch sind <sup>1)</sup>). Eine weitere Lücke

1) Vgl. Sprenger 96 Z. 16 ff. mit Honein Bl. 132 a Mubassir 107 a:

يا بني جالس قوما يذكرون الله فان كنت عالما نفعلك علمك  
وان كنت جاهلا علموك وان نزلت عليهم رحمة او رزق شركتهم فيه

endlich ist in dem letzten Abschnitt Bl. 171 ff. (Aumer 289) hinter Bl. 179, da auf Spruch 70 sofort die zweite Hälfte von 100 folgt; es müssen mindestens 4—5 Blätter fehlen.

Dass diese Hs. das unter dem Titel der *أنوار الفلاسفة والحكماء* bekannte Werk des Honein b. Ishāq (Steinschneider, Alfarabi S. 174—175 Anm. 36; S. 192 und s. unten S. 526) enthalte, ergibt sich abgesehen von der hebräischen Uebersetzung aus den Citaten, welche unter diesem Titel bei Ibn Abi Ugeibi'a sich finden, der Bl. 27 a der Berl. Hs. (Wetzst. II, 323), 19 a der Wiener (Flüg. 1164) bei Hippokrates, Bl. 46 a 31 b bei Sokrates, Bl. 49 b 34 b bei Platon, 55 b 38 b bei Aristoteles, 82 b 57 b bei Galen die bezüglichen Siegelinschriften, ferner bei Aristoteles Bl. 59 a—61 a 41 a — 42 b die oben erwähnte Erzählung aus Honein's Buche anführt. Indess ist leicht zu sehen, dass letzteres in der vorliegenden Hs. keinesfalls vollständig erhalten sein kann. Zunächst fehlt jede Vorrede, nach der Basmala heisst es sogleich:

يا بني لا تجالس قوما لا يذكرون الله فان كنت جاهلا زادوك  
جهلا [fehlt in beiden Hss.] وان كنت عالما لم ينفعك علمك شيئا [fehlt]  
[Münch. — Vgl. ps. 1, 1 und s. u. S. 519 ff. — In anderer Fassung steht derselbe Spruch schon einmal  
Mub. 106 a unten Fahr. Berl. 131 a Leid. 64 b: وقال لابنسه يا بني اختر  
المجالس على عينك (عينيك B.) فاذا رايت مجلسا يذكر الله عز وجل  
فيه فاجلس\* معهم فانك ان تك\* (يكن B.) عالما (لا B. add.) ينفعك  
علمك (عليك B.) وان تك\* (كنت B.) غيبيا\* (غيبيا B.) يعلموك وان  
يطلع الله عز وجل عليهم بعد ذلك برحمة تصيبك<sup>b</sup> معهم يا بني  
لا تجلس في مجلس لا يذكر الله فيه فانك ان تك\* (كنت L.) عالما  
لا ينفعك علمك وان تك\* (يك L.) غيبيا\* (غنيا L. عيبيا Mub.) يزيدوك  
(بردوك B.) غبا\* (غنا L. عيبا Mub.) وان يطلع الله عز وجل  
(تعالى B. L.) عليهم<sup>d</sup> بعد ذلك<sup>d</sup> بسخطة تصيبك (يصيبك B. L.)  
فيه فان الرحمة تنزل عليهم فلعل  
a—a fehlt in L., b—b lautet in L. Ich habe hier die Varianten vollständig angegeben, später lasse ich sie mit wenigen Ausnahmen fort.

1) Uq. 81 b 57 a fügt hinzu *القدمات المعلمين وأداب المعلمين*.

نقش فصوص خواتيم الحكماء (s. S. 526); die einzelnen Abschnitte sind ohne jede Verbindung; die Ueberschriften 79 b 88 a kündigen, wie bemerkt, etwas an, was im Folgenden gar nicht vorkommt<sup>1)</sup>; der Abschnitt über Galen, welchen Uq. 81 b 57 a citiert, fehlt gänzlich: vor allen Dingen aber, was vom Alexander in diesen Abschnitten vorkommt, sind Auszüge aus einem Alexanderroman, von dem eine andere, vielleicht kürzere, aber sehr ähnliche Recension bei Mubaššir und Šahrastûrî in Form einer fortlaufenden Erzählung erhalten ist (Mub. Bl. 82 a—91 b Šahr. Berl. Ha. Bl. 106 a—117 b Leid. Ha. 48 a—58 a). Umgekehrt fehlen dieser die von Honein gegebenen Briefe: nur der Anfang des zweiten wird Mub. 90 a S. B. 116 a L. 58 a mitgetheilt, wo Mub. beifügt (so l. statt من d. Ha.) وهو كتاب طويل وقد ذكرته وغيره من كتب في تاريخي على التمام, und Šahr. hat dann noch einen kurzen Trostbrief, der den beiden Andern fehlt; die frommen und weisen Reden der Mutter Alexanders, der Rogane und der Würdenträger werden ebenfalls nur von Honein ausführlicher mitgetheilt, von dem die Auszüge aber in dieser zusammenhangslosen Form nicht herrühren können. Hieran wird unten anzuknüpfen sein.

An Honeins Werk schliesse ich an das مختار الحكم ومحاسن الكلم des Mubaššir ibn Fâtik, erhalten in der Leidener Ha. 515 Warn. Wie der Leidener Catalog III, 343 (und nach ihm Cornill S. 31) bemerkt, ist dieselbe defect; doch ist von dem Abschnitt über Platon nur der biographische Theil und der Anfang der Sentenzen verloren, deren Fortsetzung in Bl. 29 ff. (entsprechend Šahr. B. 69 a L. 30 b) enthalten ist. Auch der Artikel Sokrates lässt sich aus einer Combination des Auszuges aus den ادب bei Ibn Abî Ušeiḇi'a (Berl. Ha. Bl. 46 a Wiener Bl. 32 a) mit dem von Šahrastûrî Gegebenen zum Theil herstellen; auf das Einzelne kommt es hier ja nicht an. Was die Ueberarbeitung des Mubaššir durch Šahrastûrî angeht, so vgl. den Leidener Katalog III, 343 ff.; die Berliner Ha. derselben ist schlecht, aber doch nicht so miserabel als die Leidener; sie hat noch einen zweiten (unvollständigen) Theil über die muhammedanischen Philosophen, der uns hier nichts angeht.

Das Verhältniss zwischen diesen späteren und der Münchner Ha. ist folgendes. Der grösste Theil, wenn nicht alle Sprüche der Münchner Ha., welche in den einzelnen Philosophen zugeschriebenen Stücken vorkommen, in gleicher Weise die Excerpte aus der

1) Dagegen ist der Widerspruch zwischen den Worten bei Aumer S. 287 „der erwähnten Philosophen“ und dem Vorangehenden, wo nur die wenigsten von ihnen vorkommen, durch die ungenaue Uebersetzung veranlasst; المذكورين heißt „der als weise und kenntnisreich (viel) genannten.“

Alexandergeschichte, sowie der Abschnitt „Fragen und Antworten“ Bl. 149 b ff. kehren im Mubaššir wieder; von den Siegelinschriften finde ich augenblicklich wenigstens die des Pythagoras Bl. 27 b, von den مكاتبات (H. 156 b unten) die erste bei Šahr. B. 58 b L. 23 b: daraus geht hervor, dass dem Mubaššir, wenngleich er seine Quellen niemals nennt, doch direct oder indirect ein der Münchner Hs. ähnliches Werk vorlag: nur ist die Ordnung der Artikel wie der einzelnen Sprüche innerhalb derselben eine ganz verschiedene — wie nachher auch Šahr. wieder die Mubaššir's, wenn auch in der Reihenfolge der einzelnen Sprüche weniger als der grösseren Abschnitte, umwirft — besonders aber ist Mubaššir's Sammlung mindestens um das vierfache stärker. Auf etwa die Hälfte reducirt erscheint diese wieder bei Šahrastūrī, der indess das biographisch-wissenschaftliche Material gegenüber dem rein moralisch belehrenden zu verstärken bemüht ist.

Was nun die Herkunft dieser ganzen Masse von Sprüchen angeht, so gilt zunächst von allen drei Sammlungen, was Gilde-meister Sexti sentent. S. XLI ff. über die Sextussprüche sagt. Unter den unsrigen kommen auch von diesen hie und da einige vor: vgl. Gildem. no. 431 *Multis uerbis uti de deo ignorantia dei facit* als Pythagorasspruch bei Mub. 28 a (auch Uş. 40 a 28 a) Šahr. B. 37 b

L. 16 b الاقوال الكثيرة في الله تع علامة تقصير الانسان عن معرفته; no. 89 syr. *Quale vis tibi homines facere, tale eis tu quoque fac* — Matth. 7, 12 (nicht 11) — Š. B. 61 a L. 27 a (Sokrates) اعمل ما

تحب ان يفعل بك واكف عما تحب ان يكف عنك; anders unter

Sokrates Namen Maximus (Gildem. 179) *ἀ πάσχοντες παρ' ἑτέροις ὀργίζεσθε ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε*, unter Homers Namen

Mub. 16 b Š. B. 97 a L. 44 b لا ينبغي لك ان تفعل ما اذا غيرك به انسان غيرك غضبت لانك اذا فعلت ذلك كنت انت الشاتم لنفسك; no. 143 syr. *sapiens paucis uerbis innotescit* Š. B. 57 a

L. 24 b العاقل يعرف بكثرة صمته والجاهل يعرف بكثرة كلامه; no. 178 *quod fieri non debet ne cogites quidem facere* (Pyth. syr.) Mub. bei Uş. 40 a 28 a Š. B. 38 a L. 17 a (auch Pyth.) ما لا ينبغي ان تفعله

انك وان تعبت في البر فان التلذذت بالاثم فان اللذة تزول والاثم

التعب يزول والبر يبقى لك وان التلذذت بالاثم فان اللذة تزول والاثم

باني عليك; no. 278 syr.: *licet autem tibi distinctio inter cupiditatem tibi honestam et cupiditatem tibi turpem; est enim cupiditas vitae et cupiditas mortis* Mub. 76 b (Aristoteles; nicht bei S.)  
 من استعمل اللذة والأذى على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي وبالمقدار الذي ينبغي وحيث ينبغي فهو خير ومن استعملها على خلاف ذلك فهو شري — doch sieht man an den mehrfach ziemlich starken Veränderungen, dass die Entlehnung eine sehr indirecte gewesen sein wird. Selten genug im Verhältniss ist natürlich die Möglichkeit, Sentenzen oder Anekdoten direct aus dem Griechischen nachzuweisen. Bekanntlich geht es da im besten Falle wenigstens mit der Zuthellung an bestimmte Autoren schlimm genug her: ich brauche nur an die steten Verwechslungen von Sokrates und Hippokrates zu erinnern; ferner hat Diogenes seine besten Geschichten an Sokrates abgeben müssen, einige, wo er sich mit Aesop berührt, an dessen arabischen Vertreter Loqmân, und so kommen weitere Uebertragungen von Sokrates auf Platon und Zenon, von Anacharsis und Bias auf Sokrates vor, woraus denn das doppelte und dreifache Erscheinen mancher Sprüche sich erklärt. Alles das ist bekanntlich in den Anfängen schon im Griechischen zu beobachten, doch darf man annehmen, dass Syrer und Araber das möglichste geleistet haben, die Confusion zu vergrössern. Um einige Proben<sup>1)</sup> dieser Entwicklung zu geben (vgl. Cornill S. 46—47), notiere ich, was ich im arabischen Sokrates aus Diog. Laert. (ed. Cobet) unter Sokrates und Diogenes gefunden habe:

I. D. L. 40, 41 *ἔλεγε δὲ καὶ ἐν μόνον ἀγαθὸν εἶναι, τὴν ἐπιστήμην, καὶ ἐν μόνον κακόν, τὴν ἀμαθίαν* Mub. Us. 47 b 33 a S. B. 60 a L. 26 a النساء من الجهل ولا شر أشد من النساء. Ebenso Honein 50 b.

II. D. L. 41, 4 *καὶ εἰδέναι μὲν μηδὲν πλὴν αὐτὸ τοῦτο* Mub. Us. 48 a 33 b S. 65 a 28 a لولا أن في قولى لا أعلم إخباراً أنى أعلم لقلت لا أعلم; dem Plato und dem Hippokrates zugeschrieben von Mub. 54 b Us. 29 b 20 b in der Form ما معى من فضيلة العلم الا علمى بانى

1) Nur auf solche kommt es mir hier und im Folgenden überhaupt an; Vollständigkeit ist hier nicht nothwendig und wäre bei der Menge des Materials — es handelt sich um tausende von Sentenzen und Anekdoten — wenigstens für mich vorläufig unerreichbar. Um die syrischen Mittelglieder habe ich mich ebenfalls nicht weiter gekümmert; auch waren mir Lagarde's *Analekten in hac litterarum sede* augenblicklich, ebenso augenblicklich Gildemeisters Abhandlung in Hermes IV. — Die schon bei Cornill stehenden Nachweisungen habe ich nicht wiederholt; ebenso Einiges bei Qiffi vorkommende weggelassen.

لست بعالم. Beide unter Platon hat Honein 56 b mit der Var. تثبیتا statt اخبار.

III. D. L. 41, 19 ἡξίου δὲ καὶ τοὺς νέους συνεχὲς κατοπ-  
τρίζεσθαι, ἐν εἰ μὲν καλοὶ εἶεν, ἄξιοι γίγνοντο· εἰ δ' αἰσχροί,  
παιδείᾳ τὴν δυσεΐδειαν ἐπικαλύπτουσιν = S. 58 b 25 b واعلم  
يا بني انك ان كنت حسن الصورة فجمعت الى حسن صورتك  
حسن خلقك كنت كاملا وان كنت قبيح الصورة فلم تجمع الى  
قبح صورتك قبح خلقك بل حسن خلقك يغطى قبح صورتك  
(يا = ἐπικαλύπτειν); Mub. Uş. 50 b 85 a etwas anders unter Plato.

IV. D. L. 41, 36 τῆς γυναικὸς εἰποῦσης, „ἀδίκως ἀπο-  
θνήσκεις“, „σὺ δὲ, ἔφη, δικαίως ἐβούλου;“ S. 64 a 27 b وقال لأمراة  
حين أخرج من الحبس وهى تبكى ما يبكيك فقالت وكيف لا ابكى  
; و انت تقتل مظلوما فقال لها اكنت تريدین ان اقتل بحق  
ونظر اليه انسان وقد مصوا يقتلونہ فقال يعز على بك ان تُقتل  
[diese auch bei Cornill S. 55]; وقال من قُتل مظلوما كان ذلك امانا له في عاقبته ومن  
S. 56 a 24 b und unmittelbar  
darauf: ما اقبح البكاء على من مات (قتل B.) مظلوما وما احسنه على  
من قتل ظالما لان المظلوم يُفرج له بحسن ما يرد عليه والظالم يجزن  
له بسوء ما يرد عليه.

V. D. L. 42, 13 ἔλεγε συνεῖναι τραγείᾳ γυναικὶ καθάπερ  
οἱ ἱππικοὶ θυμουδέσιν ἱπποῖς. „Ἀλλ' ὡς ἐκεῖνοι, φησί, του-  
των κρατήσαντες ῥαδίως τῶν ἄλλων περιγίνονται, οὕτω  
καὶ γὰρ Ξανθίππη χρώμενος τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις συμπε-  
ριγενεχθήσομαι“. Daraus ist geworden 1) S. B. 50 a (L. mit  
Umstellung schon Bl. 21 b statt 22 r): وقيل له لا بد من ان تزوجك  
فقال وان كان لا بد فيكون (so) بامرأة قبيحة الوجه سيئة الخلف  
فقالوا لم هذا فقال اما الاول فلثلا تحسن نفسى الى جماعها واما  
الثاني فلأروص نفسى على الاحتمال فقيل له لم تكره للجماع وهو لذيد  
2) Mub. bei Ibn Abi Uş. Berl. 42 a Wien.  
وما الزم التزويج على عانتهم الجارية في الزام الافاضل 29 b S. 44 a 19 b

بالتزويج ليبقى نسله بينهم طلب تزويج المرأة السفيرة التي لم تكن في البلد اسلط منها ليعتاد جهلها والصبر على سوء خلقها ليقدر مؤتب النفس §. 51 a 22 b 3) . ان يحتمل جهل العامة والخاصة الرديئة (الزكية) كرائض (كرياض) (Hss. الغرس الصعب ان غفل عن عنانه جمع به

Von Diogenes übertragen VI. D. L. 144, 29 *Ἠγησίου παρακαλοῦντος χρῆσαι τι αὐτῇ τῶν συγγραμμάτων, „μάταιος, ἔρη, τυγχάνεις, ὡς Ἠγησία, ὅς ἰσχυρὰς μὲν γραπτὰς οὐκ αἰρῇ, ἀλλὰ τὰς ἀληθινὰς ἀσκησὶν δὲ παριδὼν τὴν ἀληθινὴν ἐπὶ τὴν γεγραμμένην ὁρμᾷ“* §. 54 a 28 b *يقال بعض الملوك لسقراط* *اعمل لى كتابا فيه جمل من حكمتك ارجع اليها فقال هيها للكمة* *اجل من ان تخدمها الا بنفسك* *Mub. bei Us. 42b 29b §. 44 a 19b* فلم يصنف كتابا . . . . . وتعلم ذلك من استانه طيمولاوس (viele Varr.) فانه قال له في صباه لم لا تدعى اذن ما اسمع منك من الكمة فقال له ما اوتفك بجلود البهايم الميتة (eine ähnliche Wendung bei Ibn el-Qiftl) وازهدك في الخواطر الحسية هب ان انسانا لقيك في طريق فسالك عن شيء من شرف العلم هل كان يحسن ان تحيله على الرجوع الى *Us. 42 a b* ; منزلك والنظر في كتبك فان كان لا يحسن فالزم اللفظ وبلغ من تعظيمه للكمة مبلغا اضرب من بعده من محبتي §. a. a. O. 29 b للكمة لانه كان من رايه ان لا يستودع للكمة الصحف والقراطيس تنزيها لها عن ذلك ويقول ان للكمة طاهرة مقدسة غير فاسدة ولا دنسة فلا ينبغي لنا ان نستودعها الا الانفس الحية وننزعها عن الجلود الميتة ونصونها عن القلوب المتمردة.

VII. D. L. 145, 3 *ἄσῳτον θεασάμενος ἐν πανδοχείῳ ἐλάας ἐσθίοντι ἔρη, „εἰ οὕτως ἡρίστας, οὐκ ἂν οὕτως ἐδαίπνεις“* §. 56 b 24 b *ورأى فتى قد اكل ماله وحصل على اكل الزيتون من* *الشجر يجمعه فقال له لو كنت اقتصررت ان يكون هذا طعامك لم يكن هذا طعامك*



VIII. D. L. 146, 43 . . . ὅτι Πλάτων θεασάμενος αὐτὸν λάχανα πλύνοντα, προσελθὼν ἡσυχῇ εἶποι αὐτῷ: „εἰ Διόνυσιον ἐθεράπευες, οὐκ ἂν λάχανα ἐπλυνες.“ τὸν δ' ἀποκρίνεσθαι ὁμοίως ἡσυχῇ, „καὶ σὺ εἰ λάχανα ἐπλυνες, οὐκ ἂν Διόνυσιον ἐθεράπευες“ §. 63 a 27 b وراه بعض امراء الملك ياكل للشيش في  
الصحراء فقال لو خدمت ملكنا لما احتجت الى هذا فقال وانت  
لو قدرت على اكل للشيش لم تعبد من هو مثلك الخ

IX. D. L. 147, 47 ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιγέγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη, „εἰ καὶ μηδὲν ἄλλο, τὸ γοῦν πρὸς πᾶσαν τύχην παρεσκευάσθαι“ §. 57 b 25 a وقال له رجل ما اغنت عنك  
الحكمة وانت لا تبنيث الا فقيرا فقال اغنت عني الم ما المك مني  
وقيل له ما الذي غنمت من الحكمة فقال صبرت كالقائم 60 a 26 a  
على شاطئ البحر أنظر الى الجهال يتلفون بين أمواجه

X. D. L. 149, 1 πρὸς Ἀλέξανδρον ἐπιστάντα καὶ εἰπόντα, „οὐ φοβῇ με“; „τί γάρ, εἶπεν, εἰ; ἀγαθὸν ἢ κακόν“; τοῦ δὲ εἰπόντος, „ἀγαθόν“, τίς οὖν, εἶπε, τὸ ἀγαθὸν φοβεῖται“; §. 50 b 22 a ووقف عليه الملك وقال له تخافني فقال له اخبر انت ام  
شريم فقال بل خير فقال لا اخاف من الاخير

XI. Das von Cornill S. 25. 48 äthiopisch angeführte Stück hat auch Mubassir bei Uq. 42 b 29 b §. 44 b 19 b: فمر به الملك  
يوما وهو على ذلك الزبير [der Tonne] فوقف عليه وقال ما لنا لا نراك  
يا سقراط وما يمنعك من المصير الينا فقال الشغل ايها الملك فقال  
بما ذا قال بما يقيم للحياة قال فصّر الينا فان هذا لك عندنا معد  
ابدا قال لو علمت ايها الملك اني اجد ذلك عندك لم ادعه قال  
بلغني انك تقول ان عبادة الاصنام ضارة قال لم اقل هكذا قال فكيف  
قلت قال انما قلت ان عبادة الاصنام نافعة للملك ضارة لسقراط لان  
الملك يصلح بها رعيته ويستخرج بها خراجها وسقراط يعلم انها  
لا تنصره ولا تنفعه ان كان مقرا بان له خالقا يرزقه ويجزيه بما قدم  
من سيئ او حسن قال فهل لك من حاجة قال نعم صرف عنان دابتك

عنى فقد سقرتنى جيوشك من ضوء الشمس فدعا له الملك بكسوة  
فاخرة من ديباج وغيره وجوهر ودنانير كثيرة ليجبوه بذلك فقال له سقراط  
ايها الملك وعدت بما<sup>١</sup> يقيم للحياة وبذلك ما<sup>٢</sup> يقيم الموت ليس لسقراط  
حاجة الى حجارة الارض وهشيم النبات ولعاب الدود والذي يحتاج اليه  
سقراط هو معه حيث توجد. Die Missverständnisse des Aethiopen  
sind sehr instructiv: die Worte von a — b fehlten (aus Anlass des  
zweimal vorkommenden (يقيم) in seiner Vorlage, und mit dem  
لعب الدود — *Speichel der Würmer* soll natürlich ein verächt-  
licher Ausdruck für *Seide* sein — hat er nichts weiter anzufangen  
gewusst, als den biblischen *Wurm der nicht schläft* (oder *stirbt*,  
Jes. 66, 24) daraus zu machen. Im übrigen ist die Ueberein-  
stimmung hier nicht sehr genau. Der Schluss der arabischen Ver-  
sion ist wieder eine Uebertragung von Bias' *omnia mea mecum porto*,  
das in anderer Form uns später S. 521 begegnen wird; die ein-  
geschobene Geschichte vom Götzendienst findet sich in noch anderen  
Versionen auch S. 49 b 22 a und — in ursprünglicherer Gestalt —  
bei Hon. 49 a وقال له الملك بلغنى انك تقول ان الاوثان لا تنفع

ولا تضر فقال له أما الملك وشيعته فهى تنفعهم وأما سقراط فلا تنفعه  
ولا تضره, wo übrigens qoranische Reminiscenzen wohl kaum an-  
zunehmen sind.

Von Anacharsis übertragen XII. D. L. 27, 16 *ὄνειδίζόμενος*  
*ὑπὸ Ἀττικοῦ ὅτι Σκύθης ἐστίν, ἔφη, „ἀλλ' ἐμοῦ μὲν ὄνειδος*  
*ἡ πατρίς σὺ δὲ τῆς πατρίδος“* S. 52 a 22 b وقال لرجل وقد عبّر  
بانه من اهل بيت لا شرف لهم اهل بيتى عار على وانت عار على  
وقال له رجل وضيع الخلائف شريف 46 b 32 b 52 b 28 a Uq. اهل بيتك  
للجنس أما تأنف يا سقراط من خساسة جنسك فاجابه جنسك  
- عندك انتهى وجنسى منى ابتدا, was ich glaube schon sonst ge-  
lesen zu haben, jetzt aber nicht wiederfinde.

Anderer Art sind die ziemlich häufigen und besonders bei  
Mubaššir sehr umfangreichen Ermahnungen an die Herrscher, weise  
und gerecht zu regieren, nebst Rathschlägen über die Behand-  
lung der Menschen, welche vermuthlich auf die bezüglichen Pseudo-  
aristotelischen Schriften zurückgehen, über die ich indess gegen-  
wärtig noch nichts Genaueres anzugeben weiss; dann aber gehören

allen drei Sammlungen noch Geschichten und Sprüche in nicht geringer Zahl nach Art der obigen an, denen zweifellos ebenfalls griechische Vorbilder zu Grunde liegen, über die weitere Untersuchungen anzustellen aber hier nicht nöthig ist; man unterscheidet sie meist leicht von den folgenden Kategorien durch das individuell-anekdotenhafte Gepräge, das zwar auch die griechischen Sprüche nicht alle haben, das aber bei einem ungrischen Satze sich schwerlich finden wird. Unter die eigentlichen *γνώμαι* hat sich hie und da selbst ein Spruch aus Altgriechenland verirrt, z. B. Solon's *γηράσκω δ' αἰεὶ πολλὰ διδασκόμενος*

Mub. 18 a Ṣ. 101 b 46 a *وكان يقول انه لا يزال المرء متعلما*

ابدا; da mag aber der Schein auch gelegentlich trügen, z. B. *kann*

freilich das dem Homer zugeschriebene *ἀνὴρ ἁλόντι*

*ἄλλοις ἵκετο* in *ἀνὴρ* (ähnlich etwas vorher *ἀνὴρ* *ἀλλοις* *ἵκετο*)

Hesiod's *τῆς δ' ἄρετ' ἰδρῶτα θεοὶ προπά-*

*ροισιν ἐθήκαν* sein; ebenso gut aber kann man auf das D. L.

149, 38 erwähnte Wort des Diogenes *οὐδὲν γὰρ μὲν ἔλεγε τὸ*

*παράπαν ἐν τῷ βίῳ χωρὶς ἀσκήσεως κατορθοῦσθαι* zurückgehen.

Jedenfalls sind diese Bestandtheile von sehr geringem Umfange.

Ziemlich häufig dagegen treten nicht nur christliche Begriffe

sondern sogar Stellen aus der heiligen Schrift auf (Gildem. S. XLI.

XLII). Von letzteren führe ich an 1) Hon. 131 a (Loqmân) *وقال*

*يا بني لا تسرع الى ارفع موضع في المجلس فان الموضع الذي ترفع اليه*

*خير من الموضع الذي تحط منه* ev. Luc. 14, 7—10 *.. μὴ κατα-*

*κλιθῆς εἰς τὴν πρωτοκλισίαν, μή ποτε . . . ἄρξῃ μετὰ αἰσχύνης*

*τὸν ἐσχατὸν τόπον κατέχειν . ἀλλ' . . . ἀνάπεσε εἰς τὸν ἐσχατὸν*

*τόπον ἵνα . . . ἐρεῖ σοι Φίλε, προσανάβηθι ἀνώτερον . τότε*

*ἔσται σοι δόξα . . .* 2) Mub. 23 b (unter Hippokrates, d. h. Sokrates)

*من احب الحياة لنفسه اماتها* = ev. Joh. 12, 25 *ὁ φιλῶν τὴν*

*ψυχὴν αὐτοῦ ἀπολέσει αὐτήν* (Matth. 10, 39 Marc. 8, 35 Luc.

17, 33): die andere Hälfte des Spruches *καὶ ὁ μισῶν τὴν ψυχὴν*

*αὐτοῦ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ εἰς ζωὴν αἰώνιον φυλάξει αὐτήν*

liegt zu Grunde einem anderen Sokratesspruch Ṣ. 55 b 24 a *من امات*

*عند ما فتشت* (Luc. 17, 33 *ὅς ἐστιν ζήτησις κτλ.*) *عن علة* 20 a

*الحياة ألفت* (L. العيب B.) *الموت وعندما وجدت الموت عرفت*

*حينئذ كيف ينبغي ان اعيش اى ان الذى يريد ان يحى حيوه*

الهيعة ينبغي أن يعميت نفسه من جميع الأفعال الحسية على قدر  
 القوة التي منحها باريه فانه حينئذ تهيأ له أن يعيش حياة الحق  
 in welcher Erklärung man eine Umbiegung der christlichen Pointe  
 in eine philosophische suchen könnte, obwohl der Gedanke an sich  
 ebenso christlich ist; ferner S. 54 a 23 b واستهينوا بالموت لئلا تموتوا  
 واستهينوا بأنفسكم وتخلدوا. 3) 1. Thess. 5, 21 πάντα δε δοκιμάετε,  
 τὸ καλὸν κατέχετε Mub. 112 a S. 121 b 61 a اعرف كل شيء  
 واختر فضله, was allerdings unter *Gregor* steht. 4) Ps. 126, 5  
 οἱ σπείροντες ἐν δάκρυσιν ἐν ἀγαλλιάσει θεριοῦσι S. 46 a 19 b  
 وقال ازرع الاسود واحصد الابيض اى ازرع بالبكاء واحصد  
 (Sokrates) بالسرور. 5) Prov. 9, 10 'Αρχὴ σοφίας φόβος κυρίου Mub. 28 a  
 S. 38 a 17 a (Pythagoras) الانسان للحكيم المراقب لله. 6) Ps. 51, 16. 17  
 ὅτι εἰ ἐθέλησας θυσίαν, ἔδωκα ἄν, ὀλοκαυτώματα οὐκ ἐυδο-  
 κήσεις· θυσία τῷ Θεῷ πνεῦμα συντετριμμένον Mub. 28 a S. 38 a  
 17 a (Pythagoras) ليس الضحايا والهدايا (fehlt M.) والقرايين كرامات  
 لله تعالى ذكره لكن الاعتقاد الذي يليق به هو الذي يكتفى في  
 تكميمته. 7) Matth. 7, 5 ἐκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου  
 τὴν δοκόν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ  
 ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου, vgl. Mub. 28 b S. 38 a 17 a معاتبه  
 الانسان نفسه انفع من عتابه لاصحابه. Die Stellen 4—7 sind mehr  
 dem Sinne als den Worten nach mit den biblischen Sätzen identisch,  
 obwohl die Aehnlichkeit doch einen Zusammenhang irgend welcher Art  
 voraussetzen lässt; umgekehrt sind ganz bestimmte einzelne Wendungen  
 oder Begriffe wiedergegeben in folgenden: 8) طوبى لـ Mub. 97 b  
 (Ptolemäus; fehlt S.) und 105 a S. 129 a 64 a (Loqmân) = لـ  
 Ps. 1, 1 (braucht nicht direct entlehnt zu sein). 9) احب في الله  
 وابغض في الله Mub. 105 a S. 129 b 64 a (Loqmân), vgl. Röm.  
 14, 6. 8 ὁ φρονῶν . . κυρίῳ φρονεῖ καὶ ὁ ἐσθίων κυρίῳ ἐσθίει  
 κτλ. 10) Mub. 30 a S. 69 b 30 b النفس للحكيم وهو سيد  
 لناموس الطبيعة, vgl. Röm. 7, 6 νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ  
 νόμου ἐν νόμῳ ἁμαρτίας 8, 2 νόμος τοῦ πνεύματος.  
 Ausserdem sind Begriffe wie خوف الله oder تقوى, إيمان, دنيا,

قول gegenüber عمل u. s. w. ziemlich häufig: grade bei diesen aber kann man auf christlichen Ursprung deswegen nicht immer sicher schliessen, weil sie einmal an Stelle ähnlicher philosophischer Begriffe von den spätern Griechen oder den Syrern eingesetzt sein können (Gildem. S. XLII), ferner aber, weil sie den Muhammedanern nicht weniger eigen sind. So kann ein Spruch wie S. 55 b

وقال ما أبين فضيلة الموت اذا كان سببا للنقلة من عالم الذلّ 24 a  
الى عالم العزّ ومن عالم الفناء الى عالم البقاء ومن عالم الجهل الى  
gleichermassen christlich und muhammedanisch sein, und besonders auf dem gemeinsamen in diesen Sammlungen überall einen breiten Raum einnehmenden Boden der *ἀσκησις* = زهد finden sich Philosophie, Christenthum und Islam friedlich bei einander. Denn dass auch das letztere Element sich geltend gemacht hat, lässt sich zweifellos beweisen. Nicht nur werden manche Sprüche arabisiert, wie z. B.

وكان يقول ضالّة للجاهل غير موجودة وضالّة (Sokrates) 54 a 23 b  
(<sup>1</sup>) العاقل معه حيثما سلك, sondern auch willkürlich geändert, um scheinbaren Mängeln der Ueberlieferung abzuhefen: vgl. Hon. 76 a  
وقال في القلم لولا القلم ما قامت الدنيا ولا استقامت (Alexander M.)  
المملكة وكل شيء تحت العقل واللسان لانهما للحاكمان على كل شيء  
والمخبران عن كل شيء والقلم يوجد كهما شكلين ويبريكهما صورتين  
القلم Hier ist die Lesart zu Anfang durch den weiteren Zusammenhang und durch den Anfang des folgenden Spruches vollständig gesichert; trotzdem nahm ein Späterer an dem allmächtigen قلم Anstoss (obwohl grade dieser Spruch eigentlich ächt orientalisch klingt) und änderte العلم, das schon Mubaššir 92 a hat (a—a fehlt bei ihm); S. 118 b 53 a lässt dann wie gewöhnlich die Ausführung weg, und so steht schliesslich nur da العلم ما قامت الدنيا وما استقامت المملكة.  
Wenn ferner die Sentenzen, welche Aristoteles bei Hon. 13 a U. s. 60 r 41 b Mub. 69 a (wo das Eingeklammerte fehlt) vorträgt, so eingeleitet werden: لبارينا التقديس والاعظام والاجلال والاكرام  
أيها الاشهاد العلم موهبة البارى والحكمة عطية من يعطى ويمنع

1) Vgl. oben no. XI S. 518; s. auch den Leidener Katalog III, S. 843; derartiges liesse sich mancherlei anführen.

ويحط ويرفع [والتفاضل في الدنيا والتفاخر هما للحكمة التي في روح الحياة ومادة العقل الرباني العلوي، انا ارسطوطاليس ابن فلوننس (!) اليتيم خلام بطافورس ابن الملك العظيم حفظت ووعيت] والتسبيح so ist zwar alles zu spezifisch Muhammedanische vermieden, das Ganze aber ist unleugbar eine Nachahmung arabischer Vorreden; besonders charakteristisch ist, dass dem *حفظ ووعيت* das *تسبيح* hinzugefügt wird: das konnte ein muhammedanischer Bearbeiter thun ohne aus der Rolle zu fallen, da alle diese Leute nun einmal die alten Philosophen als Verkünder des reinen Gottesglaubens, als Hanife auffassen. Noch deutlicher ist die Einleitung zu den Sentenzen des Aristoteles bei Mub. 63 a: *الشكر واجب لله تعالى والامن له سبحانه على البرية* والطول من عنده اياه احمد وهو ملجأى وبه استعين على المهم في كبير امرى وصغيرة وشكرى له شكر من يعرف منته عليه ولا يحصى نعمه لديه ومن يقول انه واحد لا أول له ولا زوال لملكه أنشأ الخليفة لا من موجودات واحداثها لا من مقدمات خلق الرؤس الاوائل كيف شاء ويبدى (يرى Hs.) الطبائع الكلية من تلك الرؤس على ما شاء، وقال Ebenfalls. على لسان الاسكندر الحمد لله الذى سوى للخليفة الخ keines Commentars bedarf es, wenn Alexanders Mutter in ihrem Kummer sich auf gut muhammedanisch mit einem *اليد* 'إنا لله وانا اليه راجعون' (Honein 107 b) tröstet, und an zwei andern Stellen (Hon. 88 a 122 b) den *صبر جميل* als Heilmittel des Schmerzes preist; ferner wenn (Hon. 157 a) Sokrates auf eine Anfrage des Plato erwiedert: *سَلَّ وبالله التوفيق*, oder (in andrer Weise), wenn (Hon. 143 b) Solon sich, nachdem er (143 a) über *كمية* und *كيفية* (!) des *امور الدين والدنيا تحت شيتين* einiges gesagt hat, fortfährt: *احدهما تحت الآخر وهما السيف والقلم والسيف تحت القلم*. Vollständigen Qorânversen zu begegnen darf man natürlich nicht erwarten, und selbst so prononciert qorânische Wendungen wie *اياه ... احمد وبه استعين، سوى للخليفة، صبر جميل* sind nicht

sehr häufig. Aber grade in der grossen Menge der Sprüche, welche vermöge der Allgemeinheit ihres Inhaltes gewissermassen confessionslos erscheinen, findet sich doch eine Anzahl, die eine eigenthümliche Färbung tragen. Wenn man bei Mub. 64 b S. 78 b 84 b (Aristoteles) auf folgende Worte stösst: احذر للحرص فاما ما هو مصلحك ومصلح

على بدنك فالزهد واعلم ان الزهد باليقين واليقين بالصبر والصبر بالفكر فاذا فكّرت في الدنيا لم تجدها اهلا لان نكرمها لهوان (تلزمها بهوان so M., S. vielleicht besser so springt sofort der sūfische Character insbesondere des ersten Theils (es ist als läse man die Kapitelüberschriften im Qoseiri) in die Augen. Nicht immer stehen so viele termini technici bei einander — die ja *einzelnen* ihrer allgemeinen Bedeutung wegen nicht gradezu beweiskräftig sind — aber sowohl die hier erscheinenden als andere, insbesondere ورع, صدق, خوف, تقوى, صبر, يقين spielen eine solche Rolle in der Gesamtzahl der Stichworte, dass man einen weitergehenden sūfischen Einfluss kaum wird ablehnen können, sobald sich ein positiver Zusammenhang an irgend einer Stelle nachweisen lässt. Dies ist aber in der That der Fall. Mub. 106 a S. 130 b 64 b heisst es [das eingeklammerte fehlt in L.] in dem

[وقال الحسن ان لقمن اتخذ عريشا برملة: الشام وفي يومئذ غير عامرة فكان فيه حتى كبرت سنّه فأنكره الموت] وقال ابراهيم بن ادهم بلغنى ان قبر لقمن ما بين مسجد الرملة وموضع سوقها اليوم وفيها قبر سبعين نبيا<sup>1)</sup> ماتوا بعد لقمن كلهم اخرجهم بنو اسرائيل فالجأوهم الى الرملة واحاطوا بهم فماتوا كلهم جوعا فتلک قبورهم فيما بين مسجد الرملة والسوق قال الحسن بينا لقمن في عريش له قدر مضاجعه وابنه جالس بين يديه وقد نزل به الموت فبكى لقمن وقال له ابنه ما يبكيك يا ابت أجزعا من الموت ام حرصا على الدنيا قال لا ولا واحدة منهما ولكن ابكى على ما امامى من شقة بعيدة ومغارة سخيفة وعقبة كؤود وزاد قليل وحمل ثقيل فلا ادري ايحط ذلك للعدل عني حتى ابلغ الغاية ام يبقى على فأساق معه الى نار جهنم ثم مات رحمة الله عليه Ueber Ibrāhīm

1) Sonst die 40 Märtyrer resp. Gefährten des Propheten,

b. Edhem und el-Hasan (el-Baṣrī) s. Fihrist 183 Anm. 9 und 28: nicht weniger aber als sie erscheint auch Sofjān et-Taurī als Autorität für Ueberlieferungen von Loqmān, nämlich die, welche Sprenger a. a. O. übersetzt und von welchen die eine schon bei Honein (s. ob. S. 510 Anm. 1) vorkam: finden wir dann auch in den übrigen Loqmānssprüchen die oben angeführten Termini häufig und dazu einen Spruch wie Mub. 101 b §. 125 a 62 b يا بني عليك

بالصبر واليقين ومجاهدة نفسك واعلم ان فيه الشوق والشفقة والزهادة والتقرب فاذا صبرت عن محارم الله وزهدت في الدنيا وتهاونت بالمصائب so ergibt sich

und zwar, so ergibt sich unwiderleglich, dass von Loqmān aus, der wegen seiner Erwähnung im Qorān dazu die geeignetste Person war, süßliche Gedanken ebenfalls in diese arabischen Spruchsammlungen eingedrungen sind. Dass ihnen dann auch in der Sammlung loqmānischer Aussprüche andre Elemente beigemischt sind (wie die Lucasstelle oben S. 519), ist selbstverständlich: ihre sicheren Spuren aber in den vorliegenden Stücken genauer zu verfolgen wäre eine lohnende Aufgabe.

Nicht das uninteressanteste Moment ist das letzte. Den Schluss der Münchner Hs. bilden die von Aumer genannten *Sprüche der Philosophen unter den Ginn.* Die Einleitung lautet Bl. 171 a [ich setze die vielfach fehlenden Punkte hinzu]: ذكّر لسليمن بن

داود عليه السلم ان في جزيرة البحر حكماء من الجن يتكلمون بالحكمة فأحبّ سليمان ان يسمع ذلك منهم فامر الربيع الرخاء [Hs. تحملته حتى حفظه في تلك الجزيرة فاجتمعت اليه الجن فسألهم ان يذكر كل واحد ما يحسنه من الحكمة فتكلم كل واحد منهم بكلمة حفظها and ebenso am Schluss Bl. 180 b سليمان واثبتتها في كتاب حكيمته فلما فرغوا من كلامهم اثبت سليمان عليه السلم كلامهم في حكمه عاد [so] الى موضعه. Und in der That fand ich wenigstens einen der Sprüche bereits wörtlich in den Proverbien, nämlich den 28. عند الحوادث تعرف اخاك = Prov. 17, 17 ἀδελφοὶ δὲ ἐν ἀνάγκαις χρησιμοί, andere klingen wenigstens stark an. Sollte hier ein jüdischer Einfluss vorliegen? Salomo und seine תְּכִינָה passen doch kaum zur Voraussetzung einer Entnahme aus der Pešittā: es wäre interessant darüber die Ansicht der Kenner jüdischer Litteratur zu vernehmen.

Alle diese verschiedenen Bestandtheile nun bilden die Sammlungen des Honein und Mubaššir; es treten bei letzterem hinzu



die biographischen Bestandtheile, über deren Ursprung ich vor genauer Untersuchung aller Zusammenhänge keine Vermuthung aufstellen möchte; nur soviel glaube ich schon hier andeuten zu können, dass die eigentliche gelehrte Tradition, aus welcher Šā'id und die sonstigen Quellenschriftsteller des Qifti schöpften, von jenen verschieden ist: aus ihr hat erst Šāhrazûrî das entlehnt, was er dem Mubāssîr hinzufügt und wovon es mit Recht im Leidener Katalog III, 344 heisst *in qua multa satis recte traduntur*. Doch steht dies nicht in Bezug auf unser eigentliches Thema, dessen Verfolg uns nun auf einen sehr wichtigen Punct zurückführt. Ich habe S. 511—512 einige Bedenken ausgesprochen, welche gegen die Integrität der Münchner Hs. 651, sofern sie Honeins Buch enthalten soll, zu sprechen scheinen. Die dort hervorgehobenen Momente äusserlicher Art werden aber auf's erheblichste durch andere von mehr innerer Natur verstärkt. Das hauptsächlichste bietet auch hier der Alexanderroman. Ist es möglich, dass eine syrische Version eines solchen so ausgesehen haben kann, als die bei Mubāssîr und Šāhrazûrî erhaltene, deren Identität oder doch fast der Identität gleichkommende Verwandtschaft mit der angeblich Honein'schen durch die grosse Zahl übereinstimmender Bruchstücke feststeht? Kann z. B. in einer solchen Alexander die Rolle nicht nur eines frommen, monotheistischen, asketisch angehauchten Helden, sondern gradezu eines vorislamischen Propheten nach muhammedanischem Zuschnitt, eines Hanifen vom reinsten Wasser spielen, in dessen Familie der muhammedanische λόγος σπερματικός bis zum صبر

جميل sich offenbart? Kann in einer syrischen Spruchsammlung eine muhammedanische Tradition şûfischen Ursprungs, kann überhaupt darin Loqmān vorkommen — um von der oben zweifelhaft gelassenen jüdischen Ueberlieferung ganz abzusehen? Andererseits, wenn diese Fragen verneint werden müssen: ist es glaublich, dass Honein seinem Werke, in dem er doch beanspruchte, Sprüche *alter* Philosophen zu geben, *arabische* Traditionen einverleibte, deren specifisch muhammedanisches, şûfisches Gepräge ihm als Christen unmöglich verborgen bleiben konnte? und wenn selbst das, durfte es ihm, einem christlichen Geistlichen, begegnen, dem Loqmān, den er doch nur als muhammedanischen Vorpropheten kennen konnte, einen Spruch aus dem Evangelium Lucae beizulegen?

Es könnte scheinen, als dürfte die Antwort auf diese Frage nur unbedingt *nein* lauten: das Werk wäre damit trotz des directen Zeugnisses nicht nur des hebräischen Uebersetzers, sondern auch des Ibn Abî Uşaiḇ'a dem Honein abgesprochen. Indess ist andererseits zu erwägen, dass die Sprüche der Münchner Hs. in der That öfters eine *ältere* Version darstellen, als Mubāssîr (Beispiele s. S. 518 Z. 17; 521, 19); ferner, dass wir vorläufig nicht wissen, um es gerade heraus zu sagen, wie viel Unüberlegtheit oder Einfältigkeit (nach unserem Massstabe gemessen) wir dem Honein zutrauen dürfen;

endlich aber, dass wir ebenfalls nicht wissen, wie weit die Münchner Hs. die *نوابر الفلاسفة* wirklich enthält. Es ist zu beachten, dass ihr Titel (der auf dem *alten* Blatte steht) nur lautet: *كتاب فيه* *نقش خواتم الحكماء وادابهم وفيه رسالة الاسكندر الى امه وكلام امه [لّه وخبر]*<sup>1)</sup> *وفيه الاسكندر وحمله في تابوت الذهب وفيه كتاب ارسطاطاليس الى ا[م] الاسكندر يعربها*<sup>2)</sup> *للاسكندر وجوابها له وفيه اداپ هرمس واقلیدس واداب الفلاسفة [و] ذ[ي]به اداپ فلاسفة* *الج*<sup>3)</sup> *و . .* *وفيه* d. h. *وفيه ايضا حم الاسكندر في احم علقته لما سعه ال - Hand* also nichts von dem gewöhnlichen Titel; auch stimmt zwar der Schluss der Escorialhs. bei Casiri I, 227 a n. 2 *موضعه الى* mit unserem Exemplar, nicht aber der Anfang ebd. n. 1 *هذه نوابر الفاظ الحكماء*. Leider lässt sich aus den Notizen Steinschneiders Catal. codd. hebr. Lugd.-Bat. S. 112. 107—108 (cit. Alfarabi 192) über die Uebersetzung des Charisi keine annähernde Schätzung des Grössenverhältnisses beider Hss. gewinnen: jedenfalls aber kann in unserer Hs. nur ein Excerpt aus Honeins Buche vorliegen, ob mit Interpolationen und Aenderungen, liesse sich nur durch Vergleichung des bodleianischen Fragmentes<sup>4)</sup> oder der hebräischen Uebersetzung, die mir nicht zu Gebote stehen, entscheiden<sup>5)</sup>.

1) Das Eingeklammerte ist unleserlich.

2) D. h. *يعربها*.

3) Es steht nur *da - ال*, da der Rand unten abgeschnitten ist, auch das folgende ist unleserlich, nur *يدي (?)* glaube ich noch zu erkennen.

4) *سقى السم* wie Bl. 79 b berichtet wird; s. hier S. 510.

5) Steinschneider a. a. O. 112; seine Notizen Z. D. M. G. VIII, 549, IX, 838, Alfarabi S. 174—175 Anm. 36 und die darin angezogenen Stellen bringen nichts hierfür Entscheidendes.

6) Us. 34 a 24 a (Münchener Hs 800 Aum. Bl. 45 b; auch bei Qifî s. v. Dioskorides, aber ohne wörtliches Citat) steht Folgendes: *وقال حنين* *بن اسحاق ان دياسقوريدس كان اسمه عند قومه ارس* *ينارنس (ارس نبادش. Münch. ارس نبادش. Berl. so) ومعناه* *بلغتهم الخارج عتاً قال حنين وذلك انه كان معتزلاً عن قومه متعلقاً*

Mag dem sein, wie ihm wolle, die Feststellung der einzelnen Bestandtheile der verschiedenen Sammlungen ist für die Geschichte derselben jedenfalls von grosser Wichtigkeit, und deswegen wünschte

بالجبال ومواضع النبات مقيما بها في كل الأزمنة لا يدخل الى قومه في طاعة ولا مشورة ولا حُكْم فلما كان ذلك (كذلك B.) سمّاه قومه بهذا الاسم ومعنى دياسقورى باليونانية شجار (شجار M., شجار B. so W.) دس (دس M., ودس W.) باليونانية الله تعالى ومعناه أى ملهمه الله دس (دس M., ودس W.) باليونانية الله تعالى ومعناه أى ملهمه الله الخ للشمج وللشائش أقول الخ welche Stelle ich nicht wegen der ersten Notiz (wo ich das griechische Wort, das ein in irgend einer Bemerkung Galens dem Namen zugesetztes Adjectiv oder Participium sein wird, nicht finden kann; einen bezüglichen Beinamen hat Fabric. B. G. ed. Harl. IV, 673 ff. nicht) vollständig ausschreibe, sondern um durch das wiederholte und das قال حنين am Schluss festzustellen, das auch der letzte Satz zu dem Citat gehört. Dieser aber setzt uns in dasselbe Dilemma, welches ich oben zu motivieren versuchte. Denn mag in dem شجار, شجار ein أشجار stecken, oder etwas

anderes, so ist doch durch das Folgende klar, dass eine Ableitung von شَجَر gemeint ist: also wäre nach Honein im Griechischen *δισκορις* = *Baum*, *δης* = *Gott*. Dies kann nur ein totales Missverständniss einer richtigen Glosse sein, in welcher anlässlich des Namens Dioskorides bemerkt wurde, dass *Ζεύς* *Zeus* *Gott* bedeute. Entweder hat nun in der That Honein selbst dies Missverständniss verschuldet, dann ist ihm Alles zuzutrauen; dann ist aber auch alles falsch, was im Fihrist (294, 18) und von Qifti (Berl. Hs. Ms. Or. fol. 493 Bl. 74 a; Ms. Peterm. II, 360 Bl. 62b; Wiener Hs. 1162 Flüg. 100 b Münch. 440 Aum. 69 b — vielleicht nach dem Fihrist — *اللسان* فصيحا في

ويعلم (وتعلم W.) لسان B. 74 a Pet. 62 b W. 100 b 101 a M. 70 a (اللسان M.) اليونانية باصلة حنين الى بلاد الروم (Fihrist a a. O.) لاجل تحصيل كتب الحكمة وتوصل في تحصيلها غاية امكانه واحكم اليونانية عند دخوله الى تلك الجهات وحصل نفائس هذا العلم وعاد يلزم بنى موسى بن شاكر (ورغبوه في النقل من اللسان اليوناني الى العربى الخ über seine griechischen Kenntnisse mitgetheilt wird: oder man traut diesen Angaben, dann ist das Citat Useibi'as unzuverlässig, der aber sonst grade in treuer Wiedergabe der ihm vorliegenden Quellen sein einziges Verdienst hat. Es würde ups zu weit führen, die angedeutete kritische Frage ausführlicher zu besprechen, auch steht mir das hierfür heranzuziehende weitschichtige Material noch nicht ganz zu Gebote: vielleicht aber ist auch ohne das die Andeutung erlaubt, dass lebhaftes Bedenken gegen die Richtigkeit vieler selbst der älteren litterarhistorischen Ueberlieferungen

ich sehr, Hr. Dr. Cornill unterzöge sich der Mühe, uns noch einige weitere Mittheilungen aus seinem *Maṣḥaf* zu machen, oder wenigstens seinerseits klar zu legen, in welchem Verhältniss jene eben hervor-gehobenen Bestandtheile in dem Buche gemischt sind, und welche von ihnen überhaupt fehlen. Als ein nach der obigen Darlegung sehr bezeichnendes Moment würde sich aus seinen Mittheilungen bereits ergeben, dass Loqmān darin übergangen ist, wenn nicht der Charakter der S. 19—21. 40 ff. ausgezogenen Sprüche nahe legte, dass nur der Name geändert ist: Haiqar statt Loqmān. Dies wäre, da Loqmān im Qorān gefeiert wird, ein besseres Argument dafür, dem Verfasser der arabischen Vorlage des Aethiopen die christliche Religion beizulegen, als das von Cornill S. 12 unten angeführte: denn Gregorius und Basilius kommen bei Mubassir und Sahrazdri auch vor; die Märtyrer freilich blieben immer. Uebrigens ist zu bemerken, dass die Sprüche Gregor's und Basilius' in dem äthiopischen Buch ganz andere sind, als in der arabischen Sammlung.

---

auf alle Fälle entstehen müssen, die möglicher Weise die Zweifel des Hrn. Dr. Haas (Z. D. M. G. XXX, 619 ff.) in ganz neuem Lichte erscheinen lassen und uns wieder um ein ganzes Stück vermeintlicher Geschichte ärmer machen könnten. Jedenfalls ist auf diesem Gebiet mit unkritischen Zusammenstellungen der arabischen Traditionen, wie in *Leclerc's Histoire de la Médecine Arabe* (1876) nichts gewonnen.

---

## Notizen und Correspondenzen.

### Numismatisches beim Orientalisten-Congress zu St. Petersburg.

Von

**D. Stiekel.**

Mit der Versammlung des internationalen Orientalisten-Congresses zu St. Petersburg im vorigen Jahre hatte das Organisations-Comité auch eine Ausstellung von Gegenständen verbunden, die zu den Alterthümern oder dem gegenwärtigen Zustande der morgenländischen Völker eine Beziehung haben. Zwei grosse Säle waren selbst an den Wänden mit den Erzeugnissen des Ostens angefüllt, die ebenso durch ihre Zahl wie ihre Mannichfaltigkeit den Eintretenden überraschten. Mit welcherlei Interessen man auch herzukam, ob für Gewerbe und Industrie in metallischen, textilen, Leder-, Seiden- und anderen Stoffen, für die Instrumente des Landbaues, der Fischerei, der Jagd, des Kriegs, des Nomadenlebens, oder für die religiösen Culte des Islam, des Buddhismus, des Schamanenthums, oder für Kunst, Geschichte, Alterthümer und Culturentwicklung des Orients, vorzugsweise des russischen Asiens, für Jegliches fand man Entsprechendes, Belehrendes, Vieles, was durch Sauberkeit, Dauerhaftigkeit, Geschmack, Kostbarkeit Bewunderung und Staunen erregte. Vor diesen sicht- und greifbaren Gegenständen erweiterte und vertiefte sich der Einblick in die Lebensbedingungen und Leistungen jener fernen Völker, und nicht wenigen der Beschauenden mögen sich wohl ihre bisherigen Vorstellungen darüber völlig umgestaltet haben. Unsererseits möchten wir den Vortheil und die Förderung wissenschaftlicher Interessen durch die Vereinigung aller jener Gegenstände an einem Orte nicht weniger hoch anschlagen, als den geistigen Gewinn durch die gelehrten Vorträge und Discussionen, die wir in dem Saale nebenan zu vernehmen hatten.

Auch die orientalische Numismatik war bei dieser Ausstellung bedacht. Einmal dadurch, dass Herr Collegienrath Lerch einen Fund von Silbermünzen, welcher im Jahre 1875 im Dorfe Yari-lovitch, im Gouvernement Tschernigow gemacht worden, in seiner

Totalität ausgelegt hatte. Es waren 237 Nummern; 1—21 Münzen der Sassaniden, No. 22—24 von Tapuristan, No. 25—29 der Omajjaden mit arab.-pehlewischen Legenden, No. 30—49 mit kufischen, No. 50—216 der Abbasiden, No. 217—219 der omajjadischen Khalifen von Spanien, No. 220—237 der Idrisiden in Mauretanien. Münzhöfe waren 23 repräsentirt; 6 Stücke sind Inedita. Eine genauere Beschreibung dieses Fundes haben wir von Hrn. Lerch zu erwarten.

Zweitens war durch Herrn Lagus, Professor in Helsingfors, eine Auswahl muhammedanischer Münzen, etwa 100 St., ausgestellt, die aus den neuesten, in Finland gemachten Funden entnommen waren. Die werthvollsten waren auf der Insel Aland zu Tage gekommen, einer Insel, welche als ergiebiger Fundort solcher orientalischer Prägen ohngefähr dieselbe Stelle einnimmt, wie die Insel Gothland in Schweden. Wie zahlreich die dort im Boden verborgenen Schätze sind, ergibt sich daraus, dass im Monat Juni vorigen Jahres im Dorfe Berdby von spielenden Knaben fast an der Oberfläche des Bodens nicht weniger als 800 arabische Münzen aufgefunden wurden. Auch das Bruchstück eines Halsbands mit solchen angereihten Münzen lag vor. Hr. Lagus theilte in seinem hierauf bezüglichen Vortrage mit, dass dergleichen orientalische Kunsterzeugnisse — eine Wage mit Gewichten war zu sehen — noch zahlreich bis in den hohen Norden hinauf ausgegraben würden, Zeugnisse für Handelsverbindungen, die selbst bis Lappland hinaufreichten, sowie hinwiederum durch die Nachrichten der dahin Handel treibenden die Bekanntschaft der arabischen Geographen mit jenen weitentlegenen Regionen Europas erklärlich werde. — Die in Finland aufgefundenen muhammedanischen Prägen reichen vom Jahre 92 bis 399 der Hidschra und gehören den Omajjaden, Abbasiden, Idrisiden, Tahiriden, Buweihiden, Merwaniden, vorzugsweise aber den Samaniden; aus al-Andalus stammt eine einzige. 40 Münzhöfe sind repräsentirt. Unsere besondere Aufmerksamkeit erregte ein Dirhem, in dessen Localität sogleich *هرمز* Hormuz erkannt wurde, zu welchem Wort aber vorn ein Beisatz gegeben ist, der entschieden nicht *رام* gelesen werden kann. Das als Münzstätte bekannte Ramhormuz kann also nicht in Betracht kommen. Herr Prof. Lagus gestattete, einen Abdruck zu nehmen, und so ist mir nachmals gelungen, durch Zuratheziehung von Jaqut's Geograph. Wörterbuch II. S. 442 einen neuen Münzhof aufzufinden. Der Dirhem ist sehr gut erhalten; die Legenden und übrige Ausstattung stimmen genau mit den omajjadischen überein, das Zeitdatum lautet:

*في سنة سبع وتسعين* im Jahre 97 (d. H. = 715,6 n. Chr.).

Das Stück gehört also in die kurze Regierungszeit des Khalifen Suleiman ben Abdulmalik (96—99 d. H.). Die Elemente der Localität sind deutlich *بِخُسْرُ شَانَ هَرْمَزٍ* d. i. *بخسّر ساد هرمز* mit

Weglassung des و von خسرو. Jaqut sagt darüber: خسروشان هرمز منسوب ايضا الى ملك من ملوك الفرس وهي كورة ايضا من اعمال السواد بالجانب الشرقى منها جَلُولاء وهي قصبته. Der Begriff des Sawad ist ein weiter, welcher durch Beifügungen, wie Sawad Bassra, Sawad Kufa, Sawad Iraq, Sawad Bagdad u. a., jedesmal enger begrenzt wird. Da Dschalula, der Hauptort dieses Sawad, in welchem unser betreffender Münzhof lag, derselbe Ort, von dem die Schlacht von Dschalula (Jahr 16 d. H.) den Namen hatte, in welcher die Perser von den Moslemen aufgerieben wurden (Jaqut II. S. 107), östlich von Bagdad lag (s. in al-Isstachri Lib. climat. ed. Moeller Tab. VII. No. 50), so ist hier eben dieser District des Sawad Bagdad, des östlichen Theiles jenes über das Iraq hinausreichenden Sawad bei Jaqut gemeint, und damit die Lage des Prägeorts Khosruschads-Hormuz als östlich von Bagdad bestimmt. — Diese metallisch-urkundliche Sicherstellung dieses Ortsnamens durch die Münze von Helsingfors gewährt für die Kritik des Marassid einen Nutzen. Der hier B. I. S. 353 gebotene Name خسرو شاه هرمز ist offenbar falsch und nach unserer Münze zu berichtigen; und so mag auch aus diesem Beispiele ersehen werden, wie berücksichtigungswerth bei der Herausgabe arabischer Schriftwerke auch die Münzen sind.

Ferner war der Staniolabdruck einer orient. Münze von ganz ungewöhnlicher Grösse zu sehen, dessen Original ein russischer Beamter im innern Asien besitzt. Dem Scharfsinn des Hrn. Prof. Mehren ist es gelungen, aus den ziemlich zerknitterten Zügen, wie eben jüngst in d. Rés. du Bull. de l'Acad. Roy. Dan. von ihm dargestellt wurde, zu ermitteln, dass das Stück dem Ilkhanier Abu Saïd Behadur Khan gehört.

Einen Beitrag anderer Art zu dieser Ausstellung zu liefern, schien mir nicht blos um äusserer Nützlichkeitsrücksichten willen für die Verwaltungen orientalischer Münzmuseen angemessen, sondern mehr noch um der Verbreitung numismatischer Studien und dadurch dieser Wissenschaft selbst einen Dienst zu leisten. Er bestand in einem Modell des von mir construirten Apparats, in welchem seit dem Entstehen der jenaischen Sammlung diese Alterthumsdenkmäler hier aufbewahrt und zur Betrachtung ausgestellt sind. Durch Autopsie gewinnt man von der Einrichtung und Nutzbarkeit desselben ungleich leichter und deutlicher eine Vorstellung, als durch Wort und Bild, und ich hielt ebendarnum jene Vereinigung von Interessenten aus den verschiedensten Ländern für die geeignete Stelle, ihn zur Prüfung darzubieten.

Wer irgend auf die bisher gebräuchliche Ausstellungsweise Acht gehabt, wie ich sie annoch in Paris, Rom, Mailand, Berlin, Petersburg in den öffentlichen Museen und in den Privatsammlungen

gefunden, wird zugestehen, dass dieselbe so unzweckmässig wie möglich ist. Man hat die Münzstücke in flache Kästen eingelegt, die gewöhnlich unter Glastafeln verwahrt sind. Stehen diese Tafeln weit von den Unterlagen ab, so lässt sich zur Ermittlung halb verschliffener Legenden von der Loupe kein Gebrauch machen, und das Schlimmste ist, dass alle Rückseiten verdeckt, dem Beschauenden also immer die Hälften seiner Untersuchungsobjecte versagt sind. Kömmt nun auch Dienstfertigkeit eines Custos den Wünschen des Fremden insoweit entgegen, dass einzelne Stücke aus der Lagerung herausgenommen oder ganze Kästen zur beliebigen Prüfung dargeboten werden, so wird doch niemand die Güte des Aufsehers mehrere Tage, oder wie es die genauere Durchforschung eines umfangreichen Cabinets erheischt, Wochen lang in Anspruch nehmen mögen, und nicht minder verbietet die Vorsicht, ohne Ueberwachung offen liegende Münzschatze zu übernehmen, damit man nicht, falls später eine Unordnung oder Defect wahrgenommen wird, einem wenn auch unausgesprochenen Verdacht auf sich lade. Wie die Sache jetzt steht, ist es in der That unmöglich, dass Jemand, der nicht Besitzer einer eigenen, oder Vorsteher einer staatlichen Münzsammlung ist, sich zum Numismatiker ausbilden kann; ein Uebelstand, gleich empfindlich für junge, strebsame Orientalisten, wie nachtheilig für die Pflege dieser Wissenschaft selbst.

Durch unsern Apparat wird er, wie sich die Beschauenden überzeugt haben, beseitigt. Wie hier die in Drahtklammern gefassten Münzen von beiden Seiten enganschliessend mit Glastafeln belegt und in Rahmen eingebracht sind, welche in einer Gabel horizontal und vertical gedreht werden können, kann der Beschauende sie von beiden Seiten und unter jeder Beleuchtung betrachten und zugleich mit der Loupe so nahe beikommen, als ob er das Object in der Hand hielte, die Münzstücke selbst aber sind gegen jede Berührung, Unordnung erzeugende Verrückung und Veruntreuung so vollkommen geschützt, dass man sie jedem Fremden zu beliebig langer Untersuchung ohne alle besondere Beaufsichtigung überlassen kann. Anderer Vortheile, wie einer schnelligsten Rettung bei Feuersgefahr, ohne dass die Sammlung in Unordnung geräth, oder der Möglichkeit, neu erworbene Stücke an der zugehörigen Stelle einreihen zu können u. dgl. gedenke ich nicht weiter.

Ist nun auch nicht zu erwarten, dass da, wo bereits grosse Sammlungen mit bedeutendem Aufwand nach der alten Weise ausgestellt sind, eine Umgestaltung nach unserer Vorrichtung angenommen werden wird, so möchten wir doch den Wunsch ausdrücken, dass bei neuen Aufstellungen, wie eine solche z. B. in Berlin für die werthvolle, jüngst angekaufte Guthrie-Sammlung zu hoffen ist, die betreffenden Behörden den meines Erachtens nicht unwichtigen Gegenstand in Erwägung ziehen wollen. Von Helsingfors aus hat man alsbald bei dem Verfertiger des hiesigen Apparats, Hof- und Universitätsmechanicus Zeist, einen ebensolchen bezogen, und ander-



wärts beabsichtigt man dasselbe. Es ist das, ich wiederhole es, ein Dienst, den man der Wissenschaft erweist.

Zum Inhalt unseres Modells hatte ich 26 seltene und seltenste Münzen und Bleisiegel gegeben, welche, einige wenige ausgenommen, noch nicht publicirt und unter irgend einem Gesichtspuncte beachtenswerth, im hiesigen Cabinet bewahrt werden. Es sind 3 byzantisch-arabische Kupfermünzen a) mit Kaiserbüste, بطردوس

(Antaradus) und *KAAE* (st. *KAAON* auf dem Exemplar bei Marsden No. CCCV); b) Abdulmalik-Figur mit auf beiden Seiten vertheiltem und rückläufigem منين — امير المو — c) ein drittes

Exemplar von معرفة مصرين mit rückläufigem امير المو auf Adv. —

Ferner zwei mit rein arabischen Legenden a) von Harran (wie b. Tiesenhaus. No. 2948) aber mit einem noch unerklärten Zuge hinter dem Ortsnamen und b) ohne Ortsbestimmung und Umschrift, wie es scheint, identisch mit No. 2570 bei Tiesenhausen. Das fragliche Wort nach dem Symbol ist aber nicht حاك sondern eher حمد, auch nicht etwa عبده, und noch mit einem breiten Zuge am Ende der vorhergehenden Zeile nach الله, etwa einem م, welches, wie auf dem Adv. † am Ende der ersten Zeile zu الله der zweiten gehört, mit حمد verbunden, den Namen محمد zum zweiten Male auf dem Rev. böte. — Weiter drei omajjadische Dirhems, Inedita, von Ardeschirkhurra J. 90, Dschei J. 96, al-Bab J. 121. — Dann das spanisch-arabische Unicum, der Wali in Gold aus al-And(alus) vom J. 98 mit, wie Herr von Tiesenhausen angenommen und ich adoptirt habe, abgekürzter Ortsbezeichnung. Die hiergegen erhobene Einwendung konnte dem Original gegenüber gewürdigt werden. — Ein zweites Exemplar des Aghlebidens-Dirhem aus Sicilien, von Palermo (بمدينة بلرم) aus dem J. 230 d. H., wovon das einzige

bis jetzt bekannte in Rostock bewahrt und von O. G. Tychsen (Additam. I. S. 44) beschrieben worden ist. — Ein Ichschididen-Dinar von فلسطين aus dem J. 361, auch ein Ineditum, wurde vorgelegt, weil er zeigt, dass der Schluss, den Hr. D. Krehl in d. D. morgl. Ztschr. XII. 2. S. 264 aus dem Plural السادة الرؤساء für eine nothwendige Mehrheit der folgenden Eigennamen zog (ich hatte a. a. O. XI. 3. S. 452 nur einen angenommen), nicht zutrifft. Das vorgelegte Stück bietet ebenfalls das السادة الرؤساء, aber völlig deutlich dann nur den einen Namen الحسن بن احمد. — Ein anderer Dinar, Ghaznewide aus Herat vom J. 403, von Jemin al-daula Mahmud, ein Unicum, mit dem القاهر بالله in winzig kleiner,

aber deutlicher Schrift. — Goldmünzen des berühmten Seldschuken-Sultan Toghrul-Bek gehören zwar, seitdem Sauvaire eine Partie derselben in Beirut erwarb, nicht mehr zu den grossen Seltenheiten wie zur Zeit Frähn's, der nur zwei davon kannte, von einer dritten im Britischen Museum vorhandenen durch Hrn. von Dorn erfuhrt, können aber immerhin noch besonderer Beachtung werth erscheinen, weshalb ein jenaisches Exemplar aus Isfahan vom Jahre 444 mit ausgestellt wurde. — Hinzugefügt wurden von den orientalischen Bleisiegeln, die ein dem hiesigen Cabinet eigenthümlicher Schatz sind, neun Stück, mit dem Bild der Panagia oder eines anderen Heiligen auf der einen Seite nebst abgekürzten griechischen Legenden und einer arabischen oder syrischen oder armenischen oder georgischen Inschrift auf der anderen. Für die Aufklärungen über die letzten beiderlei Legenden fühle ich mich dem Hrn. Brosset, welcher sich der Untersuchung dieser, ihm noch nicht zu Gesicht gekommenen Denkmäler bereitwilligst unterzog, zu besonderem Dank verpflichtet. — Endlich habe ich noch drei Bleimünzen hinzugefügt als eine andere Art numismatischer Merkwürdigkeiten, dergleichen, soviel ich weiss, anderwärts nirgends vorhanden sind. Sie bieten in kufischer, alterthümlicher, derber Schrift a) Adv. يوسف,

Rev. بن اسحق, b) محمد بن اسمعيل, c) von unten beginnend

من القصر المشيد Aus der hochumwalleten Burg. — Ueber ein letztes Stück, eine dicke, 5 Centimet. grosse, wohlerhaltene Bleibulle aus den Zeiten der Kreuzzüge, welche jüngst in Antiochien zu Tage gekommen und durch Hrn. D. Bischoff von dort hierher gelangt ist, mit lateinischen Legenden, von einem der Balduine, Könige von Jerusalem, mit dem Bilde des auf dem Throne sitzenden Königs auf der einen Seite und dreier Hauptgebäude der Stadt auf der anderen gedenke ich anderwärts zu berichten.

Die mündlichen Mittheilungen über das Modell sowohl, wie die darin enthaltenen Seltenheiten mussten in der Sectionssitzung auf wenige ganz kurze Andeutungen beschränkt werden, um andere Vorträge nicht zu beeinträchtigen. Sehr erwünscht wäre mir gewesen, wenn das dem Vortrage des Hrn. Collegienrath Lerch zu gut gekommen wäre, durch welchen auf eine von Frähn, Thomas, Soret, von mir (Handbch. z. morgl. Mzk. II. S. 119 ff.) und Blau besprochene, noch sehr dunkle Münzpartie aus der hohen Bukharei helles Licht verbreitet wird, indem sie als Nachahmungen sassanidischer Prägen des Königs Varakren V aus der Mitte des 5 saec. erwiesen wird mit einer Schriftart, welche Hr. Lerch die soghdische nennt. Möge die von aussen auferlegte, sehr bedauerliche Abkürzung gerade dieses werthvollen Vortrags durch eine vollständige Veröffentlichung ausgeglichen werden, aber — das ist unser angelegentlichster Wunsch — in einer Sprache, die auch den des Russischen unkundigen Numismatikern verständlich ist.

Unter den litterarischen Gaben kam dem Congress die Beschreibung der oriental. Münzen im Museum zu Odessa zu, durch welche sich Hr. Generalconsul Blau ein neues Verdienst um die Wissenschaft erworben hat.

Als einige mich mehr persönlich berührende Erfolge jenes Congresses habe ich endlich einer Schenkung von orientalischen Münzen zu gedenken, durch welche die Liberalität des Hrn. J. Iversen in Petersburg das hiesige Grossherzogl. Cabinet bereichert hat, und dass die Herren Wright und de Goejé, welche auf ihrer Rückreise unsere Sammlung besuchten, beim Anblick der in meinem Handbuch II. S. 8. beschriebenen Münzen sogleich den Namen عمر erkannten, so dass wir nach solcher und auch Hrn. Karabacek's Beistimmung, ohnerachtet des von anderer Seite dagegen gehegten Bedenkens, in selbigem Stücke mit gutem Fug die älteste aller arabischen Prägen anzuerkennen haben.

### Bemerkungen zu Nöldeke's Anzeige von Bickell, Kalilag und Damnag.

(Z. D. M. G. XXX S. 752 ff.)

Von

Immanuel Löw.

Die syrische Uebersetzung des Kalilag und Damnag ist von Ebedjesu bezeugt; Bickell hat (S. 127) auf das Zeugniß Bar Bahlûl's hingewiesen, das immerhin sein Interesse hätte, wenn es sich bestätigte. Nöldeke (S. 753) verwirft aber die Combination Bickell's, indem die Glosse BB.'s dem Worte ܠܥܝܠ die Bedeutung: Esel vindicirt, die es in unseren Stellen nicht habe. Die Glosse lautet: „ܐܝܠ, ich habe es gefunden in den Fabeln der Aramäer, anstatt: Esel, und an einem [andern] Orte anstatt: stark, dick. [Arab:] Esel; dick, stark“. Auf den Wortlaut der Glosse gestützt, könnte man einwenden, dass BB. die Bedeutung des Wortes, das ihm offenbar fremd war, aus den beiden Stellen unseres Textes (96<sub>23</sub> und 97<sub>19</sub>) errathen habe. 97<sub>19</sub> hätte die Bedeutung „Esel“, 96<sub>23</sub> die Bedeutung „stark“ an die Hand gegeben. Hiegegen spricht aber, dass die ܠܥܝܠ, wie aus den weiter unten mitzutheilenden Glossen hervorgeht, mit unserem KDg. nicht identisch sein können und dass BB. KDg. ausdrücklich erwähnt.

BBh. [so bezeichne ich die Abschrift des cod. Hunt., ms. or.

Berl. fol. 542] p. 859 bietet: ܡܠܟܝܬܐ ܕܥܝܠ ܕܡܢܝ ܕܝܩܐܠ

4) Ich bezeichne im Folgenden die drei Wörter  $\eta$ ,  $\omega$  und  $\omega'$  durch .....

3. قَتْلُهُ يُكْفَرُ [Flor.: قَتْلُهُ يُكْفَرُ] لِفُحْشِهِ حَقْدًا وَأَقْبَلُ

حَيْثُ حَجَرَ وَمِنْ وَأَمَّا لَوْ أُسْبِغُوا ذَاتَ الْعُشَاقِ.....

(h. 508. Exc. Flor. [ms. Or. Berl. fol. 544] 41 a)

4. مَنْ يَكْفُرُ لِفُحْشِهِ حَقْدًا وَأَقْبَلُ: (h. 559)

5. تَمُوتُ لِفُحْشِهِ حَقْدًا وَحَبِطَ بُسْتُهُ: (h. 595)

6. مَعْدَلُ الْقَتْلِ لِفُحْشِهِ..... وَمِنْ هَلَا عَنْ حَدِّ

وَمِنْ هَلَا الْأُمِّي وَأَقُولُ الْمُبْتَدَى بِالتَّعْلِيمِ ضَدَّ لِلْحَادِقِ

أَوْ صَدَقَ لِلْحَادِقِ (h. 651)

7. قَتْلُهُ..... طَرَفُ الْقَتْلِ مَعْدَلُ حَدِّ شَوْكَةٍ سَلَاةٍ: (h. 655)

8. مَعْدَلُ لِفُحْشِهِ حَقْدًا وَأَقْبَلُ لِلشَّيْثَةِ لِلنَّطَةِ الْمَهْرُوسَةِ:

(h. 658)

9. مَعْدَلُ حَقْدًا وَأَقْبَلُ وَأَقْبَلُ لِقَتْلِ الْمَهْرُوسَةِ السَّبَالِ الشارِبِ:

(h. 664)

10. قَبْلُ..... الْمُبْتَدَى: (h. 781)

11. يَكْفُرُ حَقْدًا وَأَقْبَلُ: (h. 807)

12. يَكْفُرُ..... طَرَفَ الشَّطِّ فِي النَّهْرِ: (h. 952)

13. يَكْفُرُ.... السُّنُومِ: (h. 964)

14. لَا يَكْفُرُ.... أَطْنَهُ تَنْمِيرٍ وَهُوَ اللَّحْمُ النَّمَكْسُودُ: (h. 993)

Zu S. 755 مَعْدَلُ hat bereits Hoffmann bei Benfey (Einleitung LXIV) hergestellt. — S. 756 Anm. 4 حَبِطَ ist irrigge Auflösung eines aus حَبِطَ corruptirten حَبِطَ. — S. 766, 2 حَبِطَ ist, wie Nöld. bemerkt, nicht selten. BB. hat es nicht nur s. v. (h. 463), sondern auch in der Erklärung zu حَبِطَ PSm. 467. — Das حَبِطَ entspricht genau Lev. 15<sup>19</sup>, Pesch. חַבַּח. Zu übersetzen ist: „dessen Tochter nicht in seinem Hause in's Alter der Menstruation tritt“. Talmudische Parallelen hiezu giebt L. Löw, die Lebensalter [Szegedin 1875] S. 170. חַבַּח

1) Was Cast.-Mich. 853 hat, gehört zu חַבַּח!

2) s. Cast.-Mich. 603.



in S. 156.

102<sub>19</sub> **חַדָּשׁ** Uebers. 100<sub>15</sub> „und auch Bilar in seiner Weisheit von jenem Tage an bis zu seinem Tode sein Auge auf das sorgfältigste gehütet hätte“. Soll heissen: und wenn nicht Bilar weise . . . geblinzelt [das Auge in der schielenden Stellung, in der ihn der König ertappt hatte, erhalten] hätte . . . **חַדָּשׁ** wie **שָׁקָר** Jes. 3, 16 s. Delitzsch z. St. Nöld. hat zu seiner Conj. **חַדָּשׁ** mit Recht ein Fragezeichen gesetzt.

110<sub>10</sub> wohl nicht so unverfänglich, wie B. übersetzt, sondern: die an einem Mann genug hat.

28<sub>3</sub> dürfte alttestamentliche Reminiscenz (Prov. 14<sub>28</sub>) sein. Benfey Einl. LXXXIV theilt eine abweichende Fassung mit. Biblische Reminiscenzen fliessen dem jüd. Uebersetzer noch viel leichter aus der Feder.

Zu Einl. S. LXXIII bemerke ich, dass der Vogel Anka **עֲנָא**, der den Simurg vertritt [wie Vullers s. v.] = **אֲנָקָא** ist Targ. II Esther [Lag. 227<sub>28</sub> 229<sub>11</sub>]. Levy führt das targ. Wort auf das arab. zurück, giebt aber die Bedeutung „Schwan“, während Greif [Frtg. s. v.] mehr entspricht. [Zu vergl. ist übrigens Ibn Esra zu Lev. 11<sub>13</sub>. Steinschneider in Geiger's j. Ztschr. IV, 157.]

Zum Schluss noch einige Kleinigkeiten. 2<sub>15</sub> wohl **בֵּי** beizubehalten. — 47<sub>8</sub> l.: **מִחֲדָּשׁ מִלֵּל לְחַדָּשׁ** — 59<sub>2</sub> **מִשְׁכָּח** — 118<sub>8</sub> **וְחַלָּה** — 118<sub>15</sub> **וְחַלָּה**.

### Noch eine Bemerkung zu Kalila und Dimna bei den Persern

(zu Z. D. M. G. XXX, 772).

Die Erzählung von Bahrâm Óbîn als eifrigem Leser des Buches *Kalila u Dimna* findet sich (etwas kurz gefasst) auch im Schâhnâme (Macan IV, 1870). Dieselbe stammt wie Alles, was damit zusammenhängt, nicht aus dem alten Königsbuch, sondern aus dem historischen Roman von Bahrâm Óbîn **کتاب بهرام شویین**, der schon früh aus dem Pahlawî ins Arabische übersetzt ist. Ich darf, um Missverständniss meiner früheren Aeusserung zu verhüten, wohl hinzufügen, dass ich die Erzählung an sich natürlich für durchaus unhistorisch halte, sie aber als ein sehr wichtiges Zeugniss für die hohe Schätzung des Buches K. und D. bei den Persern ansehe. —

Geschlecht Nichts erhellt. Aber im Talmudischen ist **זְרָמָא** entschieden fem.! (Levy WB. I, 41 a irrig: m. u. f.) und so auch mandäisch: **זְרָמָא דִּי טַמְיָנָא** S. R. I, 183<sub>11</sub>. Also bestätigt auch **זְרָמָא** Ihre Conjectur.“



In der Stelle des Firdausi steht همه دفتر دمنه خواند همی; so kommt also auch *Dimna* oder *Damna* (-) bei ihm vor, und erledigt sich das a. a. O. S. 758 Gesagte.

Eine wesentlich andere Auffassung unseres Buches scheint sich an einer anderen Stelle des Schâhnâme zu finden (Macan IV, 2003 f.). Parwêz lässt den Prinzen Schirôe überwachen, und da ergiebt sich, dass er lauter Tändelei (بازی و بیبوه کردار) treibt; u. A. bemerkt der ihn beobachtende Priester, dass er ein Buch vor sich liegen hat, welches als Titel „Kalîla“ trägt:

یکی دفتري دید پیش اندرش  
نبشته کلیله بران دخترش

Hier wird das Buch also allem Anschein nach als ein leeres Unterhaltungsbuch angesehen. Vielleicht giebt aber Firdausi hier eine Entstellung des ursprünglichen Berichts, welcher vielmehr in der Beschäftigung des Prinzen mit diesem Buche, dem Inbegriff aller Staatsklugheit, schon die (später verwirklichte) hochverrätterische Absicht fand; das Spiel mit der Wolfskralle, womit er auf den Kopf des Büffels schlägt, würde dazu passen.

Th. Nöldeke.

### Aus einem Briefe des Herrn Docenten C. Salemann an die Redaction.

St. Petersburg, 23. April (4. März) 1877.

— Zur Vervollständigung der Notiz des Hrn. Prof. Gildemeister in unserer Zeitschrift Bd. XXX, S. 742 erlaube ich mir im Folgenden einen kleinen Beitrag zu liefern.<sup>1)</sup>

Die Silberschale mit jener Pehlevi-Inschrift befindet sich im Besitze der kaiserl. Eremitage, und ist beschrieben im Отчетъ Императорской Археологической Коммисіи за 1867 г. Сб. 1868. 4. p. 154, 5 (= Compte-rendu de la Commission Imp. Archéologique) und Atlas pl. III, 1. 2. Ib. 3 ist eine genauere Copie der Inschrift als die in der „Zeitschrift“ gegebene. Lesen konnte ich bis jetzt Folgendes:

denmān māmān . . .  
..... framūtū kartanū  
'êrān . . . . .

1) Vgl. übrigens den Nachtrag oben S. 156.

Das Wort māmān findet sich im Pehlevi-Pāzand Glossary erklärt: jām جم „Schale“.

Aufgezählt hat zehn Schalen und Gefässe sāsānidischen Stils Lud. Stephani, Кормленіе змій въ орфіческихъ танцахъ Сб. 1874. 8. p. 7, 8. No. 6—15 (Приложение къ XXV тому Записокъ Имп. Академіи Наукъ No. 3) = Die Schlangenfütterung der orphischen Mysterien etc. St. Ptg. 1873, und zwei finden sich abgebildet bei Joh. Reinh. Aspelin, Suomalais-ugrilaisen Muinaistutkinnon Alkeita. Helsingfors 1875. 8. p. 195 (wohl No. 9 Steph.) und p. 199. Letztere trägt eine Inschrift, während die übrigen Schalen derselben entbehren. Lesen konnte ich:

āfrin . . . .

napśmān

Noch weiss ich, dass sich in Russland eine dritte Silberschale mit Pehlevi-Inschrift findet, aber alles Nähere fehlt mir leider zur Stunde. —

**Aus einem Briefe des Herrn Col. S. B. Miles  
an Prof. Sprenger.**

Maskat, 20. Jan. 1876.

— Allow me to ask, if the first two syllables in Batrasabbes (see §. 160) may not be the word Baṭṭa بطحة, a common word in 'Oman for Wady. Sib is the debouchment of the Jemail valley, and though the stream now reaches the sea by several channels, it had formerly, probably, only one, which may have been called بئحة سيب. Is not also the strongest confirmation of the identification of Korodamon with Rās el Hadd to be found in the name itself, for I take Kor Odamon to be no other than Khor Yerāmāh, by which name the large lagoon on the western side is known. Here the bughlas congregate on the commencement of the N. E. monsoon, before setting out to Zanzibar etc., and it is a much more familiar name in the mouth of Arab seamen, than Rās el Hadd. —

I have recently paid an interesting visit to el-Bereymi and have obtained the direct route to Nejd from that town<sup>1)</sup>. It is a pretty place lying on an immense plain and I fancy very salubrious. I also had the good fortune to discover the ruins of the ancient citadel of Sohar or 'Oman, as the Arabs then called it. They are situated on a hill called Gherābeh close to Sohar Peak and

1) Wie man sich erinnern wird, hat Wellsted vergebens versucht auf dieser Strasse vorzudringen. A. S.

are pretty extensive. Small unhewn stones are the only material used, and the appearance presents a marked contrast to that of the Himjarite castles in Yemen. The Arab tradition says, 'Oman was founded by Jelind bin Karkor who afterwards removed the site to the seashore. Not far off, in the Wady Jezze, are the remains of a dam that supplied the city with water and which was called Korâkoré. The district about is fertile and I have no doubt sustained a large population. There were no inscriptions to be seen. —

Ich spreche hiermit dem Herrn Col. Miles öffentlich für seine Berichtigungen meinen Dank aus und bitte auch andere Freunde der Wissenschaft thatsächliche Fehler meiner Alten Geographie Arabiens richtig zu stellen. Ich will gleich auf eine Frage die sich an Ort und Stelle entscheiden lassen dürfte, aufmerksam machen: vielleicht wäre es zweckmässig el-Bireymi (Wellsted schreibt Biréma) und nicht Nazwa für die alte Ravana regia der Maken zu halten.

A. Sprenger.

### Aus einem Briefe des Herrn Prof. Broch

an Prof. Fleischer.

Christiania d. 17. April 1877.

— Von unserem Missionär auf Madagascar, Herrn Dahle, erhielt ich im vorigen Jahre einen Brief. Dass die madagassischen Monatsnamen von den arabischen Namen des Thierkreises entliehen sind, wusste ich aus einem Briefe von Ihnen vom 20. Mai 1871 und habe es Herrn Dahle mitgetheilt<sup>1)</sup>. Er schreibt jetzt weiter: „Im „Inlande benennt man die Tage nach den Monaten, doch so, dass „jeder Monatsname für 2 oder 3 Tage gemeinschaftlich gelten muss; „so heissen 3 Tage in jedem Monate Alahamady (Widder), 2 Adaoro „(Stier) u. s. w. Flaconet erzählt, dass man zu seiner Zeit (c. 1670) „auf der Südwestküste noch dazu besondere Zunamen für die ein- „zelnen Tage hatte. Durch nähere Betrachtung dieser Zunamen bin

1) Die bezügliche Stelle lautete so: „Die Ihnen von Herrn Dahle mitgetheilten madagassischen Monatsnamen sind nichts als die entstellten arabischen Namen der Bilder des Thierkreises: Alahamady الحمل, Adaoro الثور, Adisaozy الجوزاء, Asarotany السرطان, Alahasaty الاسد, Asambola السنبله, Adimizana الميزان, Alakarabo العقرب, Alakaosy القوس, Adjady الجدى, Adalo الدلو, Alahotsy اللوت. Die Aussprache des ت in diesem letzten Worte wie ts deutet auf magrebinischen Einfluss hin.“

„ich zu dem interessanten Resultat gekommen, dass diese Namen „die arabischen Namen einzelner Sterne sind, welche sich in den „besondern Thierkreisbildern befinden.“ Die Identität einiger dieser Namen hat Hr. Dahle gefunden, aber nicht aller. Ich sehe aber deutlich, dass es ganz einfach die arabischen Namen der 28 Mond-

stationen, مَنَازِلُ الْقَمَرِ (Ideler p. 287—89, Z. D. M. G. XVIII

Tabelle zur Seite 200) sind, also: I. Monat Alahamady (الْحَمَلُ):

1) Asoraatin = الشَّرْطَانِ, 2) Alobutin = الْبُطَيْنِ, 3) Azuriza =

الثَّرِيَا; II. Addaoro (الثَّور): 4) Adaboro = الدِّبْرَانِ, 5) Alahacha

= الْهَقْعَةُ; III. Adizaozy (الْجَوْزَاء): 6) Alahena = الْهَنْعَةُ,

7) Asera = الذِّيرَاعِ; IV. Asarotany (السَّرْطَانِ): 8) Anassara =

النَّشْرَةُ, 9) Atarafi = الطَّرْفِ, 10) Alizaba = لَجَبَةُ; V. Alaha-

saty = الْأَسَدِ: 11) Alazoubara = الزُّبْرَةُ, 12) Asarafa = الصَّرْفَةُ;

VI. Asambola (السُّنْبُلَةُ): 13) Alauna = الْعَوَا oder الْعَوَاءِ,

14) Asimacha = السِّمَاحِ [الْأَعْرَاقِ]; VII. Adimizana (المِيزَانِ):

15) Alakafura = الْعَفْرُ, 16) Azoubana = الزُّبَانِيَانِ oder الزُّبَانِيَانِ,

17) Alichili = الْإَكْلِيلِ; VIII. Alakarabo (الْعَقْرَبِ): 18) Aka-

labili = الْقَلْبِ oder الْعَقْرَبِ, 19) Asaulo = الشَّوْلَةُ;

IX. Alakaosy (الْقَوْسِ): 20) Anaimo = النِّعَائِمِ, 21) Alabaladu =

الْبَلَدِ oder الْبَلَدَةُ; X. Adjady (الْجَدَى): 22) Sodazabe =

سَعْدُ الدَّابِجِ, 23) Sodabulaga = سَعْدُ بُلْعِ, 24) Sodazoud =

سَعْدُ السُّعُودِ; XI. Adalo (الدَّلْوُ): 25) Soda alkabia = سَعْدُ

الْأَخْبِيَةِ, 26) Fara alimu cadimu = الْفَرَعُ الْمُقَدَّمُ; XII. Alahotsy

(الْحَوْتِ): 27) Fara alemukarü = الْفَرَعُ الْمُؤَخَّرُ, 28) Boten Alahotsy

= بَطْنُ الْحَوْتِ (oder الرِّشَاءِ). — Eine andere Frage in demselben

Briefe von Hrn. Dahle kann ich aber nicht lösen. Er schreibt:

„Während meiner Untersuchungen über die madagassische, astro-

„logisch begründete Schicksalslehre Vintana (evan. pl. evinat, von

„d. W. آنَ Zeit) und Divinationslehre Sikidy (سِيحِي, in dessen

„weitester Bedeutung) stiess ich auf mehrere Ausdrücke, welche „offenbar arabisch sind (sie werden auch hier nur in diesen besondern Verbindungen gebraucht), ich habe sie aber bis jetzt nicht identificiren können. Skidy (auch Sikidi und Sikili geschrieben) besteht „darin, dass man von Steinen, Bohnen oder dgl. gewisse Reihen „aufstellt, mit welchen man experimentirt, um die gesuchte Weisheit „herauszubringen. Man hat drei solche Reihen, von welchen die „erste die Grundreihe heisst oder mit einem offenbar fremden Namen „Alànaua, und folgende 16 Namen befasst, wovon wenigstens „einige arabisch sind: Taraika, Jàma, Vontsira, Sàka, Malahidy, „Mikiarija, Riro, (?) Adikia sàjy, Asoralahy, Asoralahy (lahy ist = „masc. und vavy = fem. Asora vielleicht = as-sàhr, der Monat, „weil es als Anfangssilbe in mehreren Monatsnamen bei den Soka- „laven vorkommt), Alokòla, Aditsimag, Adibidjady, Alemòra, „Alezany, Adikizy. (NB. y lautet wie i, und j = dsch = ج)“ . . . . „In einer andern Reihe von Skidy scheinen die meisten Namen „madagassisch zu sein, nur Talè (= طالع? aufsteigender Stern, „Horoskop, gutes Glück), welches unmittelbar auf ein madagassisches „Wort folgt, das Vermögen bedeutet, dürfte arabisch sein. — „In einer dritten und letzten Reihe von der Skidy sind auf alle „Fälle die Ausdrücke Nia, Tsiefa, Vihita, Ontany fremde Wörter, „vielleicht auch Odovy (der Verderber?) und die Wurzel ria in „Firiariavana. Was bedeuten sie? Es findet sich eine Beschreibung „des ganzen Skidy-Systems in Ellis: History of Madagascar, Bd. I „(London 1838) S. 439.“ —

### Aus einem Briefe des Herrn Dr. Goldziher

an Prof. Fleischer.

Budapest d. 13. April 1877.

— Ich denke an eine philosophische Bewegung in der sprachwissenschaftlichen Literatur der Araber, von welcher seit dem III. Jh. d. H. Spuren nachweisbar sind, von deren literarischer Behandlung mir nichts bekannt ist. Von dem Jesiditen Abdallāh b. Abi Muḥammad (st. um die Mitte des III. Jh.) wird berichtet, dass er ein Buch geschrieben haben soll كتاب إقامة اللسان على المنطق, wo sich wohl لسان nicht auf das „Sprechen“ sondern auf die „Sprache“ und Sprachbetrachtung und Behandlung beziehen mag (Fihrist I, 51, 9); von dem berühmten Grammatiker al-Farrā be- richtet dieselbe Quelle (I, 66, 27) وكان السقراء يتفلسف في تأليفاته

وَمَصْنُفَتُهُ يَعْنِي يَسْلُكِي فِي الْفَصْخِ كَلَامُ الْفَلَّاسَةِ (vgl. Flügel, Gramm. Schulen S. 133). Aus späterer Zeit berichtet uns Ibn Chalikān (IV, p. 40 nr. 326) von dem Grammatiker und Metriker Ibn Sīrīr. Und nach ihm عَرَضِيَّ مَتَكَلِّمًا أَصْلَهُ مِنَ الْإِنْبَارِ وَأَقْلَمَ بِبَغْدَادِ مَدَّةً طَوِيلَةً..... Und nach ihm مَتَبَحِّرًا فِي عِدَّةِ عُلُومٍ مِنْ جَمَلَتِهَا عِلْمُ الْمُنْطَقِ. Und nach ihm بَقُوَّةَ عِلْمِ الْكَلَامِ قَدْ نَقَضَ عِلْلَ النَّحَاةِ وَادْخَلَ عَلَى قَوَاعِدِ الْعُرُوصِ شُبُهًا. Ebenso wird von dem berühmten Dogmatiker und Mufasssīr Fachr al-dīn al-Rāzī berichtet, dass er sehr tüchtige Einwürfe gegen die Grammatiker verfasst habe مواخِذَاتٍ جَيِّدَةً عَلَى النَّحَاةِ (H. Ch. VI, 183 nr. 611). Wir haben hier eine Reihe von Daten vor uns, welche uns einerseits aus relativ älterer Zeit das Bestreben documentiren, die Kategorien der aristotelischen Logik in die Behandlung der arabischen Grammatik einzuführen, andererseits uns aus jüngerer Zeit eine polemische Tendenz der philosophischen Studien zugänglichen Kreise gegen den Formalismus der Grammatiker andeuten. Die Daten sind allerdings ganz dürr, rein bibliographischer Natur und es steht hinter ihnen kein literarischer Apparat, der ihnen Fleisch und Blut verleihen könnte. Doch erlauben sie uns allerdings die Hypothese auszusprechen, dass es sich in denselben um das Streben nach dem handelt, was man heute „philosophische Vertiefung der Sprachbetrachtung“ nennen möchte. Ein Recht, dies zu vermuthen, giebt mir Einiges, was ich von Fachr al-dīn al-Rāzī's sprachwissenschaftlichen Arbeiten erfahren habe. Es ist dies kein grammatisches oder lexicographisches Buch, sondern eine Partie seines bewunderungswürdigen Tafsīr, betitelt مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ oder التفسير الكبير, den uns in 8 dicken Quartbänden die Bulaker Staatsdruckerei zugänglich gemacht hat. Ich habe ein Exemplar dieser merkwürdigen Fundgrube muhammedanischer Gelehrsamkeit während meines Aufenthaltes im Orient für die Bibliothek unserer Akademie der Wissenschaften angeschafft. Im 1. Bde. der „Schlüssel der Geheimnisse“ beschäftigen sich S. 10—46 mit rein sprachwissenschaftlichen Fragen. Er beginnt mit der Darlegung des اشتقاق und dessen Eintheilung in اصغر und اكبر, bietet auch Proben des „grossen istikāk“ à la Fürst an den Lautgruppen (مَادَّةُ) ع ب ر , غ و ل , ف و ل , ث ل م : (liefert auch p. 12 die Notiz, dass bereits Ibn Ġinnī sich mit dem grossen istikāk beschäftigt habe: قُلْتُ إِنَّ ابْنَ جَنِّي قَدْ اعْتَمَرَ الْأَشْتِقَاقَ الْاَكْبَرَ فِي الْحَلْمَةِ وَالْقَوْلِ وَنَمَّ يَعْتَبِرُهُ هُنَا [يعني في مَدَّةِ لُغَوِ الْمُشْتَقِّ مِنْهَا لَفْظُ اللُّغَةِ وَالْغَلَوِ]

aus allen diesen Angaben könnte ich jetzt meine Zusammenstellung über das „grosse“ *istikâk*, die ich in meinen Beiträgen zur Gesch. d. Sprachgelehrsamkeit Heft II S. 9 und 43—45 geliefert, ergänzen) und giebt gleichzeitig erschöpfende Ausführungen über eine Anzahl von Termini, welche in die Einleitung zur Sprachwissenschaft gehören (z. B. *kalima*, *lafz* u. a. m.). Es folgt dann ein Uebergang zu der Behandlung der Quellen der lexicalischen Erkenntniss, ein Abschnitt, den al-Sujûti im *Kitâb al-Muzhir fî ‘ulûm al-luġa* reich-

lich excerptirt hat. S. 22 ff. *في المباحث المستنبطة من الصوت* ausgehend von der Definition des „Lautes“ bei Ibn Sinâ. Wir haben hier wohl den ersten Versuch vor uns, in der Behandlung der Grammatik nicht von den Buchstaben, sondern von den Lauten auszugehen. Es folgt dann die kritische Behandlung der Definitionen, die man regelmässig in der formalen Grammatik für die drei Redetheile (*اسم وفعل وحرف*) findet, welche zumeist auf Sibaweihî zurückzuführen sind und welche noch heutigen Tages den Anfang des eigentlichen Unterrichtes im Orient bilden. (Darüber könnte ich manches possierliche Stückchen aus meiner orientalischen Schulerfahrung mittheilen.) Bei Gelegenheit der Untersuchung über diese Definitionen polemisiert der Verfasser fortwährend gegen die formalen Ausgangspunkte der Grammatiker (namentlich Sibaweihî und Zamahšarî) und erstrebt in der Definition der grammatischen Termini das Eingehen auf die logischen Kategorien und psychologischen Momente, welche bei denselben in Betracht kommen. Ich würde die ohnehin bereits überschrittenen Grenzen eines Briefes mehr als billig ausdehnen, wollte ich dies durch Beispiele nachweisen. Die Abschnitte von S. 25—36 stehen nach meinem Dafürhalten im Dienste dieser Tendenz. Um aber hiervon doch wenigstens ein Beispiel hier anzuführen, wähle ich eine kleine Partie aus, die mir diesbezüglich besonders interessant und bemerkenswerth scheint. Es ist dies die Definition des *إعراب*,

wie folgt: *الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في* *اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاقها لهذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة* *ولذلك الاستحقاق معقول لا محسوس والاعراب حالة معقولة لا محسوسة*. Also die logische Kategorie, das Aprioristische, was dem Worte die Disposition verleiht mit dem bezeichnet zu werden, was man gemeinhin schon *إعراب* nennt, wird *إعراب* genannt. In diesem Sinne sind alle Bemerkungen al-Râzî's über grammatische

Termini gehalten, regelmässig mit schärferer Polemik gegen die Vertreter der älteren formalistischen Grammatik. (Was speciell *اعراب* anbelangt, so merken wir auch einigermaßen bei Ibn Ja'is ed. Jahn p. 14 eine Hinneigung, die logische Kategorie und nicht ausschliesslich die Form zu betonen: *والمراء بالمعرب ما كان فيه*

(*اعراب* او قابلا للاعراب وليس المراء منه ان يكون فيه اعراب الخ)

Al-Râzî bietet uns auch manchmal Excursus psychologischer Art, welche von jedem modernen Psychologen geschrieben sein könnten. So z. B. S. 18, wo er die Frage aufwirft, ob die Worte die Gegenstände der Aussenwelt, deren Namen sie sind, bezeichnen, oder aber den Inhalt unseres Bewusstseins? Der Verf. entscheidet sich

für das Letztere mit folgender Beweisführung: *الالفاظ دلالات على*

*ما في الازهار لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني هي التي عناها العاني وهي امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه من وجهين الاول انا اذا رأينا جسما من البعد وطنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته وطنناه طيرا قلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلفت الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجة* Das zweite Argument

ist etwas sophistischer. Dabei aber fehlt es hin und wieder nicht an Bocksprüngen. Als Beispiel für diese philosophisch-grammatischen tours de force führe ich folgendes Stücklein an, in welchem al-Râzî philosophisch begründen möchte, warum der Subjectcasus auf *u*, der Objectcasus auf *a* und der Possessivcasus auf *i* endet:

المسئلة الثلاثون السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول اشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول واحد والى مفعولين والى ثلاثة ثم يتعدى ايضا الى المفعول له والى الظرفيين والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة في العدد مقابلة للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال، الثاني



ان مراتب الموجودات ثلاثة مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتباره ويتأثر باعتباره وهو المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات ايضا ثلاثة اقواها الضمة واضعفها الفتحة واسطها الكسرة فالحقوا كل نوع بشبيهه فاجعلوا الرفع الذى هو اقوى الحركات للفاعل الذى هو اقوى للاقسام والفتح الذى هو اضعف الحركات للمفعول الذى هو اضعف الاقسام والجر الذى هو المتوسط للمضاف اليه الذى هو المتوسط من الاقسام، الثالث الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغنى عن الفاعل وقد يستغنى عن المفعول فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه اثقل للحركات عند قوة النفس وجعلوا اخف للحركات لما يتلفظ بعد ذلك،

Es sind dies, wie ich glaube, Proben der arabischen Sprachphilosophie, wie man deren hinter den oben angeführten bibliographischen Notizen zu vermuthen hat, und ich gehe vielleicht nicht irre, wenn ich vermuthen, dass sich die Bemerkung Ibn Challikân's in Betreff al-Râzi's auf das bemerkte Stück seines Tafsîr-Werkes bezieht. Es versteht sich von selbst, dass al-Râzi auch an dem sprachphilosophischen Differenzpunkte zwischen den orthodoxen Dogmatikern und ihren mu'tazilitischen Gegnern Antheil nahm, ob nämlich die Sprache توقيفا, resp. وحيا والهاما, oder aber تواضعا و اصطلاحا zu Stande kam (weitläufig im Muzhir I p. 5 ff.), eine Meinungsverschiedenheit, die wohl unter dem Einflusse der späteren Auffassung und Formulirung einer ähnlichen Streitfrage in der griechischen Philosophie (φύσει und θείσει) entstand. Der Commentar zu Sûre II v. 29, dem punctum saliens dieses اختلاف, gab dazu Anlass (Mafâtih I p. 392). Bemerkenswerth ist noch, dass bei al-Râzi das Verständniss für die ältere Formulirung dieses Meinungsunterschiedes (νόμος, συνθήκη und ἔθελ, vgl. Steintal, Gesch. d. Sprachw. 72—103) nachweisbar ist (Mafâtih I p. 20).

**Zu O. Blau's Griechisch-türkischen Sprach-Proben  
aus Mariupoler Handschriften.**

(Z. D. M. G. XXVIII, 562 ff.)

Ich erlaube mir darauf hinzuweisen, dass ich eine mir von Herrn General-Consul Dr. Blau gütigst mitgetheilte deutsche Uebersetzung der von ihm in dieser Zeitschrift (XXVIII, 569) unter dem Titel „Parabel“ herausgegebenen griechisch-türkischen Sprachprobe in dem von V. Jagić herausgegebenen Archiv für slavische Philologie, II, 192—194, unter dem Titel „Eine türkische Version der Condemnatio noae“ — als Ergänzung zu einem Aufsatz von V. Jagić in genanntem Archiv, I, 611—617 („Condemnatio noae. Ein serbisch-slovenischer Text verglichen mit der griechischen Originalerzählung“) — veröffentlicht habe.

Reinhold Köhler.

**Zu Bd. XXXI, S. 168, Z. 3 v. u.**

Herr Dr. Spitta in Kairo theilt uns mit, dass in dem angeführten Verse des Du'l-Rumma anstatt *إذ سمى السير* nicht wie der Herr Referent vorschlägt *إذ سقى للسير*, sondern einfach *إذ شمر* „wenn die Reise sich schürzt“ zu lesen sei. Er fügt hinzu: „Ich weiss dieses jetzt ganz genau; denn ich habe bei einem hiesigen Bekannten ein gutes vollständiges Ms. des *ذو الرمة* mit Commentar gefunden“.

D. Red.

## Bibliographische Anzeigen.

*Chronologie orientalischer Völker von Albârûnî. Im Auftrage der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft herausgegeben von C. Ed. Sachau. Erste Hälfte. Leipzig 1876. VII u. 19<sup>8</sup> SS. 4.*

Byrûny wurde im Jahre der Fl. 360=970 u. Chr. geboren und starb in 430=1038—9. Sein Leben ist von Reinaud und Sir H. Elliot, *Indian Hist.* B. 2, S. 1. besprochen worden. Für uns hat er vorzüglich desswegen Interesse weil er zuverlässige Berichte über die damaligen Zustände Indiens hinterlassen hat; aus dem vorliegenden Buche wie auch aus seinen uns bereits bekannten Forschungen über die Länge und Breite der vorzüglichsten Städte des Orients ersehen wir dass seine Leistungen auch in der Geschichte, der Mathematik, der Astronomie und andern Wissenschaften eine bedeutende Lücke ausfüllen. In der Astronomie gehörte er der Schule an die sich die der Empiriker (اصحاب الامتحان wörtl. Männer des Prüfens) nannte. Die Aufgabe welche sie sich stellten und die Methode welche sie befolgten lassen sich aus folgender Aeusserung Byruny's S. 9 ermessen: „Die Unterschiede, welche die astronomischen Beobachtungen in der Bestimmung der Länge des Jahres ergeben haben, sind klein und in kurzen Zeiträumen unbemerkbar, in langen Zeitabschnitten hingegen, wenn sie sich vervielfachen und anhäufen, stellen sich schlimme Fehler heraus und desswegen haben uns die Weisen die Mahnung hinterlassen die astronomischen Beobachtungen fortzusetzen und achtsam über Dinge zu wachen, wo sich Irrthümer einschleichen können“. Wer dieser Richtung unter den Muslimen Eingang verschafft habe lässt sich nicht bestimmen, so viel ist aber gewiss, dass Habasch, der unter den Chalifen Mâmûn blühte, ihr zugethan war. Nachdem er sein astronomisches Werk *السندهند*, worin er vorzüglich die Theorien der Hindus berücksichtigt, veröffentlicht hatte, schrieb er sein *المتحن* kritisches (empirisches) Buch, worin er sich auf die neuern und eigenen Beobachtungen stützt. Diese Schule beschäftigte

sich zwar lebhaft mit Astrologie, war im Autoritätsglauben (besonders an Ptolemäus und seinen Commentator Theon) versunken und machte sich, wie ich in meinen Bemerkungen über die arabische Gradmessung (im „Ausland“) gezeigt habe, verschiedener Mystificationen schuldig, doch war sie immerhin ein erfreuliches Zeichen einer Zeit in der alle wissenschaftlichen Bestrebungen in der Schulweisheit zu erstarren anfangen. Das geht am klarsten aus einem Vergleich zwischen Byrūnī und seinem Zeitgenossen Avicenna hervor. Letzterer hat die medizinischen Wissenschaften in dialectische Schablonen gezwängt in denen sie auch in Europa für die nächsten sechshundert Jahre mit Hintenansetzung der Beobachtung und Erfahrung gebannt blieb, ersterer hingegen zeigt Sinn für die Erhebung und Prüfung neuer Thatsachen. Während sich die Christenheit bis in die Mitte des XVI. Jahrhunderts gläubig von Avicenna leiten liess zeigte sie wenig Geschmack für die Methode der Empiriker. So ist z. B. ein astrologisches Werk des gedachten Ḥabasch (Alchabitī libellus isagogicus) im zwölften Jahrhundert ins Lateinische übersetzt und im sechzehnten gedruckt worden; von dessen Momtāhan aber hat Europa keine Notiz genommen. Immerhin ist anzuerkennen dass Battani, der auch dieser Schule angehörte, den Gelehrten Europas durch eine Uebersetzung zugänglich gemacht wurde.

Dass das makkanische Pilgerfest ein Frühlings- oder Osterfest war ist ausser Zweifel; ich habe nun zum wiederholten Male die Ueberzeugung ausgesprochen, dass die Araber das Mondjahr mit dem Sonnenjahr des Festkalenders nicht durch vorherberechnete sondern durch den Anblick des Himmels gebotene Intercalation in Uebereinstimmung brachten (vgl. Leben des Moh. B. 3, S. 530). Byrūnī gibt einen andern Bericht. Er sagt S. 11: die Israeliten und ebenso die Ḥarrānīer und Qābīer entnahmen ihre Jahre dem Laufe der Sonne, ihre Monate aber dem Laufe des Mondes. Sie bezweckten dadurch ihre Feste und Fasten mit dem Mondkalender in Uebereinstimmung zu bringen, zugleich aber die Jahreszeit inne zu halten. Dasselbe haben die Araber im Heidenthum gethan. Sie fassten die Differenz zwischen dem Sonnenjahre und dem Mondjahre, welche nach exacter Rechnung 10 Tage  $21\frac{1}{2}$  Stunden beträgt, ins Auge, nahmen sie aber in der Praxis blos zu 10 Tagen und 20 Stunden an. So oft sie sich nun zu einem Monat angehäuft hatte fügten sie zu dem Mondesjahr eine Lunation hinzu. Sie hatten diese Intercalationsmethode beinahe 200 Jahr ehe der Prophet das reine Mondjahr wieder einführte, den Juden entnommen. S. 62 fährt er fort: Nach Beendigung der Festceremonien verkündete der Qalammas, so oft es nöthig war, die Intercalation. Sie hiessen sie <sup>نسي</sup> Vernachlässigung, Uebergang weil sie je nach Umständen alle zwei oder drei Jahre einen Monat übergingen (nicht zählten). Das erstemal betraf die Uebergang den Moharram (ersten Monat

des Mondesjahres); die Lunation, welche sie hätten so heissen sollen, hiessen sie nicht Moharram sondern die zweite, und sie gaben dann dem dritten Monat den Namen womit früher der zweite bezeichnet worden war u. s. w. Im zweiten Schaltjahr wurde die Lunation die, wenn nie intercalirt worden wäre, der zweite Monat gewesen sein würde übergangen und es erhielt daher der dritte den Namen Moharram u. s. w. So fuhr man fort bis nach der Intercalation von elf Lunationen im zwölften Schaltjahr der Moharram wieder in seine Stelle (den Anfang des reinen Mondesjahres) kam. Sie zählten die Intercalationen und bestimmten mittelst derselben die Zeit, indem sie sagten, von jenem Zeitpunkt bis zu diesem ist ein Cyclus abgelaufen. Wenn sich nun herausstellte, dass ungeachtet dieses Verfahrens ein gegebener Monat der Jahreszeit in die er hätte fallen sollen vorseilte, nahmen sie im betreffenden Jahre eine zweite Einschaltung vor. Der Grund dieses Vorseilens ist, dass die Bruchtheile des Sonnenjahres, d. h. die vernachlässigten

Theile der Differenz (lies  $\frac{1}{2}$  für  $\frac{1}{3}$ ) zwischen dem Sonnen- und

Mondjahr, welche zu letzterem hinzugefügt wird, sich anhäufen. Gewahr wurden die Araber dieser Verschiebung der Monate durch die Beobachtung des helischen Auf- und Unterganges der Mondstationen.

Was Byrñy hier über den Kalender der alten Araber berichtet, besteht fast ausschliesslich aus astronomischen Speculationen, die in möglichst unklarer Form vorgetragen werden. Dessen können wir sicher sein, dass die Astronomen nicht mehr historische Nachrichten über diesen Gegenstand besaßen als wir. Die überaus künstliche Auffassung des Begriffes Cyclus ist ein Commentar zur Tradition die sich im Leben des Moh. 3, S. 535 befindet und in welcher behauptet wird, der Cyclus habe in 632 n. Chr. geendet. Wenn nun die Astronomen annahmen, es sei dies der sechste Cyclus gewesen, so musste der erste 198 Jahre früher angefangen haben. Eine mit dieser Voraussetzung im Widerspruch stehende Klügelei ist die Behauptung, die alten Araber haben wenn sich die vernachlässigten Bruchtheile (die sich nach Byrñy's Berechnung auf  $1\frac{1}{6}$  Stunde belaufen) zu einem Monat aufhäufen eine zweite Einschaltung vorgenommen, denn dieser Fall wäre erst in 600 Jahren vorgekommen und ihr Sonnenjahr hätte im Jahre 632 n. Chr. nicht einmal volle zehn Tage verloren gehabt. Wenn die Araber sich überhaupt von den Mondstationen leiten liessen wie auch Byrñy zugibt, so wird wohl meine Behauptung, dass ihr Kalender nicht vorher berechnet, sondern von Jahr zu Jahr aus den Mondstationen abgelesen wurde, richtig sein.

Eine aufmerksame Lektüre des Byrñy kann nicht verfehlen uns den chronologischen Theorien der Orientalen gegenüber sehr skeptisch zu machen. Er hat das Verdienst manchen Schwindel

aufzudecken; so hat er gezeigt dass die persischen Regentenlisten, welche Mobeda überlieferten, selbst für die Periode der Sāsāniden weit auseinander gehen und alle unzuverlässig sind, und dass das Buch des Mani das älteste persische Dokument ist, welches ein zuverlässiges Datum enthält. Auch die Materialien betreffend der Regierungsdauer der Könige der Israeliten, welche ihm zu Gebote standen, stimmten nicht miteinander überein. Am Schlusse (S. 78) erinnert er an die harten Schicksale und Zersplitterung des Volkes Israel und macht die sehr vernünftige Bemerkung: ihre öffentlichen Verhältnisse waren nicht so geordnet und in ihrem Königthume und in ihrer Regierung herrschte nicht jene Regelmässigkeit, welche sie zu ermuntern geeignet gewesen wären die Zeit des Regierungsantrittes und die Regierungsdauer eines jeden Herrschers anders als ungefähr (lies بالجليل für بالتخمين) zu registriren. Mit derselben Besonnenheit beurtheilt er andere Mystificationen, so z. B. fällt er S. 41 dasselbe Urtheil über die Reise des Sallām zur Mauer des Gog und Magog, welches ich in den Post- und Reiserouten ausgesprochen habe. Seite 17 äussert er sich über die zum jüdischen Messiasglauben gehörige Dichtung vom Rās al-Galūt, welches gewaltsam mit Regiment der Verbannung erklärt wird: „in Bezug auf die Behauptung der Israeliten, das Königthum daure in der Familie des Juda fort und auf ihre Uebertragung desselben (lies أَحَالَتِهِ für أَحَالِهِ) auf das mythische Regiment der Verbannung ist zu bemerken, dass wenn man ein solches Regiment Königthum heisst, die Parsis, Çäbier und andere Völker ähnliches behaupten können.“ Amüsant ist die reductio ad absurdum der kabbalistischen Deutungen der Wochen des Daniel womit sich die Juden und Christen einander bekämpfen und anderer messianischer Weissagungen; Byrñy zeigt nämlich dass sie mit eben so viel, ja mit mehr Recht auf den Propheten Moḥammad angewendet werden können. Die Skepsis, welche Byrñy durch die Analyse solcher Thatfachen wachruft, kann aber auch auf Berichte angewendet werden die er für begründet hält, so ist z. B. nach meiner Ueberzeugung alles was er über die technische Chronologie der Perser, namentlich über ihre Intercalationsweise berichtet eine müssige Theorie derselben Mobeda, welche die unzuverlässigen Regentenlisten aufstellten. Zwar steht Byrñy's Chronologie auf derselben Höhe wie die des Petavius, doch scheint mir das Hauptinteresse derselben darin zu liegen, dass wir manche Aufschlüsse über das phantastische geistige Treiben

1) Es wäre interessant das was er bei dieser Gelegenheit aus dem كتاب سیدر عولام entnimmt mit dem in Berlin befindlichen Fragment der Geschichte des Abū 'Ysā Yahyā b. Moḥ. Monaggim zu vergleichen.

Vorderasiens zwischen dem Untergange der römisch-griechischen und dem Auftreten der muslimischen Kultur finden.

Chronologie ist eine trockene Wissenschaft. Um sein Buch anziehend zu machen bespricht Birûnî, geleitet durch das Sprichwort لكل جديد لذة verschiedene Dinge die streng genommen nicht dahin gehören, wie z. B. die Apocrypha des neuen Testaments, die Fälschung der Stammbäume dynastischer Familien u. dgl. m. Auch im Vorbeigehen erwähnt er bisweilen recht interessante Thatsachen, so erzählt er, dass in 352 d. Fl. fünf und zwanzigjährige Zwillingsbrüder die durch den Magen mit einander verbunden waren — eine ältere Ausgabe der siamesischen Zwillinge — an Nâcîru-ddaula geschickt wurden. Von grosser Wichtigkeit für Archäologie dürfte ein Bericht sein der S. 24 vorkommt: „In unserer Zeit hat man zu Dschajj, der Stadt Ispahans Hügel gefunden, die sich von darin vergrabenen Kammern abschälen.<sup>1)</sup> Die Kammern waren mit vielen Bündeln von Baumbast, ähnlich dem Baste womit man Bogen und Schilde bekleidet und den man gewöhnlich Tûz heisst gefüllt, und der Baumbast war mit einer unbekannten Schrift bedeckt“. Es kommen jedoch auch Erweiterungen vor, welche überflüssig und störend sind wie S. 13 die Aufzählung aller erdenklichen Ereignisse welche epochemachend sein können, oder S. 37 die Recapitulation der Geschichte Alexanders des Grossen. Im letztern Falle (und in vielen andern) verleitet ihn seine Weitschweifigkeit zum Bau von Perioden die im Persischen, der Sprache in der Byrûnî dachte, ganz gut gehen würden, dem Geiste des Arabischen aber widerstreben. Gar oft verfällt er in den Styl des Quartaners Miesnick und häuft in seinen unzusammenhängenden langen Sätzen auf <sup>ف</sup>أن und <sup>م</sup>من wie auf Stelzen weiter.

Die Herausgabe der Werke des Byrûnî ist eine der schwierigsten Aufgaben die ein Orientalist unternehmen kann; denn zu

1) Im Griechischen heisst man eine solche Kammer Tholos oder auch Thesauros und in Makran, wo letzthin Major Mockler sehr viele entdeckt hat, Bahmany d. h. von Bahman (Artaxerxes) stammend. Ein solcher Bau besteht aus einer Kuppel ohne Bogen. Man construirt sie indem man engere und engere Lagen von Steinplatten auf einander häuft, so dass jede Lage einen geschlossenen Ring bildet. Man verwendet diese Architectur nicht nur für Schatzkammern sondern auch für andere Zwecke und findet sie über den ganzen Orient zerstreut; so sind z. B. die Kuppeln eines alten Dschaintempels beim Qoṭb-minâr elf englische Meilen von Dehli so erbaut, und in ganz holzarmen Gegenden Mesopotamiens dienen aus Lehm erbaute Bienenkörbe dieser Art als Wohnungen. Die Basis derselben ist rund und hat selten mehr als zehn Fuss im Durchmesser, darüber erhebt sich ein zugespitzter Kegel der etwa ebenso hoch ist. Ein Bauernhof besteht je nach der Grösse der Familie aus mehreren solchen Kegeln die in einem Kreis stehen, einen Hofraum einschliessen und sich in denselben öffnen. Selbst in Maydân, einer Vorstadt von Damascus, gibt es solche Bauten.

den angedeuteten Mängeln in Sprache und Styl kommt die Neuheit der Gegenstände, welche der Verfasser behandelt, und die vielen fremden, besonders indischen Wörter, deren er sich bedient und die er erklärt, und die Beschaffenheit der Handschriften. Herr Prof. Sachau hat diese Schwierigkeiten auf eine bewunderungswürdige Weise überwunden; namentlich zeugen seine Conjecturen von einem tiefen Verständnisse des Inhaltes und grosser Meisterhaftigkeit in der Sprache. Er hat den Text fast durchgängig vokalisirt und dafür wird ihm jeder Leser dankbar sein, denn das Verständniss wird dadurch sehr erleichtert. Manche Stelle, welche uns durch dieses Hilfsmittel sogleich klar wird, müssten wir zwei dreimal mit gespannter Aufmerksamkeit lesen, wenn die Vokale fehlten. Ich erlaube mir dem Herrn Professor Sachau den Rath zu geben, in der englischen Uebersetzung, die er uns verspricht, alle Auswüchse des Styles weg zu lassen und blos den Sinn wiederzugeben. Hält er sich zu eng an den Wortlaut des Textes, so wird die Uebersetzung ebenso ungeniessbar wie das Original ist, und er wird schwerlich Leser dafür finden, beschränkt er sich aber darauf in einer klaren Paraphrase die wesentlichen Thatsachen wiederzugeben, werden Fachmänner und Geschichtsforscher das Buch mit Freuden begrüßen. Professor Sachau beurkundet ein so vollständiges Verständniss des Textes, dass ich seine Uebersetzung, wenn sie auch noch so frei wäre, mit derselben Zuversicht benützen würde wie das Original.

A. Sprenger.

---

*Parthava und Pahlav, Mâda und Mâh. Ein Votum von J. Olshausen.* Separatabdruck aus den Monatsber. d. Kgl. Akad. d. W. in Berlin. Berlin 1877. (61 S. in Oct.)

Diese Schrift setzt weniger durch Beibringung neuer Entdeckungen als durch sorgsame Discussion des Materials und methodische Benutzung der Vorgänger verschiedene dunkle Punkte in der politischen und Sprachgeschichte des alten Asiens in ein richtiges Licht. Da der Verf. sich auch an Nichtorientalisten wendet, so ist er oft etwas ausführlicher, als es für Orientalisten nöthig gewesen wäre. Hier und da hätte allerdings wohl noch eine Frage erörtert werden können. So konnte er mindestens die Thatsache deutlich hervorheben, dass *Parthyene* bei Isidor v. Charax<sup>1)</sup>, der selbst dort war, nur einen verhältnissmässig kleinen und noch dazu sehr abgelegenen Theil des Landes der Parther bedeutet, während es doch fest steht, dass in den Inschriften des Darius wie bei

---

1) Auch Ptolem. VI, 5 ist von ihm abhängig.



Herodot, ferner bei Arrian u. s. w. „Parthien“ ungefähr der ganzen Provinz Chorāsān entspricht, so weit dieselbe heutigen Tags zum Königreich Persien gehört (also ohne Herāt, Merw, Balch und mit Einschluss von Kūmis). Wahrscheinlich beanspruchte jener Bezirk als Heimath der Arsaciden (darauf deuten die βασιλικαὶ τὰ παλ bei Isidor) <sup>1)</sup> diesen Namen ganz speciell. Rücksichtlich der (irānischen) Nationalität der Parther wie der Ausdehnung und Umwandlung des parthischen Namens kann ich den klaren Darlegungen Olshausen's nur beistimmen. Im höchsten Grade bedenklich ist aber die Annahme, dass schon im Rgveda Parther oder (resp. und) Perser vorkämen. Grosse historische und fast noch grössere sprachliche Schwierigkeiten stehen dieser Auffassung des Wortes *Pythuparçanōh* entgegen <sup>2)</sup>, und die besten Vedenkenner erklären die Stelle ganz anders. Die *Barsua* oder *Parua* der Assyrer wird man zweckmässig einstweilen noch in Quarantäne halten.

Die zuerst von Oppert aufgestellte Gleichung پهلَو = *Parthava* war mir schon lange so gut wie sicher; besonders erfreute es mich deshalb, als ich in dem auf eine ausserordentlich alte und gute Quelle zurückgehenden Bericht des Tabarī über Ardašīr I. den letzten Partherkönig اردوان الفهلوی „Ardawān den Pahlawī“ fand. Olshausen scheint mir diesen Ausdruck, auf welchen ich mir ihn damals aufmerksam zu machen erlaubte, nicht genügend hervorgehoben zu haben. Ich denke, jetzt wird auch Lagarde, welcher zur richtigen Auffassung von Pahlaw, von Pahlawān als Bezeichnung des parthischen hohen Adels u. s. w. so viel beigetragen hat, die sprachliche Identität der beiden Formen anerkennen. Im Persischen ist *rh*, *lh* aus *rth* (wofür in der Avestasprache <sup>3)</sup> bekanntlich oft *š* eintritt) und *rt* mehrfach zu belegen; so phl. סרירדר (sprich „*frawahr*“) aus \**frawarθi* (*frawaši*); ארלורב (dessen ב nach Z. D. M. G. XXXI, 150 zu beurtheilen) aus \**ar-thawa* (*ašawa*); אמדרספנר (wie mit West zu lesen) <sup>4)</sup> = *amēša-*

1) Als König trat der erste Arsaces nach §. 11 auf in Ἀρσωνή d. h. in dem Besirk von أستوا, welcher ungefähr das heutige chorāsānische „Kurdistān“ ist.

2) „Parther“ müsste doch wohl *Pārthava*, Perser *Pārsa* heissen.

3) Gegen meine sonstige Gewohnheit wage ich es hier, einige, allerdings ganz sichere Fälle aus einer Sprache zu verwenden, mit welcher ich mich nie ernstlich abgegeben habe.

4) Von der angeblichen Verwandlung des *r* in *n* weiss kein irān. Dialect (vgl. u. A. Hübschmann in dieser Ztschr. XXX, 188). Das gewöhnliche phl. Zeichen für *r* ist eigentlich ein 𐭪; grade das seltene, graphisch dem *n* und *w* gleiche, ist das ursprüngliche 𐭪, welches in den älteren Schriftgattungen schon mit dem 𐭪 zusammenfällt. Wenn z. B. der Name des Ardašīr im Pahlawibuche

*sponta*; סְפֹנְטָא *pahlum* „eximius“ aus \**parðama* (eigentlich identisch mit סְפֹנְטָא *fratum* „primus“ = *fratema*); סְפֹנְטָא *pahl* np. پهل = *përētū* (dialectisch پَرْت) u. a. m.

Mit sehr umsichtiger Benützung der von Rückert nachgewiesenen Bedeutung „Burg“ (resp. „Herrensitz“) für پهل und der Angaben arabischer Schriftsteller über پهل als Benennung ausgedehnter Bezirke in Medien<sup>2)</sup> weist uns Olshausen dann nach, wie sich der Name des parthischen Herrschervolks in verschiedenen Theilen des Reichs erhalten hat, vor Allem aber in Grossmedien, welches wenigstens von den Iraniern als der eigentliche Sitz der Herrschaft zur Partherzeit angesehen ward. Im Einzelnen bleibt uns hier freilich Manches unklar, namentlich, wie weit hier etwa in den Namen ein Gegensatz des hohen Adels zu dem regierenden Zweige der Arsaciden angedeutet war. Auch kann man fragen, ob Olshausen nicht hier und da rein zufällige Anklänge ausbeutet; so möchte ich für den کوه هفتاد پهل die sich ganz natürlich ergebende Deutung des Augenzeugen Rawlinson „seventy-sided hill, to denote its infinite ramifications“ als die einzig angemessene ansehen.

Auch als Name von Sprache und Schrift bedeutet, wie Olshausen ausführt, *pahlawī* eigentlich „parthisch“. Pahlawi nennen nun aber — in Übereinstimmung mit Firdausi — sehr gut unterrichtete, arabisch schreibende Perser der ersten islamischen Jahrhunderte die Sprache, in welcher damals noch die altgläubigen Priester schrieben<sup>3)</sup>; dies ist unzweifelhaft die uns in den Pārsen-schriften vorliegende Pahlawisprache. Wir sind nun aber gewiss berechtigt, diese bequeme Bezeichnung auch auf die in den Zügen, im Schriftprincip, wie im rein Sprachlichen auf's engste mit ihr

von seinen Thaten bald ein ل, bald das fragliche Zeichen als zweiten Buchstaben hat (آرتویشیر und آرتویشیر), so soll doch in beiden Fällen *Artachšir* (resp. *Ardachšir*) gesprochen werden u. s. w.

1) Mit Verdrängung des *h* wie in پور aus \**puhr*, چهل neben چهل. —

Die umgekehrte Versetzung eines *r* vor ein *h* oder *ch* findet sich in چرخ, صخر (dialectisch سهر), und so wagt Firdausi im Reime sogar صخر statt des sonst auch bei ihm üblichen اصْطَاحِر (resp. اصْطَاحِر) zu setzen.

Für die Umsetzung vgl. auch phl. *pahréchtan* = پرهیتختن.

2) Ich könnte die ziemlich variierenden Angaben noch etwas vermehren; jetzt vgl. namentlich Muquddasi S. 386, 7 ff.

3) Die unklaren Ideen, welche die Späteren vielfach mit „Pahlawi“ verbunden, sind für diese Frage ohne Bedeutung.

verwandten Schriftgattungen der sāsānidischen Münzen und Inschriften auszudehnen; wenngleich mindestens eine derselben ihre eigentliche Heimath grade in der Persis hat. Rücksichtlich des Wesens dieser Schriften neigt sich auch Olshausen der Ansicht zu, dass die darin vorkommenden aram. Wörter (natürlich mit Ausnahme wirklicher Lehnwörter) lediglich als Ideogramme anzusehen sind und im Lesen durch ihre irānischen Aequivalente ersetzt wurden; ich hätte nur gewünscht, dass er diese Auffassung auch consequent auf die Inschriften ausgedehnt hätte. Ist schon מלכא, buchstäblich ausgesprochen, ein Monstrum, so ist gar מלכין מלכא der andern Inschriftgattung nach seinem Buchstabenlautwerthe ganz undenkbar. Man überlege sich: ein aramäischer Dialect — das besagte das א von מלכא — stellt ohne Andeutung des Genitivverhältnisses das im Genitiv stehende Wort voran und gebraucht dabei den Stat. absol. statt des emph., sagte also höchstens „einiger Könige König“ statt „König der Könige“. Wie ganz einfach ist aber Alles, wenn man sich vorstellt, dass die Leute statt *sāh* (oder etwa einer noch ein wenig alterthümlicheren Lautform) als Ideogramm das entsprechende מלכא, statt des Plurals *sāhān* (an dem die Perser keine determinierte und indeterminierte Form unterscheiden) für alle Fälle eine aram. Pluralform מלכין setzten. Wollte man aber nun einen Augenblick annehmen, dass die Irānier das semit. מלכא wirklich in ihre Sprache aufgenommen hätten, dann bitte ich um Aufschluss darüber, wie sie daraus wohl einen irān. Plural מלכין hätten bilden können. Dieser Titel genügt aber im Grunde schon, die ganze Frage zu entscheiden, zumal die sehr alte Tradition<sup>1)</sup> und die ganze innere Beschaffenheit durchaus dazu stimmen.

Der zweite, kürzere Theil der Schrift behandelt den Namen der Meder. Lagarde hat nach dem Vorgange Hyde's darauf hingewiesen, dass مء der Araber in Bedeutung und Form dem alten *Māda* entspricht. Belege für مء in diesem Sinn könnte ich noch manche nachliefern; den lautlichen Uebergang hat Lagarde namentlich durch سپاء = *spāda* erwiesen (vgl. auch اسپهان = *Aspādāna*; دهم = *dadāmi* u. s. w.). Die Sache hat aber dennoch einige Bedenken. مء findet sich in Zusammensetzung mit Namen, bei

1) Mit Recht legt Haug grossen Werth darauf, dass die bekannte Angabe des Fihrist über die Aussprache der aram. Wörter im Pahlawi durch das von Hoshangji und ihm herausgegebene Glossar bestätigt wird, ja dieses schon geradezu im Auge hat. Ich begreife nicht, wie Lagarde (*Symmicta* 39) jene Angabe für einen schlechten Scherz halten kann. Nachdem ich einen grossen Theil der arab. Ueberlieferung über die Geschichte der Sāsāniden durchgearbeitet habe, denke ich überhaupt sehr günstig von dieser (ganz anders als Lagarde, Beiträge 77).

denen an die Meder nicht gedacht werden kann. ماء حرم soll Mesopotamien sein; dieses hat nie den Medern gehört, und die zweite Hälfte ist die armenische, aber auch die Pahlawi-Schreibweise des Namens der Römer. Was mag darunter stecken? Auf ماء کران, die angebliche Grundform von مکران, lege ich keinen Werth; es ist gewiss eine von einem Gelehrten falsch construierte Form, wie sich deren von geographischen Namen bei Hamza (namentlich in den Bruchstücken aus seinen Werken bei Jâqût) und schon bei seinen Vorgängern gar manche finden; man hatte einmal die falsche oder richtige Ansicht, ماء bedeute القصبۃ<sup>1)</sup>, und brauchte das Wort daher unbedenklich zur Erklärung eines dunklen Eigennamen. So könnte auch ماسکان (das nicht im eigentlichen Sakastân zu liegen scheint) durch ماء سكان falsch gedeutet sein. Was ماء بسطام ist, weiss Hamza (bei Jâqût) selbst nicht; es liegt eben so nahe, بسطام (*Wistakm*) hier als Personen- wie als Ortsnamen zu fassen. Ein solcher wird auch stecken in ماء بهرآنان, worin Jâqût ziemlich unwahrscheinlich الرانان (ؤي Ass. III, t, 128 b) am Tigris vermuthet. So viel ist gewiss: alle die sicher mit ماء zusammengesetzten geographischen Namen, welche wir genau localisieren können, sowohl die nur in solchen gelehrten Notizen wie bei Jâqût IV, 406, als auch die öfter vorkommenden, liegen in Medien, und es bleibt daher sehr wahrscheinlich, dass ماء vor einem Genitiv hier überall heisst „Medien von ...“ „der Theil Mediens, welcher dem ... zugehört“. Die Bedeutung قصبۃ beruht dann auf einer falschen Annahme. Man hätte also auch nicht nöthig, die immerhin bedenkliche Ableitung vom aram. *mâthâ* (resp. „sumerischen“ *mada*) in Erwägung zu ziehen. מרח kommt ja im Phl. als Ideogramm für „*dû*“ (Dorf) vor. Noch weniger wäre es verstatet, *mâh* in ähnlicher Weise zu erklären wie *pahlaw* „Sitz eines Meders“ „Edelsitz“. Denn nach Allem, was wir wissen, haben die Meder (und die Perser) nicht als Ritterstand über den unterworfenen Völkern gestanden wie der parthische Adel; ferner hat das medische Grossreich viel zu kurze Zeit bestanden, als dass es nach mehr als einem

1) Olshausen's Verbesserung zu Jaq. IV, 104, 23 (S. 48) halte ich durchaus nicht für unentbehrlich. Im *Ṣaḥāḥ* steht وقصبۃ القرية وسطه und im *Qāmūs* والقصبۃ.... والقصر وجوفه الخ ganz = وسط القصر.

vollen Jahrtausend noch in solchen Namen eine Spur hätte hinterlassen sollen. Von einer Verwechslung des Namens der Perser mit dem der Meder, wie bei den Griechen, kann übrigens bei den Iraniern selbst nicht die Rede sein. Schliesslich erklärte sich bei der Bedeutung „Sitz eines medischen Ritters“ die Anwendung dieses Namens grade in Medien selbst am wenigsten.

Uebrigens hat man bei der Erörterung dieser Frage von einigen zufälligen Anklängen abzusehen; so z. B. von ماحان in Kermân und selbst von *Mâsabadhân*, welches, wie auch صححي

Acta Mart. I, 136, 3; Wright 1134 b zeigt, kein h enthält<sup>1)</sup>. — Nicht ohne Interesse wäre es gewesen, wenn der Verf. auch das armen. *Mar* in den Kreis seiner Erörterungen gezogen hätte.

Ein Anhang „*Mazdoran* und *Mâzanderân*“ belegt zunächst die von Dorn angedeutete Identität des *Μαζωρανὸν ὄρος* bei Ptolemäus mit مزدوران. Inzwischen hat sich für diesen Namen noch eine gute alte Autorität gefunden. Moqaddasi 333 Anm. f. und besonders 351, 9 (vergl. 352 Anm. n) erwähnt مزدوران genau an derselben Stelle, wo es unsere Karten nach den Angaben neuerer Reisender haben. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Ausdehnung dieses Namens auf eine lange Gebirgskette nicht dem einheimischen Gebrauche entspricht; der Zusammenstellung mit dem viel weiter nach Westen gelegenen مازندران wird schon dadurch eine Stütze entzogen. Die von Olshausen selbst mit grosser Reserve vorgetragenen Etymologien dieser Namen sind alle mehr oder weniger bedenklich; namentlich gilt dies von dem Versuche, in مازندران den Namen *Indra's* zu finden. Ich kann übrigens nicht leugnen, dass ich auch sehr zweifle, ob der Name des Kermânischen Vorgebirges „*Aquoça*“, „*Aquoçov*“ u. s. w. der Gottesname ist. Spätere, welche an die Zusammensetzung mit dem Königsnamen *Hormizd* zur Benennung von Städten gewöhnt waren, mögen allerdings auch in diesem هرمز oder vielmehr هرموز einen solchen gesehen haben. Die Bezeichnung des Ortes durch den nackten Gottesnamen will mir nicht in den Sinn; das *A* der alten Formen ist auffällig; und dazu ist noch sehr fraglich, ob diese Gegend in alten Zeiten von Iraniern bewohnt war.

1) Den Namen mit Olshausen (S. 51) von *spâda* „Heer“ abzuleiten, ist unzulässig; nicht nur sichern die griech. und latein. Formen (s. Z. D. M. G. XXVIII, 102) das *b* und zwar mit einem Vocale davor, sondern vor Allem müsste *spâda* das lange *â* bewahren. Dass der Vocal vor dem aus *d* ent-

standenen auslautenden *h* verkürzt werden darf (سپاه = سپیه), ist etwas ganz Anderes.

Ich schliesse mit dem Wunsche, dass die Schrift des jugendlich rüstigen Forschers recht Vielen eine Quelle der Belehrung und Anregung werden möge.

Strassburg i. E.

Th. Nöldeke.

### Nachschrift.

Dass *Mäh* wirklich *Māda* ist, hat sich mir inzwischen durch die Auffindung der Pahlaviiform mit *d* bestätigt. Das *Kārnamak-i-Artachšir* erzählt, wie Ardašir gegen den Kurdenkönig *Mādīg* (wäre np. ماحی) kämpft und nennt nachher dessen Leute *Mādīgān* (wäre ماحیان). Freilich liesse die Vielseitigkeit der Pahlavischrift noch manche andre Auffassung zu, aber ich halte diese Aussprache für sicher. Es sind die Kurden von Grossmedien, *Mäh*. Beiläufig bemerkt, scheinen der fabelhaften Erzählung dieses Krieges mit den Kurden (die auch das Schähnāme giebt) sehr historische Thatfachen zu Grunde zu liegen, nämlich die Kämpfe Ardašir's um die Eroberung von Medien, von denen Dio Cassius, armenische und arabische Schriftsteller erzählen.

Th. N.

# The projected edition of Tabari.

## Second Notice.

It is now more than a year, since I first announced the project of publishing the great Arabic Annals of Tabarí, and invoked the assistance of all who might deem the success of this enterprise an object worthy of their support. The preparation of the text is now so far advanced, that Messrs BRILL must send out the lists for subscription, in order to ascertain the number of copies that are to be printed. I make use of this opportunity to communicate some particulars regarding the proceedings of our committee.

When the prospectus was written, we had still a hope, though a faint one, that a complete copy of the work existed in one of the libraries of Medina. The rumour as to the existence of such a copy has now been proved to be unfounded. In May 76 Yúsuf Dhiyá eddín al-Khálidí wrote to M. von Kremer, that by the aid of friends, he had caused careful investigations to be made in the libraries of Mekka and Medina, which led to the result, that not even a fragment of the original work could be found; there were only some copies of the Turkish translation of the Persian compendium, which has been printed in Constantinople. Some months later this information was in every point confirmed by a letter (dated 25. Oct. 76) of His Highness Abdullah Páshá, Sherif of Mekka, to His Excellency Subhí Páshá, who had opened a correspondence on this matter at the request of Dr. Mor dtmann. The Muftí of the Sháfeí rite, Sídí Ja'far had, by order of the Sherif, examined all the libraries at Medina, without finding a trace of Tabarí, excepting a few copies of the Turkish translation, of no value for our purpose.

Happily this ill luck was counterbalanced by the discovery of manuscripts, the existence of which had remained unknown to us. The library of the Asiatic Society of Bengal at Calcutta possesses a valuable fragment of the first volume, which was lent to us with the greatest liberality. Along with the ms. we received a copy of

it, which Prof. Blochmann, anticipating our request, had caused to be made for our use. Sir William Muir very kindly permitted us to make use of his beautiful manuscript of that part of Tabarí which contains the life of the Prophet. Prof. Wetzstein called my attention to two manuscripts, which had been brought by him to Europe, and which he believed to contain parts of Tabarí. One of these is at present in Berlin, the other in Tübingen. On examination, the opinion of Prof. W. proved to be true. The Berlin ms. contains the reign of Abú Bekr, the Tübingen ms. part of the history of the patriarchs and the period of the Sásánides. Both are valuable for the restoration of the text. Our hope of finding a fragment in the library of the late Sir T. Philipps at Cheltenham was disappointed. M. Neubauer of Oxford kindly undertook the examination of the manuscript in question, but found it to contain a part of the Persian compendium. M. von Kremer acquired not long ago a very old manuscript, containing either a historical work of Tabarí himself, or a supplement to his annals. An obituary of illustrious men occupies a prominent place in it. The present owner, who takes a warm interest in the publication of Tabarí, has promised to send it to me for inspection, in order to see how far it can be of use in the preparation of the text of the Annals. M. Alexander (Iskender Aghá) Abcarius of Beirút, well known by his various publications, wrote to me that Emír 'Abbás Kanj of Mount Lebanon possessed the second volume of Tabarí, beginning with the year A. H. 70 or thereabout, and ending, so far as he could remember, with the year 340. As he had borrowed it many years ago for the Rev. Eli Smith, he thought he could borrow it again, and offered to get it copied for me, if I should wish it. Of course I accepted this offer with great joy, provided the volume should contain part of the genuine text, of which I entertained some doubts. M. Abcarius having been disappointed in his hope of borrowing the ms., I addressed myself to Dr. M. Hartmann, of the Imperial German Consulate at Beirút, who succeeded in examining and describing it for me. It contains the third volume of the Arabic translation of the Persian Tabarí by Khidhr ibn Khidhr, who finished his work in the beginning of A. D. 1533. The second volume of the same translation, and perhaps of the same copy, is in the University library of Leiden (Catal. II, p. 149).

As the study of the text proceeded, it became manifest, that some portions of the work were too extensive for the persons to whom they had been allotted. We therefore resolved at a meeting of the collaborators at Tübingen, to invite three more Orientalists to join our committee, Prof. Prym, M. Ignazio Guidi and M. Stanislas Guyard, all of whom gladly complied with our request. The preparation of the text is now apportioned as follows.



### 1<sup>st</sup> Series.

- Introduction, history of the patriarchs, prophets and early kings.  
Dr. J. Barth of Berlin.  
Period of the Sásánides . . . Prof. Th. Nöldeke of Strassburg.  
Life of Mohammed . . . Prof. O. Loth of Leipzig.  
Reign of the four „righteous“ Khalífas  
Prof. E. Prym of Bonn.

### 2<sup>d</sup> Series.

- History of the Omaiyaes, A. H. 40— 65.  
Prof. H. Thorbecke of Heidelberg.  
" " " " " 65— 99.  
M. I. Guidi of Rome.  
" " " " " 100—130.  
Dr. D. H. Müller of Vienna.

### 3<sup>d</sup> Series.

- History of the 'Abbásides, A. H. 131—159.  
Dr. Max Grünert of Prague.  
" " " " " 159—218.  
M. Stanislas Guyard of Paris.  
" " " " " 218—302.  
Prof. M. J. de Goeje of Leiden.

At the same meeting we agreed upon the method of preparing the text and the manner of publishing the work. As it seems probable that the Annals will be in some demand in Moslem countries, we resolved to try whether we could find types agreeable both to European and Oriental taste. Our choice fell upon those employed at Beirút. We determined also, according to the judicious advice of Prof. Gildemeister, to add to each volume a detailed table of the contents in a modern language, and to conclude the whole by accurate indexes and a glossary of notable words and expressions, together with an introduction, containing a biography of the author and a description of the mss. The preparation of the text of the first parts of each series is now so far advanced, that we hope to be able to commence printing in the beginning of 1878. Dr. D. H. Müller has been intrusted with the difficult task, which he has just completed, of collating the manuscripts of Constantinople, so far as these parts are concerned.

Our appeal for assistance has not been fruitless. Shortly after the distribution of the Prospectus, Prof. Amari sent me a sum of 1675 lire, contributed by the Italian Government, by the Academy of the Lincei and the Geographical Society at Rome, and by several members of the Institute of Lombardy at Milan and other scholars. In England our enterprise received warm support from the Royal Asiatic Society, to whose recommendation we chiefly

owe a donation of £ 100 by the India Office, „in aid of the preliminary expenses of the publication“. Shortly afterwards Mr. A. Grote informed me that His Excellency Sir Sálár Jung of Hyderabad had remitted to him from India £ 100 as his contribution towards the expenses of bringing out the projected edition of Tabarí. Several scholars and promoters of science in England and on the continent contributed another £ 100. The Société Asiatique of Paris resolved to subscribe for as many copies as could be procured for 2000 frcs., and to place this sum of money immediately at our disposal. The German Oriental Society voted 1500 mks., the Royal Academy of Berlin 8000 mks., and His Excellency the Minister Falk at Berlin promised a subsidy of 2000 mks. Teylers Stichting, at Haarlem, granted a yearly contribution of 200 fl. for five years, the Royal Institute for India at the Hague gave 100 fl., and the Curators of the University of Leiden 1000 fl. The Congress of Orientalists held last year at St. Petersburg adopted a proposal to recommend our enterprise warmly to the support of the Imperial Government of Russia. Circumstances have, unfortunately, prevented the committee from giving effect to this resolution. We earnestly hope, however, that it may not sink into oblivion, for, though we have got sufficient means to commence the impression, we are far from having enough to cover the expenses of the whole publication. According to a moderate computation, £ 2000 will suffice. Up to the present time about the half of this sum has been contributed.

As the price of the work ought not to exceed 8 shillings for each half-volume of 320 pages, a considerable number of copies must be sold to repay the cost of printing. The editors must even deny themselves the pleasure of sending presentation copies to their friends. Consequently we invoke once more the aid of all who think our enterprise entitled to their support either by contributing to the Tabarí fund, or by subscribing for one or more copies.

My last word, however, must be the expression of the warmest thanks of my collaborators and myself to all who have aided us hitherto by their invaluable advice and their generous assistance.

Leiden, June 1877.

**M. J. de Goeje,**

Professor of Arabic in the University of Leiden.

## List of Contributors to the Tabarí Fund.

### Austria.

Hofrath Alfred von Kremer, in Cairo . . . . . 160 fcs.

### England.

His Excellency the Secretary of State for India in  
Council . . . . . £ 100.  
His Excellency Sir Sálár Jung, Hyderabad . . . . . £ 100.  
David Murray Esq., Adelaide, South Australia . . . . . £ 20.  
E. B. Cowell, LL. D., Professor of Sanscrit, Cambridge . . . . . £ 1. Sh. 1.  
William Wright, LL. D., Professor of Arabic, Cambridge . . . . . £ 10.  
E. Guest, LL. D., Master of Gonville and Caius College,  
Cambridge . . . . . £ 10.  
J. W. Bosanquet Esq., F. R. A. S., etc. etc., Claysmore,  
Enfield, near London . . . . . £ 10.  
The Right Honourable the Earl of Crawford and  
Balcarres . . . . . £ 25.  
The Reverend R. Payne Smith, D. D., Dean of Can-  
terbury . . . . . £ 5.  
Dr. J. Muir, Edinburgh . . . . . £ 2.

### France.

The Asiatic Society of Paris, for an equivalent number  
of copies . . . . . 2000 fcs.

### Germany.

His Excellency the Minister of Public Instruction at  
Berlin . . . . . 2000 Mks.  
The German Oriental Society . . . . . 1500 Mks.  
The Royal Academy of Sciences at Berlin . . . . . 3000 Mks.  
Prof. Dr. Gildemeister, Bonn . . . . . 80 fl.

### Italy.

His Excellency the Minister of Public Instruction . . . . . 1000 lire.  
The Academy of the Lincei at Rome . . . . . 200 „  
The Italian Geographical Society at Rome . . . . . 100 „  
Prof. Michele Amari, Senator of the Kingdom of Italy,  
Rome . . . . . 20 „  
Prof. Celestino Schiaparelli, Rome . . . . . 20 „

Prof. Fausto Lasinio, Florence . . . . .	20	lira.
Prof. Angelo de Gubernatis, Florence . . . . .	20	"
Some members of the Royal Institute of Lombardy at Milan . . . . .	160	"
Prof. Salvatore Cusa, Palermo . . . . .	20	"
His Excellency the Marquis of Torrearsa, Palermo . . . . .	20	"
His Highness the Prince of Scalea, Palermo . . . . .	20	"
Baron Starrabba, Palermo . . . . .	20	"
Can. Isidoro Carini, Palermo . . . . .	20	"
M. Crispo, of the national Library, Palermo . . . . .	20	"
Prof. G. J. Ascoli, Milan . . . . .	15	frea.

#### Netherlands.

Prof. Dr. R. Dozy, Leiden . . . . .	100	fl.
Teylers Stichting, Haarlem . . . . .	1000	"
The Royal Institute for India, at the Hague . . . . .	100	"
The Curators of the University of Leiden . . . . .	1000	"

# LITERARISCHE ANKÜNDIGUNGEN

ZUR

## ZEITSCHRIFT

DER

DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT.

1877. Nr. 1.

---

*Aufträge zur Insertion sind an die Buchhandlung von F. A. BROCKHAUS in Leipzig einzusenden. Die Gebühren betragen 30 Pf. für die Petitzeile oder deren Raum.*

---

## BIBLIOTHECA ORIENTALIS

ODER

EINE VOLLSTÄNDIGE LISTE

DER IM JAHRE 1876 IN DEUTSCHLAND,

FRANKREICH, ENGLAND UND DEN COLONIEN

ERSCHIEENENEN .

BÜCHER, BROSCHÜREN, ZEITSCHRIFTEN U. S. W.

ÜBER DIE

SPRACHEN, RELIGIONEN, ANTIQUITÄTEN,  
LITERATUREN, GESCHICHTE UND GEOGRAPHIE

DES

## OSTENS

ZUSAMMENGESTELLT VON KARL FRIEDERICI.

Wir empfehlen diese „Bibliotheca“ als eine sehr schätzenswerthe Arbeit allen Orientalisten. Die Titel der Bücher sind vollständig angegeben und mit den Originalpreisen, Namen der Verleger etc. versehen. Bei Aufgabe einer Bestellung an eine Buchhandlung genügt Angabe der betr. Nummer.

Leipzig.

Otto Schulze.

---

Verlag von F. A. Brockhaus in Leipzig.

## RIG-VEDA.

Uebersetzt mit kritischen und erläuternden Anmerkungen  
von Hermann Grassmann.

*In zwei Theilen. 8. Jeder Theil geh. 12 Mark.*

Durch diese deutsche Rig-Veda-Uebersetzung von H. Grassmann, dem verdienstvollen Kenner des Sanskrit, wird der berühmte indische Liederschatz allgemein zugänglich gemacht, da es dem Uebersetzer gelungen ist, Sinn und Gesamteindruck des Originals getreu und in klarer, durchsichtiger Sprache wiederzugeben.

In demselben Verlage erschien:

WÖRTERBUCH ZUM RIG-VEDA. Von Hermann Grassmann. 8. Geh.  
30 Mark. (Auch in 6 Lieferungen à 5 M. zu beziehen.)

---

J. A. Stargardt, Jägerstrasse 53 in Berlin, offerirt:  
*Zeitschr. d. Morgenl. Gesellsch.* 1846—75. 28 Bde. Hftzbd. für 270 M.

Neuer Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung in Tübingen.  
**Geldner, Dr. Carl.** Ueber die Metrik des jüngeren Avesta.  
Nebst Uebersetzung ausgewählter Abschnitte. 8. eleg broch. M. 5.

Bei J. Ricker in Giessen erschienen soeben:

**Wahrmund, A.,** Handwörterbuch der arabischen und deutschen Sprache. 2 Bände. M. 53.

— Handwörterbuch der deutschen und neu-arabischen Sprache. M. 13.

Früher erschien in gleichem Verlage:

**S. Isaaci Antiocheni,** opera omnia ex omnibus, quotquot extant, codicibus manuscriptis cum varia lectione Syriace Arabiceque primus edidit, latine vertit, prolegomenis et glossario auxit Dr. G. Bickell. Vol. I. II. M. 26.

**Knobel, A.,** Die Völkertafel der Genesis. Ethnographische Untersuchungen. M. 6.

**Merx, A.,** Neusyrisches Lesebuch. Texte im Dialecte von Urmia, gesammelt, übersetzt und erklärt. M. 4.

**Schrader, E.,** Die Keilinschriften und das Alte Testament. Nebst chronologischen Beilagen, einem Glossar, Registern und zwei Karten. M. 8.

— Die Höllenfahrt der Istar. Ein altbabylonisches Epos. Nebst Proben assyrischer Lyrik. Text, Uebersetzung, Commentar und Glossar. M. 4.

**Vullers, J. A.,** grammatica linguae persicae, cum dialectis antiquaribus persicis et lingua sanscrita comparatae. M. 8.

— Pars II: Syntaxis et ars metrica Persarum. M. 6.

**Wahrmund, A.,** practisches Handbuch der neu-arabischen Sprache, mit Schlüssel. M. 16.

— practische Grammatik der osmanisch-türkischen Sprache, mit Schlüssel. M. 18.

— practische Grammatik der neu-persischen Sprache, mit Schlüssel. M. 18.

Verlag von F. C. W. Vogel in Leipzig.

Soeben erschienen:

**W. Gesenius'**

Hebräisches und chaldäisches

# HANDWÖRTERBUCH

über das

ALTE TESTAMENT.

Achte Auflage.

Neu bearbeitet von.

**F. Mühlau** und **W. Volck,**  
ord. Professoren der Theologie in Dorpat.

**Erste Hälfte.**

512 Seiten. Lex. 8. 7 M. 50 Pf.

*Das berühmte Gesenius'sche Handwörterbuch hat in der Neuen 8. Auflage eine vollständige Umarbeitung erfahren. Die 2. Hälfte wird sicher im Herbst d. J. erscheinen.*

## Zu Rückerts Grammatik, Poetik und Rhetorik der Perser.

Von

Prof. H. L. Fleischer.

Herr Professor Pertsch hätte seinem „unvergesslichen Meister“ kein würdigeres Denkmal errichten und zugleich seiner eigenen „pietätsvollen Dankbarkeit“ kein besseres Aechtheitszeugniss ausstellen können, als es durch die neue Ausgabe des vorgenannten Werkes geschehen ist. Schon Andere haben erkannt und ausgesprochen, welche Schätze die geniale Forschungskraft und Gestaltungskunst unsers Rückert hier aus den dunkeln und klippenreichen Tiefen des „Siebenmeers“ an das Licht gezogen und in gefälliger Form zu Gebrauch und Genuss dargeboten, aber auch, mit welcher Sachkenntniss und Sorgfalt der neue Bearbeiter das Vorgefundene gesichtet, berichtigt und vervollkommen hat. Für mich lag in dem hohen Werthe dieses Lehrbuchs ein durch die Zueignung noch verstärkter Antrieb zum eifrigen Studium seines Inhaltes. Die dabei entstandene Nachlese von Bemerkungen legte ich Herrn Professor Pertsch vor, modificirte und verbesserte sie nach seinen Gegenbemerkungen, und veröffentliche nun mit seiner Zustimmung das Ergebniss dieser kritischen Verhandlungen in der Weise, dass Allgemeines, Grundsätzliches und Wichtigeres vorangeht, Einzelnes und minder Bedeutendes nachfolgt, — Alles zu dem Zwecke, das unschätzbare Buch in einer dritten Auflage zu noch grösserer Correctheit und Zuverlässigkeit zu erheben.

### I.

S. 11 Z. 22—24 mit Anm. 2 und S. XVII Z. 7—9. Hier und an andern Stellen sind vocativisch eingeleitete Anreden, — nach unserem Sprachgebrauche durch *O* — oder *O du* mit folgendem Relativsatze wiederzugeben, — zum Theil als einfache Vocative aufgefasst, meistens aber von dem Vocativ abgelöst und in selbstständige Sätze verwandelt: „*O Fürst! auf deinem Pfade ist*

*Verstreuung (der Juwelen oder der Seelen) von meinesgleichen Hunderten; o Mond! an deiner Thür ist der Zufluchtsort für Gut und Bö (Vornehm und Gering)*“. Das Ganze bildet aber nur eine aus zwei Parallelsätzen bestehende Anrede: *O Fürst, auf dessen Pfade Hundert meinesgleichen hingestreut liegen! O Vollmond, bei dessen Pforte der Zufluchtsort für Gut und Bö ist!* Der Ausdruck نثار ist von der bekannten Sitte her-

genommen, schöne und kostbare Natur- und Kunsterzeugnisse als Opfer- und Huldigungsgaben auf dem Wege verehrter Personen vor ihre Füße oder die ihrer Reitthiere hinzustreuen; hier aber werfen,

wie bei der ägyptischen نَسَنَة (s. Lane's Manners and Customs, unter Dóse), Menschen sich selbst auf den Weg hin, um den hohen Herrn über sich hinschreiten oder reiten zu lassen, möglicherweise mit Aufopferung ihres Lebens, wie die indischen Schwärmer unter den Wagenrädern ihres Götzen. S. 82 Z. 8: „*O das Glück deiner*

*Vereinigung, Grund des Siegesmuthes!*“ ای دولت وصلت سبب

فیروزی, d. h. *O du, von dem (seinen Lieblingen) gewährtes Vereinigungsglück Ursache von Siegesfreude ist!* S. 154 Z. 1 u. 2: „*O du, der Staub deines Thores ist zur Adelsverleihung die Schminke der Augen der Einsichtbegabten*“ statt: *O du, dessen Thorstaub wegen seines Adels die Augensalbe der Einsichtsvollen ist!* d. h. an dessen Thore die Einsichtsvollen sich in den durch deine Nähe geadelten Staub niederwerfen, als ob er ihnen zur Augensalbe diene. S. 207 Z. 4 u. 3 v. u.: „*O Brustbeeren-Lippiger! die Knospe hat geschlossen sittig vor deinem engen Munde aus Erstaunen ihre Lippe*“ statt: *O Brustbeeren-Lippiger, vor Erstaunen über dessen kleinen Mund die Pistazie ihre Lippe sittsam geschlossen hält!* Die Lippe der Pistazie ist der Spalt ihrer inneren weissen Schale, der den rothen Kern durchscheinen lässt. Da sie es aber der Kleinheit jenes Mundes und der Röthe des durch seine Lippen durchscheinenden Zahnfleisches nicht gleich zu thun vermag, so hält sie die ihrigen aus Scham geschlossen. In derselben Weise sind auch andere ähnliche Sätze, z. B. S. 208 Z. 6 u. 7, S. 286 l. Z., im Deutschen durch Relativpronomina von dem Vocativ abhängig zu machen; denn wenn auch die Perser in

solchen Fällen sich ebenfalls des relativen که oder آنکه mit folgendem Verbalsatze bedienen können, wie S. 124 Anm. 1. Z. 4, S. 133 Z. 2, S. 207 Z. 10, S. 209 Z. 7, so genügt doch zu demselben Zwecke, mit einer unserer Sprache unerreichbaren Kürze, ein durch die Vocativpartikel ای eingeleiteter Nominalsatz mit einem auf den Angeredeten bezüglichen Pronomen der zweiten Person, wie in den meisten der oben angeführten Stellen und, mit der andern Aus-



drucksform abwechselnd, mehrmals in dem Versstücke S. 196—198. Anderswo, wie S. 77 Z. 15, S. 129 Z. 4 u. 3 v. u., S. 150 Z. 9 u. 10, S. 160 Z. 4 v. u., S. 190 Z. 15, S. 203 Z. 16, S. 205 Z. 11 u. 12, S. 210 Z. 6, S. 345 Z. 6 u. 7, ist dieses syntaktische Verhältniss von Rückert selbst richtig erkannt; nur war an drei von diesen Stellen auch noch der je zweite Halbvers zur Anrede hinzuzuziehen: S. 160 Z. 3 v. u.: *im Schatten von dessen hohem Schirme Menschen und Genien in Sicherheit sind*; S. 203 Z. 17: *bei dessen Gemüthsart Wasser und Feuer in die Lehre gehen*; S. 210 Z. 7: *dessen (weisse) Perlenzähne durch die Farbe des Betels gleich (rothen) Korallen sind*.

S. 26 Z. 10—8 v. u. „Ueber das و zum Behuf einer Ver-

bindlichmachung (لِزْمٍ), welches و nämlich zwischen ein لازم (verbindlich machendes) und ein مَلْزوم (verbindlich gemachtes) hineingesetzt wird.“ Verbindlichmachung, verbindlich machendes und verbindlich gemachtes wären الزَّام, الْمَلْزَم, and الْمَلْزَم. Aber es ist hier

überhaupt weder von sittlicher noch von rechtlicher Verbindlichkeit die Rede, sondern von fester Verbindung und untrennbarem Zusammenhange. Von zwei in diesem Verhältnisse zu einander stehenden Dingen heisst dasjenige, an welches als das prius oder antecedens das andere sich anschliesst, مَلْزوم (von dem

unmittelbar transitiven لَزِمَ adhaesit ei, cohaesit cum eo), das an-

dere als das posterius oder consequens لازم. Daher steht لزوم auch von logischem und physischem Causalnexus; مَلْزوم ist dann der Grund, die Ursache, لازم die Folge, die Wirkung. In der Rhetorik

aber ist واو الجمع, واو المَعِيَّة oder واو اللزوم

welches im Arabischen kraft der in ihm liegenden Verbalbedeutung den Accusativ regiert; s. Mufasssal S. ۳۱ Z. 13—20 und dazu Ibn Jaʿlās S. ۳۱ Z. 19 ff., de Sacy's Gramm. ar. I, S. 556 §. 1211, diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 508 Z. 1 ff. Das Eigenthümliche des واو اللزوم besteht nun darin, dass es ohne ein Verbum oder einen dessen Stelle einnehmenden andern Ausdruck (s. Mufasssal a. a. O.) zwischen zwei Nomina tretend diese zu einem vollständigen Satze erhebt, der die feste Verbindung der dadurch bezeichneten Personen oder Dinge ausdrückt. Mufasssal S. ۱۴ Z. 9 (Ibn Jaʿlās S. ۱۱۱ Z. 14 ff.) rechnet daher dergleichen Sätze unter diejenigen, in welchen die Stelle des Prädicates durch etwas Anderes

— hier das واو اللزوم — vertreten wird, wie: كَلَّ رَجُلٌ وَصَيَّعَتَهُ

*Jedermann haftet (hängt) an seiner Huft.* Arabb. provv. II, S. 390 Nr. 246: *كُلُّ شَيْءٍ وَثْمَةٌ*<sup>1)</sup>, *Jedes Ding hat seinen Preis*; S. 394 Nr. 270: *كُلُّ إِنْسَانٍ وَهْمٌ وَمِيمُونٌ وَنَهْ*, *Jeder Mensch hat seine Sorgen, jeder Glückliche seinen Sorgenbrecher* (eig. seine Weinamphore)\*). Burckhardt, *Arabic Proverbs*, S. 166 Nr. 558, übersetzt jenes *كُلُّ إِنْسَانٍ وَهْمٌ*: „*Every man — and his own care*“, erklärt aber dann: „*Every person has his share of trouble*“. *وَهْمٌ* put instead of *بِهْمٌ*, dem Sinne nach richtig; wie Delaporte, *Guide de la conversation française-arabe* S. 96, *كُلُّ خِدْمَةٍ بِسُومَتِهَا* zuerst Wort für Wort übersetzt: „*Chaque ouvrage avec valeur d'elle*“, und dann erklärt: *Chaque ouvrage a son prix*. Zamahsari's *السُّوقِيَّةُ وَالْكَلَابُ*, ed. H. A. Schultens, S. 12 Nr. 3: *الْكَلَامُ النُّوَابِغُ السُّلُوقِيَّةُ*<sup>2)</sup>, *die Handelsleute gehen mit den Jagdhunden zusammen*, d. h. jene jagen dem Gewinne nach, wie diese dem Wilde. Mak-kari, II, S. ۸۳۳ Z. 9: *كُلُّ إِنْسَانٍ وَمَا يَشْتَهِي*, *Jedermann hat* (bei dem dort beschriebenen lustigen Gelage) *das, wonach ihm gelüftet*. Derselbe, I, S. ۹۸۴ Z. 13: *إِنَا وَمَا أَعْلَمُهُ مِنْ قَلْبِي*, *ich habe das, was ich von meinem Herzen weiss, stets gegenwärtig*, — daher können mich deine Schmeicheleien darüber nicht täuschen. — Ebenso die Perser, nur dass diese zwei Nomina einfach, ohne irgend eine äusserlich bezeichnete Rectionskraft der Partikel, durch *و* verbinden; Hâfiz, 1. Halbvers des 23. Gazel b. Brockhaus:

سرِ اَرادتِ ما وَاستأنِ حضرتِ دوست

„*Das Haupt unserer Bereitwilligkeit liegt stets auf der Schwelle der Residenz des Freundes*“, d. h. zum Zeichen unserer Ergeben-

1) Freytag *وَتَمَنَّةٌ*; aber eine von mir verglichene gute Handschrift von Meidani's Sprichwörtersammlung, früher dem sel. de Sacy, jetzt der Pariser Nationalbibliothek angehörig, hat richtig *وَتَمَنَّةٌ*.

2) Wie die ersten Worte unsers Trinkliedes: „Ich und mein Fläschchen sind immer zusammen“.

3) Das *كَلَابُ سُلُوقِيَّةٌ*, als gewöhnliches Nominativprädicat, bei Barbier de Meynard, *Journ. Asiat.* 1875 Oct. - Nov. - Déc. S. 362, ist offenbar eine Verflachung des schwerern *السُّلُوقِيَّةُ* und bei Schultens und in der Constantinopeler Ausgabe.

heit halten wir unser Haupt stets auf die Schwelle seiner Wohnung gebeugt. Städt's Commentar zu der Stelle bemerkt, dieses ر drücke die معية, das Zusammensein, aus.

1. Halbvers des 126. Gazel b. Brockhaus:

بعد ازین دست من ودامن آن سرو بلند

„Von nun an haftet meine Hand am Saume jener hohen Cypresse“, eine Parallele zu dem hier bei Rückert S. 26 Z. 6 v. u. angeführten Verse Sa'di's. Ebenso zu erklären ist S. 34 Z. 7:

من واز دور تماشای گلستان کسی

„Ich bin stets damit beschäftigt, von weitem den Rosengarten eines Gewissen zu beschauen“, und S. 124 Z. 13:

غم کجا وجرء من

„Wie verträgt sich der (grosse) Kummer mit meinem (kleinen) Gemach?“

S. 28 Z. 6 v. u. „dewr — thewr“, S. 74 Z. 25 und 26 „Mewlânâ“ und „Chosrew“ u. s. w., turcisirende Aussprache von دَوْر, ثَوْر, مَوْلَانَا, خَسْرَو u. s. w., während bei den Persern das و in eigenen und fremden Wörtern wie ô mit schwachem Nachklange von u lautet, von Chodzko in seiner Grammaire persane S. 7 durch ôou bezeichnet, aber, wie er ausdrücklich hinsetzt, diphthongisch in einer Sylbe auszusprechen. Denselben dunkeln Laut gab mir einst der sel. Frähn als den der zweiten Sylbe von فَرْدَوِسی nach acht iranischer Aussprache an, wogegen

das türkische Firdewsi einem persischen Ohre sehr widerlich klinge. Herr Professor Pertsch stimmt mir in der Annahme bei, dass diese Aussprache dem Einflusse von Hammer's auf Rückert zuzuschreiben sei; da sie aber durch das ganze Werk durchgeführt ist, so hat er sich zu einer Abänderung derselben nicht berechtigt geglaubt.

S. 35 Anm. 1. Zur Bestätigung des hier von Herrn Prof. Pertsch Gesagten füge ich hinzu, dass, wenn überhaupt der Gebrauch des Accusativs als تمیز vom Arabischen auf das Persische übertragen werden könnte, dies doch auf jenes را خدای پاک nicht anwendbar wäre, da wenigstens das determinirende را hinter dem nothwendig indeterminirten مَبِیز wegfallen müsste, wie arab. الفارس, wohl trefflich ist er als Reiter!

aber in gleicher Bedeutung *مِنْ* فارس; s. meine Beiträge z. arab.

Sprachkunde, Sitzungsberichte u. s. w. v. J. 1876, S. 83 u. 84. Ebenso sind Z. 14 des Textes die Worte *تميّز* oder“ zu streichen;

denn *مُشْتِي خاك*, eine *Handvoll Staub*, ist im Persischen wie im

Deutschen reine Apposition; s. hierüber Rückert selbst im 14. Bd. dieser Zeitschrift v. J. 1860, S. 280 Anm. 2b, und meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 154 Anm. 1. — Auch als *حال* (Z. 17 u. 18) kann jenes *پاک را* nicht gefasst werden, da der Zustands-

accusativ ebenso undeterminirbar ist, wie der Accusativ der näheren Beziehung und Bestimmung. Ein *اللَّهُ كَرِيمًا* aber statt *اللَّهُ الْكَرِيمُ*, sei es als qualificirter Einzelbegriff, sei es als Satz, ist schlechthin undenkbar; um diese Wortverbindung logisch wie grammatisch möglich zu machen, müsste noch ein Verbum oder etwas den Begriff eines solchen darstellendes als Regens des *hâl* hinzukommen, wie

*لِلْحَمْدِ لِلَّهِ كَرِيمًا* oder *يُحَمِّدُ اللَّهُ كَرِيمًا*, wobei der *hâl* nicht, wie gewöhnlich, eine zufällige und veränderliche Beschaffenheit, sondern eine — hier besonders in Betracht kommende — wesentliche und

bleibende Eigenschaft ausdrücken würde, als *حال مؤبد* im Gegensatz zu *حال منتقل*; s. Baidâwî über die Lesart *نَزَاعَةً لِلشَّوَى* Sur.

70 V. 16, wozu Saihzâde bemerkt: „*لَطَى*, in der Bedeutung von *جَهَنَّمُ*, die Hölle (durch sich selbst determinirter Eigennamen), kann

als solche gar nicht anders sein als *نَزَاعَةً لِلشَّوَى*; der *hâl* ist dann nur als Bestätigung (einer wesentlichen und bleibenden Eigenschaft

der Hölle) zu denken, wie in *هَذَا صِرَاطٌ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا* (Sur. 6 V. 126): *Dies der Weg deines Herrn, gerade, wie er* (seinem

Wesen nach) *ist*; oder es steht *لَطَى* (als indeterminirtes Gattungswort) in seiner ursprünglichen Bedeutung: *ein loderndes Feuer*;

ein solches aber ist nicht nothwendig *نَزَاعَةً لِلشَّوَى*; dann also

kann *نَزَاعَةً لِلشَّوَى* als wandelbarer, vorübergehender Zustand ge-

dacht werden“. Jenes *كَرِيمًا* daher als „prädicatives Attribut“ von

*اللَّهُ* anzusehen, wie Herr Professor Trumpp in seinem Vortrage über den Zustandsausdruck in den semitischen Sprachen (Sitzungsberichte der k. bayer. Akad. d. Wiss., philos.-philol. Cl., Jahrg. 1876,

S. 134 u. 135) das entsprechende سَمِيعًا in دعوتُ الله سَمِيعًا fassen will, so dass statt: „*ich habe Gott angerufen, allhörend, wie er ist*“ zu übersetzen wäre: *ich habe den allhörenden Gott oder Gott, den Allhörenden, angerufen*, — ist nicht zulässig, da das نَعَت in Uebereinstimmung mit dem determinirten منعوت heissen müsste السميع, الكريم, im Nominativ, Genitiv oder Accusativ je nach dem Casus von الله; wogegen der bestätigende hâl als solcher, wie oben in هذا صراطُ ربِّك مستقيماً, unwandelbar im Accusativ steht. An und für sich betrachtet, könnte دعوتُ الله سَمِيعًا freilich auch bedeuten: *ich habe Gott allhörend genannt*; dann aber wäre سَمِيعًا der zweite der beiden vom doppelt transitiven دعوتُ, vocavi, appellavi regierten Objectsaccusative, المفعول الثاني.

S. 44 l. Z. und S. 45 Z. 1. Statt „عَلَا حِدَّةً“, arab. عَلَى حَدِّهِ, nach seiner Grenze, d. i. dem gemäss“ ist zu schreiben: عَلَا حِدَّةً, zusammengezogen aus عَلَى حَدِّهِ, in (im Zustande von) Alleinsein, d. h. einzeln, gesondert, für sich allein; auch durch Pronominalannexion determinirt; عَلَى حَدِّتِهَا, على حَدَّتِهِ u. s. w. in seinem, ihrem u. s. w. Alleinsein, d. h. er, sie u. s. w. allein; s. meine pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 183 Z. 1 m. d. Anm. Ebenso wie hier, ist diese Redensart oft auch anderswo verkannt; so im Glossar zu Spiegel's Chrestomathia persica unter حَدَّ, wo zu schreiben ist: چند چیزِ عَلَى حِدَّةٔ را فراهم آوردن, so dass على حده ein durch das Annexions-i mit چند چیز verbundenes und durch را mit ihm zusammen in den Accusativ gesetztes Adjectif bildet: mehrere gesonderte Dinge zusammenbringen. In Juynboll's Kitâbo 'l-boldân S. ۳۳ Z. 14 ist جَدَّتِهِمْ in جَدَّتِهِمْ, jede Mannschaft für sich, nach dem unrichtigen جَدَّتِهِمْ der Handschrift sogar zu جَدَّتِهِمْ geworden. In Wüstenfeld's Jâkût, II, S. ۴۷ Z. 11 u. 12: لا ابرى اهو هذا وقد تحف احدهما او كل (schr. حِدَّةٔ) „ich weiss nicht, ob es

(das von al-Hāsimi genannte حَرَبَتْ ebendieses (جَرَبَتْ) und eins von beiden falsch geschrieben, oder ob jedes von beiden ein besonderer Ort (ein Ort für sich) ist. Allerdings ist auch عَلَى حَدِّهِ

gut arabisch, bedeutet aber ursprünglich in seinem Bezirke oder Bereiche, daher dann in oder nach seiner bestimmten Art und Weise; s. diese Zeitschrift v. J. 1851, S. 64 u. 65 Anm. 1.

S. 47 Z. 10 u. 11. „الْكَلِمَةُ لَفْظٌ وَضَعَ لِمَعْنَى مُفْرَدٍ“, das Wort

ist ein ausgesprochener Laut, der gesetzt worden zum Behuf eines gesonderten Sinnes“. Nach Ibn Jaʿis S. ۳۱ Z. 11 ff. zu Zamahsari's

Mufaṣṣal S. f Z. 14 ist jenes مُفْرَد das Gegenteil von مُرَكَّب, zusammengesetzt, d. h. einfach; die Definition von Wort, كَلِمَةٌ, ist demnach so zu fassen: „das Wort ist ein kraft der ihm bei der Sprachbildung beigelegten Bedeutung einen einfachen Begriff ausdrückender Stimmlaut“. Ueber وَضَعَ in solcher Verbindung s. diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 488 u. 489. Durch jenes „einfach“ werden, streng genommen, auch bloss den Artikel und ein

Nomen enthaltende Wortzusammensetzungen, اَلرُّجُل u. dgl., von der Kategorie Wort ausgeschlossen, da sie zwei Begriffe ausdrücken: den allgemeinen der Determination und den besondern des Nomens; und so sind sie zwar ein einziger Stimmlaut, لَفْظَةٌ وَاحِدَةٌ, aber

zwei Wörter, حَرْفٌ مَعْنَى: die determinirende Partikel اَلْ كَلِمَتَانِ, s. diese Zeitschrift v. J. 1876, S. 491 u. 492) und das dadurch determinirte Nomen (اسْم).

S. 47 Z. 16. „Versteinertes, Abgeleitetes und Wurzel“ als Uebersetzung der Kunstwörter مَصْدَرٌ und مُشْتَقٌّ, جَامِدٌ. Statt

Versteinertes wäre, mit Beibehaltung des darin liegenden allgemeinen physiologischen Bildes, Unorganisches, — ohne Bild: concretes Primitivsubstantivum, — statt Wurzel, zur nothwendigen Begriffsbeschränkung, Verbalwurzel zu schreiben. Ueber diese ganze der basrischen Schule angehörige Eintheilung der Nomina, den bezüglichlichen Eintheilungsgrund und die genauere Begriffsbestimmung der genannten drei Classen s. meine Beiträge zur arab. Sprachk., Sitzungsberichte u. s. w., v. J. 1866, S. 302 u. 303.

S. 48 Z. 14 u. 15, Z. 20 u. 21. „حَاصِلٌ بِالمَصْدَرِ مَعْرُوفٌ“ und „حَاصِلٌ بِالمَصْدَرِ مَجْهُولٌ“ bedeuten nicht „was bei der Handlung im Handelnden vorgeht“, und „was bei der Handlung im Gegenstand der Handlung vorgeht“, sondern wörtlich: das Ergebniss des Activinfinitivs und das Ergebniss des Passivinfinitivs, d. h. die

durch die beiden Infinitive ausgedrückten Begriffe des Werdens, Seins, Thuns und Leidens, in ihrer Ablösung von den Verbalsub-  
jecten, als Thatfachen oder Dinge dargestellt, — die arabischen „Infinitivnomina“, أسماء المصائر, die lateinischen Verbalnomina auf *io*, unsere deutschen auf *— ung*, wie *Entstehung, Regung, Samm-  
lung, Erfindung*, und andere wie *Gang, Sprache* u. s. w. Die-  
jenigen dieser Verbalnomina, welche von unmittelbar transitiven  
Zeitwörtern herkommen, haben in Folge ihrer weitem Entfernung vom  
Verbalstamme nicht mehr die Kraft der bezüglichen Infinitive, das  
Object auch noch, wie das vb. finitum, im Accusativ zu regieren,  
sondern verbinden sich, wie alle übrigen, nur mit dem Genitiv als  
dem Casus der Nominalrection, sowohl zur Bezeichnung des Sub-  
jects als des Objects <sup>1)</sup>).

S. 52 Z. 6 „إِنشَاء, Volitivus“. Nach dieser Uebersetzung  
möchte man glauben, Rückert habe إِنشَاء als Zusammenziehung von  
إِنْ شَاءَ, *si vult*, betrachtet, — vielleicht nach S. 44 Z. 4—2 v. u.  
Doch sei dem wie ihm wolle: das „Volitivus“ verstösst erstens gegen  
die lateinischen Bildungsgesetze und verfehlt zweitens den eigent-  
lichen Kernpunkt des Begriffes. نَشَأَ, Aufstellung, von إِنشَاءَ,  
ist als sprachwissenschaftliches Kunstwort das contradictorische  
Gegentheil von إخبار oder خبر, Aussage, und bedeutet nach dem  
Calcuttaer كشف اصطلاحات الفنون, Part II, S. ۱۳۹.: die Auf-  
stellung eines Satzes, der ausserhalb des Geistes des Redenden  
weder ein ihm entsprechendes noch ein ihm nicht entsprechendes  
Correlat hat; concret gefasst: einen solchen Satz selbst, der etwas  
objectiv nicht Vorhandenes, sondern erst zu Verwirklichendes auf-  
stellt; — إخبار oder خبر hingegen eine Aussage, die — wirklich  
oder angeblich — ausserhalb des Geistes des Redenden ein ihr  
entsprechendes Correlat gehabt hat, hat oder haben wird, bei affir-  
mativen Sätzen ein positives, bei negativen ein negatives. Die Inshä-  
Sätze zerfallen wiederum in zwei Arten: 1) النوع الإيقاعي,  
wenn der Redende etwas noch nicht wirklich Geschehenes als bereits

1) Im Persischen kenne ich keine von diesem Sprachgesetze abweichenden  
Erscheinungen, wie es deren im Arabischen und im Ältern Lateinischen und  
Deutschen giebt; s. meine Beiträge z. arab. Sprachk., Sitzungsberichte u. s. w.,  
v. J. 1866, S. 318 und 319 mit Anm. 1.

von ihm gethan hinstellt, wie *زَوَّجْتُكَ بِنْتِي* oder *زَوَّجْتُكَ بِنْتِي*, *ich habe dir (nun oder hiermit) meine Tochter vermählt*, statt: *ich erkläre hiermit, dass ich sie dir vermählen werde.* 2) النوع

الطلبى, wenn der Redende einen andern durch Wünschen, Vorschlagen, Bitten, Beschwören, Gebieten und Verboten zu bewegen sucht, etwas zu thun oder nicht zu thun, desgleichen wenn er einen Andern durch Fragen auffordert, etwas zu sagen. Nach unserem Sprachgebrauche liesse sich zur scharfen Bezeichnung des contradictorischen Gegensatzes *إنشاء* etwa durch Subjectivitätssatz und *إخبار* durch Objectivitätssatz ausdrücken.

S. 114 Z. 21 ff. Die Auffassung von *مَوْصَل* als „angefügt“, „hinzugefügt“ hat Rückert's Scharfsinn irregeführt und ihn zu einer Gewaltthat gegen den richtigen Text verleitet. Die Verwandlung von *ندارى* in *مبارى* ist schon deswegen unzulässig, weil der Prohibitivus von *آوردن* nicht *مبارى*, sondern *مبار* wäre, und *غمى مبار* nicht bedeuten würde: „*Keinen Kummer trage du!*“ sondern je nach dem Zusammenhange: *keinen Kummer schaffe herbei*, oder: *schaffe hinweg!* Auch ist nicht *نیر آى* zu lesen: „*Ins Kloster (Wirthshaus) geh!*“, als ob es hiesse *بدنیر رو*, sondern *بیر آى*: *Komm spät!* Als näher bestimmender und beschränkender Zusatz von *مقلوبِ مُستوى*, dem *ebenmässig (vollkommen) Umdrehbaren*, wo, wie S. 114 Z. 7, ein Halbvers, oder, wie S. 115 Z. 20, ein ganzer Vers von rechts nach links wie von links nach rechts gelesen dieselben Worte ergiebt, bedeutet *مَوْصَل*, dass diese Umdrehung bei einem Verse nur durch Verschränkung und Verflechtung seiner beiden Hälften, d. h. durch Herüber- und Hinüberziehen von Buchstabengruppen aus einem Halbverse in den andern zu Stande kommt. Die Umdrehung des Verses S. 114 mit Auflösung in einzelne Buchstaben ergiebt:

ش ک ر د ه ن ا غ م ی م و ی ا ر ی د ی ر ا د ن ی م غ ا ن ه د ر ک ش

Versucht man nun diese Buchstaben wiederum von rechts nach links gehend zu denselben Worten zu verbinden, so kommt man damit nur bis zum zehnten Buchstaben: *شَکَرْنَا نَحْنَا غَمِ*; dann



muss man aus dem zweiten Halbverse ی ران mit Umdrehung herübernehmen: نداری. Weiter lesend erhält man durch Umdrehung der noch übrigen sechs Buchstaben des ersten Halbverses دیمر ای وه, und hieran schliesst man ohne Umdrehung die noch übrigen zehn Buchstaben des zweiten Halbverses: ی مغانه درکش; zusammen: دیمر آی و می مغانه درکش.

S. 122 Z. 7 ff. اِعتاب ist kein rhetorisch-poetisches Kunstwort, weder in der hier bezeichneten, noch in irgend einer andern Bedeutung. Auch die angebliche allgemeine Bedeutung in Anm. 1 stützt sich, soweit ich jetzt sehe, nur auf Golius und Freytag. Ohne Zweifel ist jenes اِعتاب nur ein falsch punktirtes اِعتات, wie richtig bei Freytag selbst unter عَنَت und in seiner Darstellung der arab. Verskunst S. 535, in Mehren's Rhetorik der Araber S. 171 Z. 11, und in Bistānī's Muḥiṭ al-Muḥiṭ S. ۱۴۷۸ Sp. 2 Z. 20 ff.: اِعتات عند اهل البديع أن يُعْنَت نفسه في التزام رديف او دخيل او حرف مخصوص قبل الروى او حركة مخصوصة, mit dem Zusatze, man nenne dasselbe Kunststück auch تصبيق, تشدید — لزوم ما لا يلزم und تشدید, überall mit derselben Begriffsbestimmung wie hier; wobei noch bemerkt werden mag, dass التزام S. 123 Z. 6 sich zu einander verhalten wie Ursache und Wirkung: التزام die Handlung, durch welche sich Jemand zu etwas verbindlich macht, sich selbst eine Verbindlichkeit auferlegt oder eine ihm auferlegte Verbindlichkeit übernimmt, hier in besonderem Sinne: sich selbst die Beobachtung eines an sich nicht nöthigen schwierigen Formgesetzes auferlegt; لزوم die sich daraus für ihn ergebende Nothwendigkeit, dieses Gesetz zu beobachten.

S. 145 l. Z. Das ز آلباس صميرت entspricht dem arab. للتجريد, wenn es للبيان oder, nach der Schulrhetorik, speciell للتجريد steht; s. die ausführliche Entwicklung dieses Gegenstandes in Dieterici's Mutanabbi und Seifuddaula S. 74—76 Anm. und Mehren's Rhetorik der Araber S. 112 und 113, aus welchen beiden Stellen die mangelhafte Darstellung der Sache weiter unten S. 351 Z. 9 ff.

vervollständigt und berichtet werden kann. Demnach ist الماس das primum und خنجر das secundum comparationis, wie-wohl in الماس ضمير an sich schon eine zur Vergleichung dienende

Genetivanziehung (اضافة تشبيه) liegt; statt: „aus Trefflichkeit des Gehalts durch den Diamant deines Gemüths ist gestählt dein Dolch“ wäre daher als möglichst wörtliche Uebersetzung etwa zu schreiben: „durch überschwängliche Güte des Grundstoffes ist der aus dem Demant deines Geistes bestehende Dolch vollkommen geworden“, d. h. hat dein einem scharfen Dolchmesser vergleichbarer demantharter Geistesstahl die höchste Gediegenheit erlangt. — Den Halbvers S. 197 vorl. Z.:

ای که بر سر زمه کله داری

lässt die Uebersetzung: „O der du auf dem Haupte vom Mond eine Haube trägst“ nach unserem Sprachgebrauche etwas Anderes sagen als das was er sagen soll: O der du auf dem Haupte die Mondhaube (d. h. die dem glänzenden Monde vergleichbare Haube) trägst. — S. 210 Z. 3 und 4:

تَرْدِيَدِ شَهِيدِ تَبِغِ اَبْرُوِي تَوْدِلِ بِرْدَاشْتِه تَا زَخْدَمَتِ بِيَرِه زِهَانِ

Rückert: „Ein Märtyrer des Schwertes deiner Augenbrauen ist geworden das Herz, bis es empfangen hat in deinem Dienst einen Bissen von Pân“, nämlich nach Anm. 4: „einen aus deinem Munde mitgetheilten“. Aber der Sinn läuft auch hier auf eine Vergleichung des Liebesdienstes, dem sich das Herz gewidmet hat, mit dem zu herrschender Gewohnheit oder unbesiegbaren Leidenschaft gewordenen Betelkäuen hinaus, und das dem برداشته nachgestellte تا ist nicht terminus ad quem, sondern terminus a quo: „seitdem es (das Herz) den mit dem Betelkäuen vergleichbaren regelmässigen Dienst bei dir übernommen hat“, d. h. sich verpflichtet hat, dir regelmässig alle Tage seine Aufwartung zu machen. S. 230 Z. 20:

کَز سَخَا جَوْنِ مِهْرِ تابان آمده

Rückert: „der aus Freigebigkeit wie eine glänzende Sonne ist gekommen“. Die Freigebigkeit des Gepriesenen wird unter dem Bilde der Sonne dargestellt, was sich am leichtesten durch einen Vergleichungsgenetiv ausdrücken lässt: der gleichsam die glänzende Sonne der Freigebigkeit (Freigebigkeitssonne) geworden ist.

S. 153 Z. 9 „الو“ allerdings ūlū, und durch die Synalœphe mit dem folgenden Artikel ūlūl; aber die scriptio plena des HK. ولو bloss zur Bezeichnung des kurzen Vocals der ersten Sylbe war, als das Gewöhnliche, beizubehalten; s. meine Beiträge z. arab.

Sprachkunde, Sitzungsberichte u. s. w. v. J. 1870, S. 294 Z. 1 ff. und Textverbesserungen zu Maḳḳārī, Sitzungsberichte v. J. 1869, S. 41 Z. 15 ff. und S. 77 Z. 1 und 2.

S. 155 Anm. 1 „Opposition“ jedenfalls Druckfehler st. Apposition. Aber auch dies ist nicht richtig; das Verhältniss zwischen den beiden Wörtern ist vielmehr das der Composition: *Tulpen-Abhar*, d. h. tulpenähnlicher Abhar, zur Unterscheidung von den andern mit dem Gattungsnamen Abhar bezeichneten Blumenarten; — jedenfalls *Amaranthus purpureus*, pers. *بستان افروز*, *Garten-erleuchter*, so genannt wegen seiner schönen glänzendrothen Farbe. Vgl. *اَشْتَرْمَرِغ*, *Kamelvogel*, d. h. Strauss; *مَرْمَاهِي*, *Schlangenfisch*, d. h. Aal, und andre ähnliche Zusammensetzungen, zu der Kategorie von *شِيرْمَرْد*, *Löwenmann*, d. h. löwenartiger Mann, gehörig.

S. 164 Anm. 1 Z. 6 „بعد اعتصارها“ ist eine Nachwirkung des frühern Irrthums, das Anfangs-Alif der Infinitive der arabischen Verbalformen von der siebenten an als ein Trennungs-Alif zu betrachten und zu behandeln; s. die grundsätzliche Erledigung der Sache in Zeitschr. d. D. M. G. v. J. 1861 S. 388 No. 6.

S. 224 Z. 18 „‘Abd El‘aziz“ und Z. 20 „عَبْدُ الْعَزِيزِ“ schr. Abd Ul‘aziz und عَبْدُ الْعَزِيزِ. Perser und Türken geben beim Gebrauche einer solchen arabischen Genetivanziehung mit dem Artikel vor dem zweiten Worte in ihrer eigenen Sprache dem ersten Worte unveränderlich durch alle Casus die Nominativendung. So ist auch S. 227 Z. 11 سَيِّدُ الطَّرْفَيْنِ, S. 230 Z. 15 زَيْنُ الْعَابِدِينَ, Z. 18 und 20 Zein Ul‘ābidin (wie in meiner pers. Grammatik, 2. Aufl., S. 207 Z. 11: زَيْنُ الْعَابِدِينَ „Zein-ul-‘Abidin“), S. 238 Z. 14 نَوْرُ الدِّينِ, S. 265 Z. 4 عَبْدُ الْجَلِيلِ, l. Z. ‘Abd Ul‘gelil, und S. 388 Z. 19 مَلِكُ الْمَوْتِ zu schreiben, wie richtig S. 347 Z. 19 der Genitiv عَبْدُ الْقَصْدِ geschrieben ist. Aber in dem rein arabischen Wortgefüge auf derselben Seite Z. 1 und 2 ist nach der Grammatik das erste اَبْنِ in اَبْنِ in يَعْقُوبِ, اَبْنِ in اِسْحَاقِ zu verwandeln. Ebenso ist S. 232 Z. 9 und 10 zweimal nach arabischer Weise عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ zu schreiben und aus-

zusprechen, wodurch das, wie Rückert selbst Z. 17 und 18 bemerkt, die Richtigkeit des Ta'rich vernichtende | in dem zweimaligen ابن wegfällt.

S. 233 Z. 13 und 14 „نگاشتهء كلک همایون سلک میشد“ ist in der Uebersetzung Z. 3 v. u. dadurch misslungen, dass Rückert die Verbindung von همایون und سلک zu einem zusammengesetzten epitheton ornans, — diesem beliebten Paradeperde der persischen Schönredner, — verkannt hat. Sie wird schon durch den Reim zwischen dem Haupt- und Beiworte: *kilk-i-humâjûnsilk* nahe gelegt, aber nothwendig gemacht durch die Unmöglichkeit, das *silk* mit *mâsud* zu der Bedeutung „wird geordnet“ zu verbinden. سَلَك, arab. *Faden*, ist auch bei den Arabern selbst (s. Lane unter سَلَك) oft *Faden*

*der Rede*, d. h. deren Lauf und Fortgang, wie bei uns, wenn wir sagen: er verlor den Faden. Statt „zur Zeit, als das Fürstenbuch, gezeichnet von allerhöchster Feder, geordnet ward“ ist demnach zu schreiben: *zur Zeit als das Fürstenbuch von der majestätischen-Redefaden-fortführenden Feder aufgezeichnet ward.* — Aehnlich ist das Missverständniss S. 241 Z. 16, das noch überdies die Verwandlung des richtigen خُویش *hūjes* in ein angebliches Relativadjectiv خُویشی *hūjī* zur Folge gehabt hat; s. S. 242 Z.

1—5. Das zusammengesetzte Adjectivum فُحَاکِ خُوی *Dohhâk-geartet*, d. h. an Bösartigkeit dem Tyrannen Dohhâk gleich, ist verbunden mit dem auf den gepriesenen Fürsten bezüglichen Pron. suff. der dritten Singularperson und die richtige Uebersetzung demnach: *für seinen Dohhâk-gearteten Feind, dessen Vertreibung nothwendig ist, sei zum Behufe der Vertreibung desselben der Himmel wie Kâwe der Schmied* (d. h. ver helfe dazu, wie einst dieser zur Vertreibung des Tyrannen Dohhâk). Hierdurch fällt auch Anm. 1 auf S. 242 hinweg.

S. 240 Anm. 1. Die hier gegebene Erklärung von ثانی mit folgendem Genetiv ist im Allgemeinen richtig; nur ist dem Worte eine etwas zu starke Bedeutung beigelegt. Die Ordinalzahlen von ثانی bis عَاشِر sind zunächst Activparticipien der entsprechenden transitiven Zeitwörter ثَنَى, ثَلَّتْ u. s. w. mit der allgemeinen Bedeutung: die jenächst vorhergehende Zahl durch Hinzukommen einer Einheit auf die betreffende Zahlstufe erheben (s. de Sacy, Gramm. ar. II, S. 310 und 311 § 585, und meine Beiträge z. arab. Sprach-

kunde, 1. Stück v. J. 1863, S. 95 Z. 15 ff.). So ist ثَانٍ eigentlich: (eins) zu zwei machend, ثَالِثٌ (zwei) zu drei machend u. s. w., und demnach, mit Verwandlung der Verbalrektion in die Nominalrektion, ثَانِي صاحب قرآن: der zum (ersten) Ṣāhibḳirān als zweiter hinzukommende, also in der Hauptsache nichts anders als صاحب قرآن ثَانِي „der zweite Ṣāhibḳirān“, wie jener Ausdruck auch S. 252 Z. 3 übersetzt ist.

S. 251 l. Z. „يَحَقُّ“. Abgesehen von dem innern Widerspruche, der in der Verbindung des Zeichens der nur durch einen auslautenden Vocal hörbar zu machenden Consonantenverdopplung mit dem Zeichen der Vocallosigkeit liegt, verlangt auch die Grammatik die Aussprache يَحَقِّ, da die ganze folgende Bekenntnissformel von diesem يَحَقِّ virtuell im Genetiv regiert ist, wonach

die Uebersetzung S. 252 Z. 11: „In Wahrheit bezeuge ich, dass kein Gott ist ausser Gott“, im Anschluss an den vorhergehenden Wunsch lauten sollte: (möge dies geschehen) so gewiss als (es heisst): ich bezeuge, dass kein Gott ist ausser Gott. In demselben Verhältnisse steht S. 257 Z. 16 das zusammengesetzte Adjectivum

كُنْتُ نَبِيًّا وَأَنْتُمْ بَيِّنٌ zu dem davon abhängigen Satze: عَلَى لَقَبِ آلِمَاءِ وَالطَّيِّمِينَ, weswegen عَلَى لَقَبِ auszusprechen ist. Unsere

Sprachmittel gestatten uns keine formelle Wiedergabe solcher Genetivanziehung ganzer Sätze, sondern verlangen die Auflösung derselben durch Vermittlung von Conjunctionen und Präpositionen, wie auch im zweiten Falle: der durch das *Eram propheta, dum Adam erat inter aquam et lutum*<sup>1)</sup> Hochgeadelte.

S. 268 Z. 20. Ueber Bedeutung, Gebrauch und Construction von اِشْتَرَكٌ, مُشْتَرِكٌ und اِشْتِرَاكٌ s. meine Beiträge u. s. w., 5. Stück v. J. 1874, S. 138—40. Die beiden Activsubjecte (المُشْتَرِكَانِ) dieses اِشْتِرَاكٍ, einer besondern Art von Homonymie, sind die beiden Gegenstände, welchen ein Eigenschaftswort gemeinschaftlich zukommt (nach der arabischen Vorstellung: welche gemeinschaftlich daran

1) Eigene Aussage Muhammed's über seine vorweltliche Existenz.

Theil haben, *يَشْتَرِكَانِ فِيهِ*, aber so, dass dieses Beschaffenheitswort (*الْمُشْتَرَكُ فِيهِ* statt *الْمُشْتَرِكُ*) in Beziehung auf jeden der beiden Gegenstände eine andere Bedeutung hat. Durch die zweite Benennung dieses Kunststückes, *اِتِّزَادُفِ*, werden die beiden Gegenstände, wie in Anm. 1 angegeben, als *مُتَرَادِفَيْنِ* dargestellt, d. h. unter dem Bilde von zwei hinter einander auf demselben Reitthiere sitzenden Personen; das gemeinschaftliche Reitthier wird durch das den beiden Gegenständen gemeinschaftlich zukommende Eigenschaftswort dargestellt. Der dritte Ausdruck endlich, *عَدِيلُ الْمِثْلِ*, ist hergenommen von der Art und Weise, wie zwei Personen, auf die rechte und die linke Seite einer Doppelsänfte vertheilt, von einem und demselben Saumthiere getragen werden, indem die eine der andern das Gegengewicht hält und dadurch die Sänfte selbst im Gleichgewichte erhalten wird. Jede der beiden Personen ist der oder das *عَدِيلُ* der andern als ihres *مِثْلُ*, d. h. das, was dem ihm entsprechenden Seitenstücke das Gegengewicht hält. Auf das Vorliegende angewendet: jeder der beiden Gegenstände ist im Verhältniss zum andern *عَدِيلُ الْمِثْلِ*, das beiden gemeinschaftliche Eigenschaftswort aber das gemeinschaftliche Saumthier, — im Gegensatze zu der in Anm. 1) versuchten Erklärung des betreffenden Ausdrucks.

S. 272 Z. 10 „*تعريب* oder *Vocalisation*“, dieses Wort in der Bedeutung: Bildung eines Verses mit Durchführung eines und desselben Vocals durch alle Sylben. Diese Künstelei ist ebenso neu, wie der Ausdruck dafür. Der Calcuttaer *كشاف اصطلاحات الفنون*, Part II, S. ٩٤٥ und ٩٤٦ unter *المعرَّب*: *معرب نَزْدَ شعراء شعريست: المعرب* که دروی رعایت اعراب نگهدارند واین فعل را تعريب گویند „*Mu'arrab ist im Sprachgebrauche der Dichter eine Versgattung, in welcher sie sorgfältig den i'râb beobachten, und dieses Verfahren nennen sie ta'rîb.*“ *Irâb* aber bedeutet hier nicht, wie bei den Arabern selbst, Abwandlung von Nomen und Verbum durch wechselnde Endvocale zur Bezeichnung der syntaktischen Verhältnisse, sondern im Gegentheil, wie aus dem Folgenden hervorgeht, nach einem neuern persisch-indischen Sprachgebrauche Durchführung desselben Vocals durch alle Sylben eines Verses. Denn es folgen

Beispiele von رعایت ضمات متوالیه und رعایت فتحات متوالیه, d. h. Beobachtung ununterbrochen fortlaufender Fathas und Dammas. Das Beispiel für die fortlaufende Vocalisation mit Damma ist dasselbe, welches hier S. 272 in der vorletzten und letzten Zeile gegeben ist.

S. 287 Z. 9—12. Die Uebersetzung von تشبیه مُرسَل und تشبیه موكَّد durch „in Gang gesetzte oder gehen gelassene Vergleichung“ und „zusammengedrückte [emphatische] Vergleichung“ trifft nicht den rechten Ausdruck für das in diesen Kunstwörtern liegende Bild. Als Gegensatz zu اَكَّد, fest machen, straff anziehen, ist اَرْسَل loslassen, locker lassen; und so erscheint eine durch Vergleichungspartikeln oder deren Stelle vertretende andere Ausdrücke vermittelte Vergleichung als eine lockere oder locker gelassene, dagegen eine nicht dadurch vermittelte, unvermittelte als eine straffe, straff angezogene, die Aehnlichkeit scheinbar zur Einerleiheit steigernde.

S. 303 Z. 5. Statt des vermutheten سحرگاه آن ist das سحرگاهان des HK. herzustellen, — ursprünglich ein Relativadjectivum von سحرگاه, Morgengrauenzeit, gleichsam: morgengrauenzeitig, dann aber, wie بامدادان und andere dergleichen Adjectiva, selbst als Substantivum gebraucht; s. meine „Beiträge“, 4. Stück v. J. 1870, S. 241 Z. 10 ff., wo derartige Bildungen auch im Arabischen nachgewiesen sind, und meine Anmerkung zu Juynboll's Lex. geographicum, T. V, S. 231 Z. 11 ff. Unrichtig erklärt Sûdî zu Hâfiz, ed. Brockhaus S. 75 Z. 6 und 7, سحرگاهان für einen unregelmässigen Plural von سحرگاه, und Vullers, Gramm. ling. pers., 2. Ausg. S. 221 Z. 25 ff. lässt wenigstens die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung dieser Formen unerklärt, wenn er sagt: „Denique اِن in quibusdam vocibus abundat, e. g. — سحرگاه i. q. بامداد diluculum, mane, سحرگاهان i. q. سحرگاه tempus matutinum“. — Demnach ist auch in der Uebersetzung S. 304 Z. 2 statt jene Sterne einfach Sterne zu schreiben.

S. 311 Z. 15 „die Bejahung oder das beim Worte Halten“ als Uebersetzung des rhetorischen Kunstwortes الْقَوْلُ بِالْمُوجِبِ, ist zu verwandeln in: die Anerkennung des Versicherten. قال

بالشىء bedeutet: er hat etwas als wahr und von ihm selbst geglaubt ausgesprochen, hat es bekannt, als wahr anerkannt; wie Jākūt, IV, S. 11. Z. 18:

يقول بفضلِ النور من خاضَ ظلمةً  
ويعرف فضلَ الشمس من فارقَ الشمساً

„Den Vollwerth des Lichtes bekennt wer in Finsterniss getaucht ist; den Vollwerth der Sonne erkennt wer von der Sonne geschieden ist“.

Aber die scheinbare Anerkennung der Wahrheit des von einem Andern Versicherten ist nur die eine Seite der Redefigur; die eigentliche Hauptsache ist die durch Benutzung irgend eines Doppelsinns in dem von dem Andern gebrauchten Ausdrucke oder durch eine den Sinn desselben verändernde oder in das Gegentheil verkehrende Redewendung ausgesprochene Verneinung jener Versicherung. S. dazu das anmuthig witzige Beispiel in Mehrén's Rhetorik der Araber, S. 127 Z. 22 und 23.

S. 346 dritt. Z. „اُطْرَادَ (Stufenfolge oder *Succession*)“ schr.

اُطْرَادَ (durchgehende Reihenfolge). Statt „Wohl richtiger“ in Anm. 1)

schr.: Allein richtig. Es ist in der That zu wünschen, dass dieses schon so oft gebannte Freytag'sche اُطْرَادَ st. اُطْرَرَ endlich gänzlich verschwinden möge.

S. 350 Z. 13 „Aus was man das Feuer gelegt hat ins Herz des Stahls“. Dieses „man gelegt hat“ als Uebersetzung von نهانند S. 348 Z. 11 verstösst etwas zu stark gegen unsern Sprach-

gebrauch. Die Perser wenden die dritte Pluralperson ihres Activums auch da an, wo weder diese selbst noch das unbestimmte man bei uns möglich ist, nämlich da, wo ein nicht individuell gedachtes göttliches oder dämonisches Wesen oder eine Naturkraft als Agens erscheint, wo wir genöthigt sind, entweder dieses Wesen oder diese Kraft selbst als Subject eintreten zu lassen, oder das Passivum zu gebrauchen, z. B. جهان را آفریده اند, Gott hat die Welt geschaffen, oder die Welt ist geschaffen worden. Ebenso hier: woraus (oder wodurch) das Feuer (von Gott oder der Natur) in das Herz des Stahls gelegt worden ist. Vgl. dasselbe „man“ unten in der Anm. zu S. 361 Z. 4 und 5.

S. 351 Z. 10 „Absonderung (Uebergang?)“ als Uebersetzung von تجريد, schr. Abstreifung, d. h. Hervorziehung aus abgestreifter Hülle. Es wurde schon oben in der Anmerkung zu



S. 145 l. Z. auf die ausführliche Entwicklung des Begriffes dieser rhetorischen Figur bei Dieterici und Mehren verwiesen. Der Kernpunkt des Begriffes liegt darin, dass eine Person oder Sache in der Vorstellung zu zwei Personen oder Sachen wird, deren zweite aus der ersten, in welcher sie wie in einem Ueberzuge steckt, nach deren Abstreifung hervortritt, — im Grunde eine materialisirende Verkünstelung des einfach erklärenden *أَزْ مَنْ*,

bestehend aus etwas. Die hier Z. 13 ff. besprochene besondere Art der „Abstreifung“ ist so zu verstehen, dass der von sich selbst Sprechende gleichsam eine von ihm verschiedene zweite Person aus sich herauszieht und diese, die nichts andres als er selbst ist und von der er also eigentlich in der ersten Person sprechen sollte, als einen Andern in der zweiten Person anredet, wie es Jedermann in lebhaftem Selbstgespräche ohne alle rhetorische Kunst von selbst thut; vgl. Mehren a. a. O. S. 113 Z. 5 ff.

S. 361 Z. 4 und 5. Die Umdrehung oder Umstellung der Worte und Satztheile soll in diesem Verse darin bestehen, dass die dem Sinne nach angeblich zu dem *آنچه اُستاد آزل گفت* im zweiten Halbverse gehörenden Worte *کر پس آینه* an die Spitze

des ersten Halbverses gestellt wären, was den Sinn gäbe: *Wie mit einem Papagei ist mit mir verfahren worden: was der uralte Meister hinter dem Spiegel gesprochen hat, ebendas spreche ich nach.* Aber diese Künstelei ist gar nicht nöthig; wie schon Rückert's Uebersetzung es fasst, ist „hinter dem Spiegel“ ein zu dem Verbalsubjecte von *داشتند* gehörender Zustandssatz: „Hinter dem Spiegel (stehend) hat man es mit mir gemacht wie mit einem Papagei“; nur ist das „man“ hier wieder wie S. 350 Z. 13 (s. die Anm. dazu) gegen unsern Sprachgebrauch auf das göttliche Wesen bezogen, dasselbe welches im zweiten Halbverse durch *استاد آزل* bezeichnet ist; der ganze Vers also auf deutsch: *Hinter dem Spiegel (stehend) hat Er es mit mir gemacht wie mit einem Papagei: was der uralte Meister gesprochen hat, ebendas spreche ich nach.* Der Spiegel ist die Welt, zugleich Abglanz und Verhüllung des uralten göttlichen Werkmeisters, dessen dahinter hervortönendes Wort der vor jenem Spiegel sitzende und in ihm sich selbst und Gott schauende Dichter-Papagei nachspricht. — Z. 14 und 15 aber liegt die Umdrehung bloss in der zur Wortstellung im ersten Halbverse den Gegensatz bildenden Wortstellung im zweiten: in jenem zuerst das Subject, dann das Verbum mit Zubehör; in diesem zuerst das Verbum mit Zubehör, dann das Subject.

(Fortsetzung folgt.)

## Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden.

### Zweiter Nachtrag.

Von

Dr. A. D. Mordtmann.

(S. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XVIII, 1 ff. und XXIX, 199 ff.)

Hierzu eine lithogr. Tafel.

Seit meiner letzten Arbeit über geschnittene Steine erhielt ich wieder eine Anzahl von Gemmen oder von Abdrücken, welche zum Theil recht interessant sind, so dass ich wieder hinreichenden Stoff zu einem Nachtrage beisammen habe. Von den im k. k. Antiken-Cabinet zu Wien befindlichen Stücken dieser Art erhielt ich sehr schöne Abdrücke; in Bagdad hat meine Tochter eine grosse Anzahl gesammelt, von welcher sie mir die Abdrücke einsandte. Ausserdem hatte ich hier in Konstantinopel Gelegenheit mehrere Steine theils selbst zu erwerben, theils bei andern Liebhabern in Augenschein zu nehmen. Bevor ich jedoch diese neuen Erwerbungen beschreibe, muss ich einen Irrthum berichtigen, den ich in dem ersten Nachtrag (Bd. XXIX, S. 201 ff.) begangen habe.

Ich beschrieb dort sub No. 2 eine Gemme im Besitz des Grafen Sergei Stroganoff in St. Petersburg, auf welchem der Name einer Königin *Dineki* zu lesen war, welche ich aus verschiedenen Ursachen für die Gemahlin des Sassanidenkönigs Bahram IV hielt. Diese Vermuthung war nicht richtig; *Dineki* ist um drei Generationen jünger. In der arabischen Handschrift des Taberi, welche in der Bibliothek des Köprülü Mehemed Pascha aufbewahrt ist, lesen wir folgendes:

ثم ملك فيروز بن يزدجرد ابن بهرام جور بعد ان قتل اخاه وثلاثة نفر من اهل بيته وحدثت عن هشام ابن محمد قال استعد فيروز



ע. טעכער בליכנער 3. שאש

ענין צו זאגן

دولت ساریعہ علیہ السلام علیہ السلام علیہ السلام

၂၁၃၇ နှစ်

صوفی اس حد



וּבְשֵׁם ה' אֱלֹהֵינוּ וְעַל כֵּן  
אֵלֵינוּ מִלִּפְנֵי ה' אֱלֹהֵינוּ

לַעֲשֹׂה וְלַעֲבֹד

**ආදායම් ප්‍රතිපත්ති** කෙසේ වෙතත් 12. සූචි යයි

مع 23

ከጋራ ጋር ለሚገኝ

2017 ... 2018

6. כמעט שום דבר 17. נגד העלצות

8.  $\frac{1}{2} \sin 2x + \frac{1}{2} \cos 2x$

20. בארתי א. 9. נדבתי



2.  $\int_0^1 x \ln x \, dx$

3. על שם ה' אלהינו

4.  $7\sqrt{3} + 4\sqrt{2}$  26

26. 22 03 16 4 15

7.  $\frac{1}{x^2} = x^{-2}$

8. עז מלכי עם צדק

9. השאלות הנלוויות

[illegible]

ከዓክህ ወደ ሐረክ

4.  $\frac{1}{2} \times \frac{3}{4} = \frac{3}{8}$



من خراسان واستنجد باهل طخارستان وما يليها وسار الى اخيه  
هرمز بن يزديجرد وهو بالري وكانت امهما واحدة اسمها دينك

„Hierauf regierte Piruz, der Sohn Jezdegird's (II) des Sohns Bahram's (V) Gur, nachdem er seinen Bruder und drei von seinen Verwandten getödtet hatte. Auf die Autorität des Hischam bin Muhammed wird mir berichtet: Piruz brach von Chorasan auf und verlangte Hülfe von den Tocharistanern und den umliegenden Ländern; darauf zog er gegen seinen Bruder Hormuz, der sich in Rei befand. Beide Brüder waren von einer und derselben Mutter geboren, welche *Dinek* hiess.“

In der türkischen Uebersetzung des Taberi, so wie in den sonst mir zugänglichen orientalischen Historikern habe ich diesen Namen nicht gefunden.

Es geht also aus dieser Stelle hervor, dass Dinek die Gemahlin Jezdegird's II. war, was freilich nicht hinreichend ist um die Existenz einer andern Dinek, Gemahlin des Königs Bahram IV. zu widerlegen, aber einem positiven Zeugniß gegenüber ist es unnütz sich länger bei einer blossen Hypothese aufzuhalten.

#### No. 1.

Ohne irgend eine bildliche Darstellung. Legende: in der Mitte der Hauptname זריכו, und im Umkreise ארשחשטירדורחט ארגרי מונות.

Die beiden ersten Wörter bedeuten, wie man sofort erkennt, „Zariko, Tochter des Ardeschir.“ Dagegen sind die beiden folgenden Wörter desto dunkler, weil kein Pehlevi-Lexikon und kein persisches sie kennt. Ich glaube indessen die Legende vollständig erklären zu können, und schicke zunächst einige Auszüge aus Reisebeschreibungen voran.

*Chardin*, welcher im Jahre 1673 reiste, sagt in seinen „Voyages en Perse“ (Amsterdam 1710) Vol. III p. 15, er habe am 2. Juni Miane verlassen, nach Osten reisend; er hatte zuerst den Fluss von Miane mittels einer Furt zu passiren, und kam dann auf ein hohes Gebirge, dessen Ueberschreitung ihm 5 Stunden kostete; der Tagemarsch betrug in Wirklichkeit nur 3 Lienes. Darauf fährt er fort: „Au haut de la montagne nous vîmes sur une pointe de roche un grand château ruiné. Les Persans le nomment *le Château de la pucelle*, et disent qu' Ard-chir le fit bâtir pour servir de prison à une princesse de sang. Abas le Grand le fit ruiner, parcequ'il servoit de retraite à une troupe de voleurs, qui faisoient les souverains dans ces montagnes.“

*Paul Lucas* (reiste 1700) sagt in seiner Reisebeschreibung (Vol. II p. 33): „Miana est une petite ville située au milieu d'une grande plaine entourée de fort hautes montagnes . . . . Après avoir marché environ une heure, nous passâmes à gué la rivière de Miana. On y construisit un pont dessus pour lors. Nous entrâmes

ensuite dans une montagne; on fut 4 heures à traverser cette montagne. Comme nous commençons à descendre, nous observâmes sur un rocher fort escarpé deux petits forts assez proches l'un de l'autre; on appelle ces forts „les Châteaux des filles d'honneur“; personne ne m'en put donner l'explication.“

*Sir William Ouseley* (reiste 1819) sagt (Vol. III p. 389): „A little beyond the bridge I stopped some minutes to sketch the ruins of a fort situate on a rock, almost insulated among stupendous mountains, and denominated *Kalaa-e Dukhter* قلعه دختر or „the Damsel's Castle“; some part of this structure was evidently modern, and the more ancient was ascribed by the chief of Miāneh to the daughter of some Muhammedan prince or nobleman who flourished six or seven centuries ago, and who likewise (he said) erected the bridge before mentioned. But a person at Tabriz assured me that this fortress derived its name from the daughter of Ardaasir Babekan, and Chardin alludes to some romantic tradition concerning a princess whom that monarch imprisoned here.“

*Horace Southgate* (reiste 1837) sagt (Vol. II, p. 84): „Miāneh is a little dirty Cassabah or second rate town of about 2500 inhabitants“, und pag. 36: „As we were descending on the southern side of the Kaflan Kuh, we descried a ruined tower on a solitary crag to the left. Our guide called it *the Maiden's Tower*, and said that the story of its origin among the people of the region was, that the daughter of an ancient king of the country, becoming enamoured of a shepherd who fed his flocks among the mountains, and being opposed by her father, fled hither and built this tower, where she lived in secret and enjoyed from time to time the society of her lover. But another obstacle was still in her way. The shepherd, in order to reach the tower, was obliged to ford a stream which was so deep and rapid as greatly to retard his arrival. She, therefore, caused a beautiful bridge to be built over it „which“, the guide added in confirmation of the whole story, „you may see for yourself at the foot of the mountain.“ It proved to be the bridge over the Kizil Euzen which washes the southern side of the range. Though partially decayed, it was still a beautiful structure of brick, sustained by three noble arches.“

*J. Ussher* (reiste 1861) sagt pg. 653: „We passed the ruins of an ancient fortress, demolished by order of Shah Abbas the Great, which is said to have been erected by Artaxerxes or Ardeshir. Perched on the summit of a crag, the extensive remains of the walls and towers show that it must at one time have been a most formidable obstacle to an attacking force.“

Bemerken wir noch dass die älteren arabischen Autoren, Belad̲ori, Ist̲achri, Ibn Haukal u. s. w. den Namen der Stadt میانج Mianedsch oder Meianedsch schreiben.

Demnach dürfte es wohl möglich sein, dass in dem letzten

Worte der Legende der in der Sassanidenzeit übliche Name der Stadt Miana (Mianedsch) nämlich *Munut* steckt.

Der Wechsel der Consonanten t, tsch und h ist im Persischen nichts ungewöhnliches; ich führe hier nur *Mithra* = مهر, *Tschischpisch* = Τείσσης, ترنک = جرنک, *tschetr* = چتر, گاه = Pehlevi گاه = Zend *gatu* an.

Das dritte Wort wäre nunmehr mit dem armen. աղբայ (arkaj) „König“, und mit dem griech. ἄρχω zu vergleichen, oder auch mit dem armen. աղբէլ (arkel), աղբէլիչ (arkelitsch) „Hinderniss“, griech. ἔρχω, ἐρξείης u. s. w., wodurch sich eben der Doppelsinn von „Schlossherr“ und „Gefangener“ erklären würde, indem die Sage aus der Burggräfin eine Gefangene machte.

Ich gebe jedoch alles dieses nur unter Vorbehalt, da die Wörterbücher des Pehlevi und der persischen Sprache mich hier ganz im Stich lassen.

Für den Namen Zartiko vgl. Hesych. Lex. I, p. 1577: Ζαρτίκος. Ἀρτεμίδ. Πέρσαι.

Demnach könnte man die Legende des Siegels übersetzen:

„Zartiko, Tochter des Ardeschir, Burggräfin von Munut (Mianedsch, Mianeh).“

Aus Bagdad eingesandter Abdruck. Durchmesser 26 Millimeter.

## No. 2.

Ein Lilienstengel mit 3 Lilien.

Legende: שושן.

Das Wort *schuschan* bedeutet im Hebr. und Aramäischen eine „Lilie“, auch im Armenischen hat es diese Bedeutung, und somit dürfte angesichts der Darstellung auf dem Steine, über die Auslegung der Legende kein Zweifel obwalten, obgleich die mir zugänglichen Pehlevi-Lexika dieses Wort nicht kennen; auch im Persischen heisst bekanntlich die Lilie زنبق, aber auf die Autorität dieses Steines kann man wohl dem Huzvaresch-Wörterbuche das Wort *schuschan* „Lilie“ hinzufügen. Nach den Schriftzügen zu urtheilen, gehört das Siegel in die Epoche Chusrav's II (Anfang des siebenten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung) und war vermuthlich im Besitz einer Dame, welche den Namen *Susanne* führte.

Indischer Granat, im Cabinet des Hrn. S. Alishan. Elliptische Form, kleine und grosse Achse 7 und 8 Millimeter.

## No. 3.

Drei zusammengebundene Lilien.

Legende: אימתי גרידתי (oder אימתי)

Eine vieldeutige Legende. Von der Voraussetzung ausgehend, dass es ein Siegel ist, erwartet man zunächst, dass der Name des

Inhabers oder der Inhaberin darauf zu lesen sei, und so dachte ich an *Ἀμυρς*, Gemahlin des Kyros, Tochter des Xerxes (bei Ktesias), aber der Rest der Legende will durchaus nicht dazu passen.

Das zweite Wort ist augenscheinlich *گريزد* „fugit“ wobei freilich das *t* am Schlusse unerklärt bleibt.

Um für das erste Wort einen passenden Sinn zu finden, vergleiche man das Pehleviwort *aimandān* „every kind“, „all sorts“, „the whole“ (s. Glossary and Index of the Book of Arda Viraf by E. W. West & M. Haug p. 70) und die Legende würde bedeuten: „Alles entflieht“.

Man könnte auch den zweiten Buchstaben des ersten Wortes für ein *g* nehmen, also *āgmūt*, eine alterthümliche Form für *آید*,

*آمد* von *آمدن*; vgl. Hagmatana = Ekbatana „Ort der Zusammenkunft“; und in diesem Falle würde die Legende lauten:

„Venit, fugit“ „(Die Lilie) kommt und vergeht“.

Ranchjaspis, elliptische Form, 16 × 20 Millimeter. Cabinet S. Alishan.

#### No. 4.

Weibliche Büste nach rechts, auf zwei Flügeln ruhend. Vor dem Kinn und am Nacken ein Halbmond ☾.

Legende: *آید و رومنداری*.

Das erste Wort ist bekannt; es ist das neupers. *آید*, wie wir soeben in der vorhergehenden Nummer gesehen haben.

*Varahmandi* ist die Pehleviform des neupers. *برومندی* „Glück“, „Erfolg“. Die Legende bedeutet also:

„Venit prosperitas“. „Es kommt Glück“.

Aus Bagdad eingesandter Abdruck. Ellipse, 12 × 17 Millimeter.

#### No. 5.

Weibliche Büste nach rechts.

Legende: *גרב ארנאן ז'רושן זר בנהם*.

Das dritte Wort ist auf dem Abdruck undeutlich ausgefallen; ich vermute, dass es *זרושן* war.

*גרב* von *گرفتن* „nehmen“.

*ارنאן* „Würde“, „Verdienst“ „Ehre“.

*זרושן* „das Leben“.

*זר* „well - famed“, „well - spoken of“, „of good repute“ „respected“.

*זרו* „Blutegel“.

*בנהם* Imperat. von *نهستن* „setzen“.

Die Legende würde also ungefähr lauten:



„Das Wegnehmen der Ehre würde einen Blutegel auf ein geachtetes Leben setzen“, oder einfacher: „Ehre verloren, alles verloren“.

Ellipse, 15 × 17 Millimeter. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 6.

Weibliche Büste nach rechts; gekräuseltes Haupthaar.

Legende: שַׁטְנֵאן וְחִין.

*Schatenan* ist vielleicht derselbe weibliche Name, der im Armenischen in der Form Սաթենիկ Satenik vorkommt (Mos. Choren. I, 29).

*Vakhin* im Pehlevi „a servant“.

Die Legende bedeutet also: „Schatenan, die Dienerin“.

Ellipse, 16 × 21 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 7.

Männliche Büste nach rechts; der Kopf mit einem Helm bedeckt.

Legende: טוּאַרָהַס *Tuarahas*.

Vgl. *Τυριάσης*, Arr. Exp. Alex. VI, 15; *Τυριάσης* ibid. IV, 22; *Դրուսաս* Truasb, Mos. Chor. II, 59; Tyriotes, Curt. de reb. Alex. IV, 10.

Blutjaspis; kreisförmig; Durchmesser 14 Millim. Cabinet S. Alishan.

No. 8.

Stehende Figur nach rechts, in der Linken einen grossen Schild haltend, der fast den ganzen Körper deckt; in der Rechten eine Lanze haltend, deren oberes Ende auf der Schulter ruht. Die ganze Arbeit verräth eine ausgezeichnete Künstlerhand.

Legende: פֶּרַחְוִי שְׁחַפּוּרִי אִירָאן יֶדְּ שְׁחַפּוּרִי אַחֲמָרִי.

In dem dritten Worte ist der zweite Buchstab etwas undeutlich, so dass es eben so gut ein *i* wie ein *u* sein kann. Sonst ist die ganze Legende sehr schön und deutlich geschnitten.

*Farukhā*, pers. فرخ „glücklich“.

Das dritte Wort ist wohl *Iran* zu lesen, gerade wie auf den Münzen und Inschriften Ardeschir's I. und Schapur's I.

Das vierte Wort ist entweder *yed* „die Hand“, oder *ged* „das Glück“; beide Bedeutungen geben einen sachgemässen Sinn.

Das letzte Wort — *akhari* oder *akhar* — ist die Huzvaresch-Form des Zendwortes *ascha* „rein“ s. An old Pahlavi-Pazand Glossary ed. M. Haug p. 52, Not. 1.

Demnach lautet die Legende:

„Schapur's Glück ist Iran; die Hand Schapur's ist rein“.

Es ist wohl nicht zu zweifeln, dass die Gemme Schapur I preist; die Schönheit der Arbeit und der Charakter der Schrift weisen nothwendig auf diese Epoche hin.

Ellipse,  $14 \times 20$  Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 9.

Männliche Büste nach rechts, mit reichgesticktem Obergewand; vor dem Munde ein Halbmond und das Symbol  $\alpha$ ; am Hinterkopf das Symbol  $\chi$  und darunter ein Stern.

Legende: ישרי רובאן אביראט איריה.

Die vier Wörter, aus denen die Legende besteht, sind vollkommen deutlich.

ישת bedeutet im Pehlevi und Parsi „Gebet“, „Anbetung“.

רובאן im Pehlevi und Pazend, ist das neupersische روان „Seele“.

אביראט, vollere Form für אביראט „Ungerechtigkeit“.

איריה vergleiche ich mit dem Parsiworte آواکی „Sorgfalt“, „Aufmerksamkeit“.

Wie aber diese vier Wörter mit einander zu construiren sind, ist nicht ganz deutlich; ich glaube jedoch, dass der Sinn ungefähr folgender ist:

„Betet, dass (eure) Seele vor Ungerechtigkeit behütet werde.“

Kreisförmige Gemme, Durchmesser 22 Millimeter. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien No. 112.

No. 10.

Männliche Büste nach rechts. Vor dem Bart ein Stern.

Legende: באטי ראסטי.

Der Name *Bati* vergleicht sich mit *Bātis*, Arr. Exp. Alex. II, 25; Betis Curt. IV, 6; und die Legende bedeutet:

„Der gerechte Bati“.

Ellipse,  $14 \times 18$  Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien, No. 117.

No. 11.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfputz; am Hinterkopf ein Vogel.

Legende: הורן באט.

خوران ist ein Held in der persischen Sage. Choren ist ein armenischer Name, der noch jetzt gebräuchlich ist.

Den Namen *Bat* haben wir schon in der vorigen Nummer kennen gelernt.

Ellipse,  $11 \times 12$  Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

**No. 12.**

**Männliche Büste nach rechts; vor dem Bart das Symbol ♀.**

**Legende : מטריגני רסאן.**

Zu dem Namen *Mitradschen* vgl. *Mythraces* Curt. V, 13.

Die zweite Hälfte des Namens ist von der Wurzel Sskrt. *jan*, Zend. *zân*, welche im Neupersischen das Verbum „*آید*“ bildet.

*Rafa* bedeutet im Pehlevi einen „Diener“.

**Die Legende bedeutet also:**

**„Mithradschen, der Diener“.**

Ellipse,  $10 \times 13$  Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien  
No. 114.

**No. 13.**

**Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfputz.**

Legende: אחראפוד *Acharapud.*

Ueber den Eigenthümer des Siegels finden wir im Mos. Choren. II c. 70 eine ausführliche Nachricht. Ich setze die betreffende Stelle nach der Uebersetzung von Victor Langlois hierher:

„*Khorohpoud*, étant secrétaire de Sapor II., roi des Perses, tomba au pouvoir des Grecs lorsque Julien l’Apostat était à Ctésiphon. Julien étant mort, Khorohpoud alla en Grèce avec Jovien, au nombre des officiers impériaux, et ayant embrassé notre religion, il fut nommé Éléazar. Instruit dans la langue grecque, il écrivit les actions de Sapor et de Julien. Il traduisit ensuite en un volume l’Histoire des temps primitifs, composée par un de ses compagnons de captivité, appelé Barsouma et que les Perses nomment *Rasdschoun* etc.“

Ellipse,  $10 \times 13$  Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

**No. 14.**

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfbedeckung; vor der Bartspitze das Symbol  $\Psi$ .

**Legende: „Der gerechte Barsum“ ראסטיה בארסום**

Dieselbe Legende habe ich schon im XVIII. Bd. der Ztschr. No. 50 (S. 23) beschrieben. Aus der in der vorigen Nummer angeführten Stelle des Moses Choren. ergibt sich, dass unser Barsuma, ehe er zum Christenthum übertrat, *Rasdsohn* hiess; dieses *Rasti*, *Rastichi*, oder wie es bei Mos. Chor. heisst, *Rasds* war also schon früher sein Name, den er auch nachher beibehielt, während er den andern Namen *Ohun* in *Barsuma* änderte.

Ellipse,  $23 \times 29$  Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

## No. 15.

**Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfbedeckung. Vor dem Bart ein Stern, am Hinterkopf ein Halbmond.**

**Legende:** ראסטי ..... סומי „Der gerechte (Bar)sumi“.

Ellipse, 20 × 21 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien, No. 111.

No. 16.

Männliche Büste nach rechts; am Hinterkopf Stern und Halbmond.

Legende: שׂוֹאֵן הוֹמָא.

شوآن ist nach den persischen Wörterbüchern eine erweichte Form des Wortes چوپان „der Hirte“. Die Legende bedeutet also:

„Der Hirte Homa“.

Homa ist bekanntlich der Name einer Pflanze, deren sich die Parsen bei ihren religiösen Ceremonien bedienen; als Eigennamen ist mir dieses Wort bis jetzt nicht vorgekommen.

Kreisförmige Gemme; Durchmesser 14 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien, No. 113.

No. 17.

Unbekleidete Figur nach rechts, auf einem Stuhl sitzend und vor sich her ein Rad mit 4 Speichen drehend; der Figur gegenüber eine Büste nach links.

Legende: סבך וארטי.

سبک bedeutet im Pehlevi, Parsi und Neupersischen „schnell“ „rasch“.

*varit* könnte man vom Parsi *vardīdan*, Pehlevi *vartitan*, neupersisch گردیدن ableiten, welches „umdrehen“ bedeutet. Die Legende ist also zu übersetzen:

„Er (oder es) dreht sich rasch“.

Die Darstellung auf dem Siegel rechtfertigt diese Auslegung, wiewohl ein kleines Bedenken dabei ist, nämlich die Länge der ersten Sylbe, *vârīt*, während das Verbum *vardīdan*, *vartitan*,

گردیدن eine Kürze hat. *Vârīt* oder *vârid* bedeutet „es regnet“, von *vâridan*, pers. باریدن, womit aber hier nichts anzufangen ist.

Auch bedeutet *vâred* nach Haug's Pehlevi-Lexicon S. 231 „growing“, was aber eben so wenig passt.

Da es sich hier aber um ein Siegel handelt, so darf man annehmen, dass dessen Inhaber eine Anspielung auf seinen Namen machte, und so vergleiche man Σαβάκης Arr. Exp. Alex. II, 11; Sabaces, Curt. III, 11.

Σαβουράδας, Joseph. Antiq. XI, 6.

Uḥḥuḥuḥu Sebucht, Elis. p. 128.

Σεβόχθης Menand. Prot. p. 313 (ed. Bonn.).

Ellipse, 14 × 20 Millim. Zum Verkauf ausgetobenes Siegel.

No. 18.

Vogel nach rechts, mit ausgespreizten Flügeln, auf einem Palmzweig stehend.

Legende: יִזְדַּאן־פֶּרִיר שַׁחֲמֹחֶרִי.

Eigentlich steht auf dem Siegel *perir*, was keinen Sinn gibt, denn *perir* heisst „vorgestern“. Dagegen bedeutet *perver* „ernährend“; aber „die Gottheit ernährend“ ist auch nicht zulässig; richtiger dürfte es daher sein die Legende zu übersetzen:

„Der von Gott ernährte (oder erzogene) Schapur.“

Ellipse, 11 × 14 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 19.

Ein Löwe, der einen Bison zerreisst.

Legende: סִיזַי „Sizai“.

Der Name Sizai ist noch jetzt im Gebrauch, wird aber bekanntlich im Neupersischen سزای (ohne *z* zwischen dem *s* und *z*) geschrieben. Er bedeutet „Werth“ „Würde“.

Onyx, Ellipse, 13 × 16 Millim. Der Stein wurde aus Chiva hierher gebracht.

No. 20.

Hämatit in Form einer Taube, welche den Schnabel auf dem Rücken hält.

Legende: תִּידְשָׁ „Tidscha“.

Der Name erklärt sich ungezwungen durch das pers. تیز, Parsi تیتر, Pehlevi تִּידְ, Zend *tizhi* „schnell“ „rasch“. Vgl. noch *Διαιξίς*, Aeschyl. Pers. 996.

Ellipse, 11 × 21 Millim. Cabinet S. Alishan.

No. 21.

Ohne bildliche Darstellung. Legende in vier Zeilen.

סִאדִּיט

מִנּוּמִינוּ

וִרְמִינִי

וִרְכָּ... ט

In der letzten Zeile ist der Stein beschädigt; nach der Grösse der Schrift zu urtheilen fehlt aber nur ein, höchstens zwei kleine Buchstaben.

Die erste Zeile so wie die drei ersten Buchstaben der zweiten Zeile enthalten den Namen des Besitzers *סאדיטמו*, ein zusammengesetztes Wort, dessen erste Hälfte mir nicht ganz klar ist. *ساد*, *ساد* bedeutet „einfach“, „glatt“, auch „einfältig“, „unwissend“; *mino* *مینو*, neupers. *مینو* bedeutet „Himmel“ und „Gemüth“ (engl. mind); *Sāditamno* bedeutet also „von einfachem, schlichtem Gemüth“, und ist eben so gebildet wie Achaemenes, Ariaramnes, Spitamenes u. s. w. Vgl. *Σαδιταμο* Satoj bei Elis. p. 343; *Σαίραφάρνης* im Corp. Inscr. No. 2058; *Σαίρος* bei Glykas p. 512,

Leo Gramm. p. 149, Nikeph. C. Polit. p. 11; *Σατίβαρζανης*, Herod. IV, 43; *Σατίβαρζανης* Arr. Exp. Alex. III, 8, Diod. XVII, 78. Satibarzanes, Curt. VI, 6. *Σατιέπωνης* Plut. in Artox. c. 11. *apast* „vertrauend“ „confusus“. *ver Mitra* „auf Mitra“.

Die letzte Zeile ergänze ich *درنگار*, vom Verb. *vergaschten*, neupers. *برنگاشتن* von der Sskrt.-Wurzel *वर्त* *vart*, Zend *varet*, „seine Zuflucht nehmen“.

Die ganze Legende bedeutet also:

„Saditammes nimmt vertrauend seine Zuflucht zu Mitra“.

Ellipse, 16 × 19 Millim. Im Besitz des Hrn. Phillips.

No. 22.

Männliche Büste nach rechts, mit glattaufliegender Kappe. Am Hinterkopf Stern und Halbmond.

Legende: *רדאן אחירך*.

Der erste Buchstabe der Legende ist undeutlich; ich zweifle jedoch nicht, dass wir hier den bekannten Namen *Vardan* (*Bardanes*) vor uns haben.

Ueber das zweite Wort s. No. 8. Die Legende bedeutet also: „*Vardan*, der Reine“.

Ellipse, 27 × 35 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 23.

Ein ruhender Löwe nach rechts.

Legende: *אחש-פרן בני משרי אחש-פרן*, und unter dem Worte *פרן* noch das Wort *משר* (das fehlende *i* steht noch am Ende der ersten Zeile).

*Atasch* (man könnte das Wort auch *Atur* lesen) bedeutet bekanntlich „Feuer“. Die Endung *farn* *فرن* entspricht der Endung von *Dataphernes*, *Tissaphernes*, *Phrataphernes* u. s. w. und bedeutet „Ruhm“.

Die Namen *Mitra-Atasch* und *Mitra-Ataschfarna* scheinen ungewöhnlich zu sein.

Die Legende bedeutet:

„*Mitra-Ataschfarna*, Sohn des göttlichen *Mitra-Atasch*“.

Ellipse, 17 × 18 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 24.

Ohne bildliche Darstellung.

Die Legende besteht aus drei Wörtern; in der Mitte ein verschlungener Namenszug, wovon der erste Buchstabe ein *m* ist; das weitere scheint mir bloss den Buchstaben *n* zu enthalten, und am Schlusse noch ein *i*, also *Mani*, völlig gleichlautend mit dem Namen des wohlbekannten Häresiarchen *Mani* (*Μάνης*). Oben liest man

deutlich *râst* (oder *râsti*) „der gerechte“, und unten *Mandika*; für letzteres haben wir eine Analogie in dem Namen *Μανδαύκης* (Synzell. p. 372), Mandaukis bei Mos. Choren. I, 21.

Ellipse, 8 × 10 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 25.

Männliche Büste nach rechts, ohne Kopfputz. Am Hinterkopf ein Stern.

Legende: מטרי „*Mitra*“.

Kreisförmig; Durchmesser 21 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 26.

Männliche unbedeckte Figur, dem Beschauer zugekehrt, mit einer Art Krone auf dem Kopfe; den linken Ellbogen auf einen Altar stützend, und in der Rechten einen Vogel haltend.

Legende: דוֹטַחְמַן דִּפִּיר.

Der Name des Siegelinhabers kann auf verschiedene Weise gelesen werden, weil er einige vieldeutige Buchstaben enthält; so könnte man unter andern recht gut *Antakas* (Antiochus) lesen; indessen scheint es mir einfacher den Namen *Hutachman* zu lesen, welches „von guter Herkunft“ *Εὐγενής* bedeutet (von *تخّم*).

*Dapir* oder *dufir* bedeutet „Schreiber“. Die Legende bedeutet also:

„Hutachman, der Schreiber“.

Ellipse, 10 × 18 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 27.

Zwei stehende Figuren, eine weibliche links, eine männliche rechts, ohne Kopfputz. Beide halten gemeinschaftlich ein Kreuz oder ein ähnliches Symbol in die Höhe.

Legende: אַטורסאַם כּוּנאַי בְּנָאן.

Der Name *Atursam* ist nicht leicht zu erklären; die erste Hälfte ist das bekannte *atur* „Feuer“; aber die zweite Hälfte ist nicht dieselbe wie z. B. in *Arsames*, welches im Original *Arschâma* lautet; ohnedies gehört das *sch* im letzteren Namen zur Wurzel

ارش. Im Sekrt. bedeutet **शामन्** oder **सामन्** *sâman* „Ruhe“ „Friede“ „Versöhnung“, und dies dürfte noch die einfachste Erklärung des Namens sein. Im Neupers. bedeutet **سام** unter andern auch „Feuer“.

Der Name des Vaters *Kunabag* oder *Gunabag* erklärt sich leichter; er entspricht in seiner Zusammensetzung dem griech. *Ἀντιόχος* „Gottähnlich“.

Ellipse, 13 × 14 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 28.

Ein ruhender Löwe nach rechts.

Legende: 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥.

Scheint das Siegel eines Frauenzimmers zu sein. Der Hauptname ist *Huhomai* (der letzte Buchstab *ī* ist nicht ganz deutlich). Homai ist bekanntlich der Name einer persischen Königin nach der mythischen Geschichte. Wäre der letzte Buchstabe kein *ī* sondern *a*, so wäre der Name Huhoma, dessen Simplex Homa schon in No. 16 besprochen ist.

Das folgende Wort ist *atasch* „Feuer“.

Das letzte Wort ist *mahist* „Verehrerin“, welches wir schon als Beinamen der Königin Dinek kennen gelernt haben (s. Z. D. M. G. XXIX p. 202).

Die Legende lautet also:

„Huhomai, die Feuer-Verehrerin.“

Kreisförmig. Durchmesser 13 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 29.

Männliche Büste nach rechts; plumpe Arbeit.

Die Buchstaben der Legende gehören der späteren Zeit an, d. h. die ganze Vieldeutigkeit der modernen Pehlevischrift zeigt sich schon auf derselben und erschwert die Auslegung.

Legende: 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥.

Das erste Wort ist 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥 „ein Mann“.

Das zweite Wort ist *Azbuta*, im Parsi ازیایشن „invocation“. „praying“; Zend *zbâ*.

Das dritte Wort ist *mino* „Geist“.

Das vierte Wort ist *Anahit*, Name einer persischen Gottheit, Anaitis.

Das letzte Wort ist *panahi*, neupers. پناه „Zuflucht“, „Asyl“.

Die ganze Legende bedeutet also:

„Ein Mann welcher den Schutz des Geistes der Anaitis anruft“.

Agat. Kreisförmig, Durchmesser 27 Millimeter. Cabinet des Hrn. Celse.

No. 30.

Königliche Büste nach rechts; die Tiara ohne Zierrath.

Die Legende läuft in zwei Zeilen um die Büste herum:

𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥 𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥  
𐭠𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥𐭥

Während die artistische Ausführung der Büste eine Künstlerhand verräth, beweist die Anordnung der Legende, dass der Künstler von der Sprache nichts verstand; fast durchgängig beginnt auf den Siegeln die Legende rechts unten, also in der Regel vor der Brust des Inhabers, geht von da vor dem Gesicht vorbei in die Höhe und endigt unten am Hinterkopf; ist eine zweite Zeile nöthig, so



wird dieselbe Anordnung beobachtet. Auf dem vorliegenden Siegel aber beginnt die erste Zeile mit dem Worte *tschetri*, und ebenso die zweite Zeile mit der letzten Sylbe des letzten Wortes der Legende. Dieser Umstand lässt schliessen, dass irgend ein in Persien wohnender griechischer Graveur das Siegel geschnitten hat, eine Erscheinung die sich bei den älteren Sassaniden-Münzen (von Schapur I an bis Hormuzd II) oft wiederholt, und wodurch wir einen Anhaltspunkt für die nähere Bestimmung des Siegels gewinnen.

*Varahran* ist die Pehleviform des Namens *Bahram*.

*Aturi* „der Feuerverehrer“, ein Beiname, den mehrere Sassaniden auch auf ihren Münzen führen.

*zi* „welcher“.

*Atarmihen* statt *Aturmihen*, ein Compositum, von *atur* „Feuer“ und *mihen* „Heimat“, „Vaterland“, „Familie“.

*Jezdi-tschetri* „von göttlichem Ursprunge“, wie das bekannte *Minutschetri* „von himmlischem Ursprunge“.

*jom* semitisches Wort „Tag“.

*schap*, neupers. شب „Nacht“. *jom u schap* „Tag und Nacht“.

Die Zusammenstellung eines semitischen und eines persischen Wortes dürfte Anstoss erregen, aber dieselbe Zusammenstellung findet sich wiederholt im *Ardai-Viraf-nameh* (herausgegeben von M. Haug und E. W. West) z. B. II, 32 III, 2 XVIII, 11 u. s. w.

*schüaft*, neupers. شتافتن „eilen“.

Zu dem Worte *Aturmihen* vgl. *Ἀδορμαίνης* Theophyl. III, 10; *Ἀδδαρμαίνης*, Evagr. V, 9. Die Form *Ἀδορμαίνης* bei Theophylakt weist auf eine Aspirate hin, welche das griechische Alphabet nicht auszudrücken vermochte.

Die Legende lautet also:

„Bahram, der Feuerverehrer, aus der Heimat des Feuers, von göttlichem Ursprunge, eilt Tag und Nacht.“

Da in der Reihe der Sassanidenkönige 6 Monarchen mit dem Namen Bahram vorkommen, so fragt es sich, welchem von diesen sechs die besprochene Gemme zuzuteilen sei. Ich bin geneigt sie Bahram I zuzuschreiben aus folgenden Gründen: 1) die Unbekanntheit des Künstlers mit der Sprache der Legende ist ein Umstand, der sich in der Zeit von Schapur I bis Hormuzd II (240—308) auch auf den Münzen zeigt; 2) die Form der Buchstaben ist genau diejenige wie sie in der angegebenen Zeit vorkommt; 3) von den 3 Bahram, welche in der angegebenen Zeit regierten, werden Bahram II und Bahram III auf ihren Münzen mit gekräuseltem Bart und gelocktem Haupthaar dargestellt, während Bahram I mit glattem Bart und geflochtenem Haupthaar erscheint, gerade so wie auf unserer Gemme.

Ellipse, 30 × 36 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

Gleichzeitig mit diesem Abdruck wurde mir der Abdruck einer ganz ähnlichen Gemme geschickt, und ungefähr um dieselbe Zeit

wurden mir hier ähnliche Abdrücke gezeigt. Die Gemme zeigte ein etwas reicheres Costüm, namentlich war die Tiara mit allerlei Zierrathen geschmückt, aber die Legende war ganz unverständlich, und ich musste sie daher für falsch erklären. Sie unterscheidet sich noch dadurch von der ächten, dass sie flach ist, während die ächte convex ist.

No. 31.

Ein Reiter auf einem Esel nach rechts, in der Rechten ein Kreuz haltend. Vor der Brust des Esels ein Stern.

Legende: *אססנאן ור יודאן* „Vertrauen auf Gott“.

Kreisförmig; Durchmesser 20 Millimeter. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 32.

Verkehrt geschnitten, d. h. um richtig lesen zu können, muss man den Stein selbst und nicht den Abdruck zur Hand nehmen.

Männliche Büste nach links; vor dem Bart das Symbol  $\Psi$ ; am Hinterkopf Halbmond und Stern.

Legende: *אססנאן ור יודאן* „Vertrauend auf Gott“.

Ellipse, 24  $\times$  31 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 33.

Männliche Büste nach rechts.

Legende: *אססנאן ור יודאן* „Vertrauen auf Gott“.

Kreisförmig; Durchmesser 11 Millim. Im k. k. Antiken-Cabinet in Wien, No. 115.

No. 34.

Skorpion, den Kopf nach links, den Schwanz nach rechts.

Legende: *אססנאן ור יודאן חורא* „Vertrauen auf Gott den Herrn.“

Ellipse, 13  $\times$  15 Millim. Aus Bagdad eingesandter Abdruck.

No. 35.

In der Mitte ein Medaillon, welches eine männliche Halbfigur in betender Stellung, nach rechts, vorstellt; links und rechts ein geflügelter Löwe mit menschlichem Kopfe und einer Krone, ähnlich der Achämenidenkrone auf den Dariken; jeder Löwe hält in der einen Vordertatze eine Blume, in der andern eine brennende Lampe. Ueber dem Medaillon die gewöhnliche zoroastrische Darstellung des Ferver, jedoch ohne Kopf. Unten eine Legende von 4 Buchstaben, die aber weder Pehlevi noch Zend sind, auch nicht durchaus phönikisch sind, sondern vielmehr eine eigenthümliche Mischung verschiedener Elemente darstellen.

Der erste Buchstab ist *k* oder *g* im Pehlevi; der zweite und vierte ist *i* im Phönikischen; der dritte ist ein umgekehrtes phöni-

kisches *t* (*tav*); man liest demnach *gūhi* oder *kūhi*. کیتی, Zend *gaēthya* bedeutet „die Welt“; man begreift aber nicht, was man auf einem Siegel mit diesem Worte sagen will; man erwartet vielmehr einen Namen. Ein solcher findet sich auch in armenischer Form Աիդ *Gi*, z. B. bei Mos. Chor. (L. III c. 60) Sohn eines Dynasten in der Nähe des Ararat im fünften Jahrhundert. Cf. *Κηδαδάτας*. Aeschyl. Pers. 998.

Ellipse, 16 × 24 Millim. In meinem Cabinet.

Das Siegel stammt aus Diarbekir.

In A. H. Layard's Nineveh und Babylon übersetzt von Dr. J. Th. Zenker befinden sich auf Taf. XVIII, E. und F. ähnliche Darstellungen, jedoch ohne Inschrift. Um mit Sicherheit über die Schrift urtheilen zu können, müssen erst mehrere Stücke dieser Art aufgefunden werden.

#### No. 36.

Zwei einander gegenüberstehende Sperber, auf der geflügelten Sonnenscheibe stehend. Unter der Scheibe zwei Nilschlangen und zwischen beiden das Henkelkreuz. Zwischen den beiden Sperbern die phönikische Legende:

בצלנת „Baal Nathan“

also die hebräische Form, nicht die in der phönikischen Sprache übliche Form *Baaljathan*.

Grünstein in Form eines Scarabaeus, 15 × 21 Millim.

Ich begnüge mich hier damit dieses interessante Stück, welches ich kürzlich erworben habe, bekannt zu machen, und muss es den Aegyptologen überlassen weitere Folgerungen daraus zu ziehen. Es ist ein Siegel, d. h. die Schrift wird erst im Abdruck lesbar.

Der schon vorhin (No. 21) genannte Hr. Phillips zeigte mir auch eine Anzahl babylonischer Cylinder, von denen 5 Stücke Legenden in Charakteren hatten, die weder Keilschrift noch phönikisch waren, sondern noch die grösste Aehnlichkeit mit den in Layard's Nineveh und Babylon Taf. XX abgebildeten Schalen hatten (A—E). Ich habe mich vergebens bemüht diesen Schriftzügen einen entsprechenden Sinn zu entlocken; nur so viel glaube ich ermittelt zu haben, dass das isolirte Wort von 3 bis 4 Buchstaben *zimat* zu lesen ist, welches nach Talbot (Journal of the R. Asiatic Society, New Series, Vol. II p. 13) den Onyxstein bedeutet, hier aber wahrscheinlich „Siegel“. Auf dem Cylinder E glaube ich den Namen Aschtaroth zu lesen.

## Ueber das indische Alphabet in seinem Zusammenhange mit den übrigen südsemitischen Alphabeten.

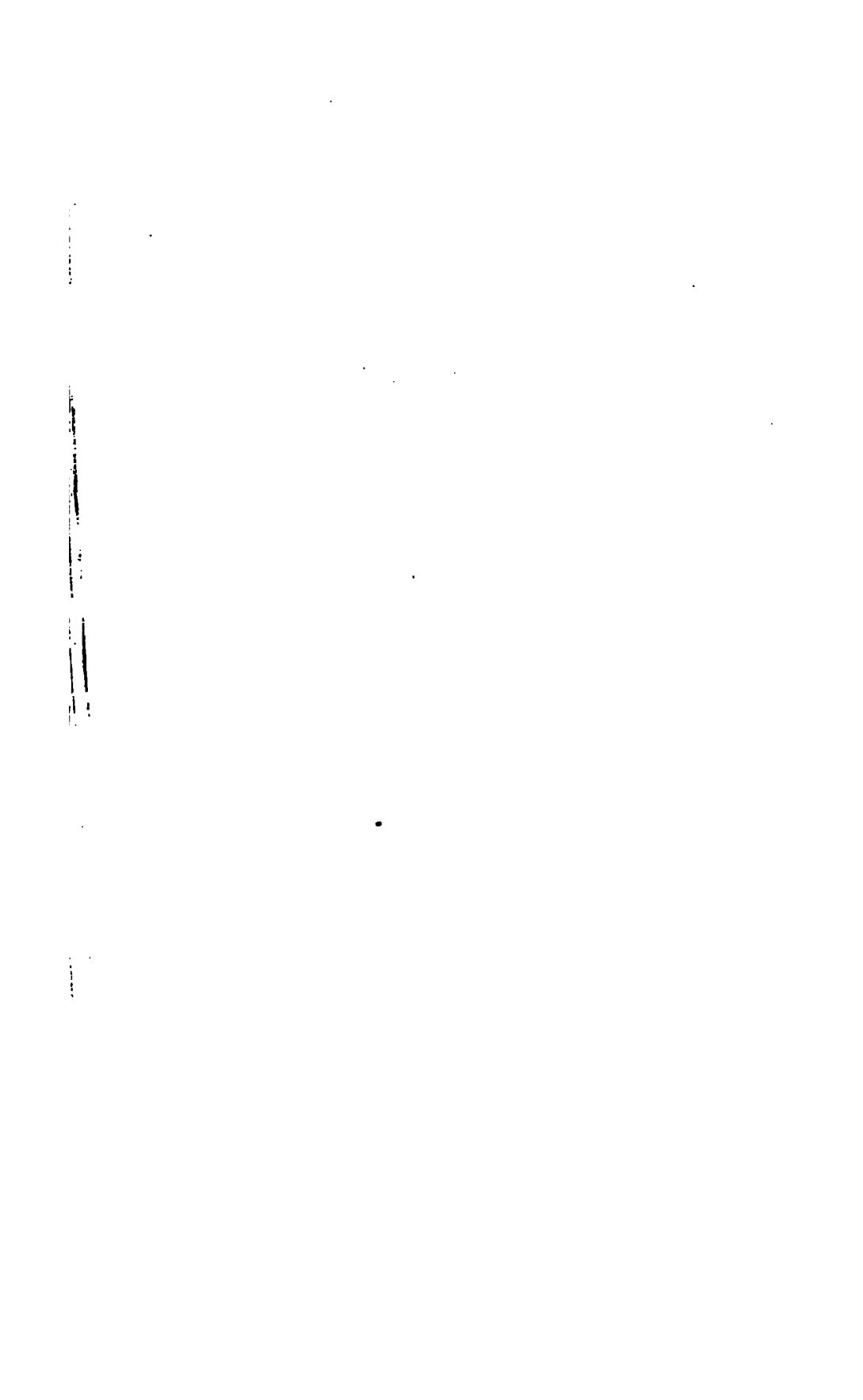
Von

W. Deecke.

(Mit 4 autographirten Tafeln.)

Nachdem zuerst Fr. Kopp in den „Bildern und Schriften der Vorzeit“ (II. Bd., pg. 348; Mannheim 1821) auf die Verwandtschaft des indischen Alphabets mit dem semitischen hingewiesen hatte, und nach dem schon mehr ins Einzelne eingehenden Versuche von R. Lepsius (Paläographie, datirt Paris 1834), hat mein verehrter Lehrer A. Weber in seinem im August 1855 geschriebenen Aufsätze über den „Ursprung des indischen Alphabets“ (X. Bd. dieser Zeitschr. (1856), S. 389 ff.; wieder abgedruckt in den „Indischen Skizzen“ p. 125—150, mit Schrifttafel) im Grossen und Ganzen jenen Zusammenhang vollständig klar gelegt und jeden Zweifel an der Thatsache beseitigt. Auch auf die genauere Uebereinstimmung einer Anzahl von Zeichen mit dem Himjarischen hat er bereits hingewiesen, ohne jedoch daraus einen Schluss auf die engere Zusammengehörigkeit beider Alphabete ziehen zu wollen. Wenn ich jetzt versuche, seine Resultate zu vervollständigen und einzelne abweichende Combinationen vorzuschlagen, so stütze ich mich dabei zunächst auf meine im 1. Hefte dieses Bandes mitgetheilte Entdeckung über den Ursprung des alt-, richtiger nordsemitischen Alphabets aus der neuassyrischen Keilschrift (Cursiv-Assyrisch), wodurch die eine Grundlage der Untersuchung etwas verändert worden ist. Nicht von Phöniciern, sondern von Aram (Syrien) ist jenes Alphabet ausgegangen; ja die ältesten griechischen Formen stehen den ursprünglichen aramäischen näher, als die ältesten erhaltenen phöniciischen. Ausserdem hat der Mesestein unsere Anschauung mehrfach modificirt. Dann aber ist seit jener Zeit eine grosse Zahl neuer himjarischer Inschriften ans Licht

N. hebr. arab.	Assyr. Kettl. schrift.	süd- semit. Nr. form	Hebr.	Libysch.		Indisch.					Himjar. tisch.	Aethiop. Geez.
				n. unt. n. ob.	v. re. n. li.	5 <sup>te</sup> sec.	4 <sup>te</sup> sec.	3 <sup>te</sup> sec.	spätere Formen	Devan. nag.		
1 <sup>te</sup> א י	𐤀, 𐤁 a, e, i	𐤀	א	𐤀	—	𐤀	𐤁	𐤂		अ a	𐩀, 𐩁, 𐩂 𐩀, 𐩁, 𐩂	አ አ
2 <sup>te</sup>						𐤃	𐤄	𐤅		ए ē		
3 <sup>te</sup>						𐤆	𐤇	𐤈	𐤉	इ i		
4 <sup>te</sup> 𐤊 𐤋	𐤌, 𐤍 ba	𐤌	ב	𐤎	𐤏	𐤐	𐤑	𐤒		ब b	𐩃, 𐩄, 𐩅 𐩃, 𐩄, 𐩅	በ በ
5 <sup>te</sup>						𐤓	𐤔	𐤕		भ b		
6 <sup>te</sup> 𐤖 𐤗	𐤘 gam	𐤘	ג	𐤙	𐤚	𐤛	𐤜	𐤝	𐤞	π g	𐩆, 𐩇, 𐩈 𐩆, 𐩇, 𐩈	ገ ገ
7 <sup>te</sup> 𐤠 𐤡	𐤢 da ra	𐤢	ד	𐤣	𐤤	𐤥	𐤦	𐤧	𐤨	ट d	𐩉, 𐩊, 𐩋 𐩉, 𐩊, 𐩋	ደ ደ
8 <sup>te</sup>						𐤩	𐤪	𐤫	𐤬	𐤭		
9 <sup>te</sup>						𐤮	𐤯	𐤰	𐤱	𐤲		
10 <sup>te</sup>						𐤳	𐤴	𐤵	𐤶	𐤷		
11 <sup>te</sup>						𐤷	𐤸	𐤹	𐤺	𐤻		
12 <sup>te</sup>						𐤻	𐤼	𐤽	𐤾	𐤿		
13 <sup>te</sup>						𐥀	𐥁	𐥂	𐥃	𐥄		
14 <sup>te</sup>						𐥄	𐥅	𐥆	𐥇	𐥈		
15 <sup>te</sup>						𐥈	𐥉	𐥊	𐥋	𐥌		
16 <sup>te</sup>						𐥊	𐥋	𐥌	𐥍	𐥎		
17 <sup>te</sup>						𐥍	𐥎	𐥏	𐥐	𐥑		
18 <sup>te</sup>						𐥏	𐥐	𐥑	𐥒	𐥓		
19 <sup>te</sup>						𐥒	𐥓	𐥔	𐥕	𐥖		
20 <sup>te</sup>						𐥕	𐥖	𐥗	𐥘	𐥙		
21 <sup>te</sup>						𐥗	𐥘	𐥙	𐥚	𐥛		
22 <sup>te</sup>						𐥚	𐥛	𐥜	𐥝	𐥞		
23 <sup>te</sup>						𐥜	𐥝	𐥞	𐥟	𐥠		
24 <sup>te</sup>						𐥞	𐥟	𐥠	𐥡	𐥢		
25 <sup>te</sup>						𐥡	𐥢	𐥣	𐥤	𐥥		
26 <sup>te</sup>						𐥣	𐥤	𐥥	𐥦	𐥧		
27 <sup>te</sup>						𐥦	𐥧	𐥨	𐥩	𐥪		
28 <sup>te</sup>						𐥨	𐥩	𐥪	𐥫	𐥬		
29 <sup>te</sup>						𐥪	𐥫	𐥬	𐥭	𐥮		
30 <sup>te</sup>						𐥬	𐥭	𐥮	𐥯	𐥰		
31 <sup>te</sup>						𐥮	𐥯	𐥰	𐥱	𐥲		
32 <sup>te</sup>						𐥰	𐥱	𐥲	𐥳	𐥴		
33 <sup>te</sup>						𐥲	𐥳	𐥴	𐥵	𐥶		
34 <sup>te</sup>						𐥴	𐥵	𐥶	𐥷	𐥸		
35 <sup>te</sup>						𐥶	𐥷	𐥸	𐥹	𐥺		
36 <sup>te</sup>						𐥸	𐥹	𐥺	𐥻	𐥼		
37 <sup>te</sup>						𐥺	𐥻	𐥼	𐥽	𐥾		
38 <sup>te</sup>						𐥼	𐥽	𐥾	𐥿	𐦀		
39 <sup>te</sup>						𐥾	𐥿	𐦀	𐦁	𐦂		
40 <sup>te</sup>						𐦁	𐦂	𐦃	𐦄	𐦅		
41 <sup>te</sup>						𐦃	𐦄	𐦅	𐦆	𐦇		
42 <sup>te</sup>						𐦅	𐦆	𐦇	𐦈	𐦉		
43 <sup>te</sup>						𐦇	𐦈	𐦉	𐦊	𐦋		
44 <sup>te</sup>						𐦉	𐦊	𐦋	𐦌	𐦍		
45 <sup>te</sup>						𐦋	𐦌	𐦍	𐦎	𐦏		
46 <sup>te</sup>						𐦍	𐦎	𐦏	𐦐	𐦑		
47 <sup>te</sup>						𐦏	𐦐	𐦑	𐦒	𐦓		
48 <sup>te</sup>						𐦑	𐦒	𐦓	𐦔	𐦕		
49 <sup>te</sup>						𐦓	𐦔	𐦕	𐦖	𐦗		
50 <sup>te</sup>						𐦕	𐦖	𐦗	𐦘	𐦙		
51 <sup>te</sup>						𐦗	𐦘	𐦙	𐦚	𐦛		
52 <sup>te</sup>						𐦙	𐦚	𐦛	𐦜	𐦝		
53 <sup>te</sup>						𐦛	𐦜	𐦝	𐦞	𐦟		
54 <sup>te</sup>						𐦞	𐦟	𐦠	𐦡	𐦢		
55 <sup>te</sup>						𐦠	𐦡	𐦢	𐦣	𐦤		
56 <sup>te</sup>						𐦢	𐦣	𐦤	𐦥	𐦦		
57 <sup>te</sup>						𐦤	𐦥	𐦦	𐦧	𐦨		
58 <sup>te</sup>						𐦦	𐦧	𐦨	𐦩	𐦪		
59 <sup>te</sup>						𐦨	𐦩	𐦪	𐦫	𐦬		
60 <sup>te</sup>						𐦪	𐦫	𐦬	𐦭	𐦮		
61 <sup>te</sup>						𐦬	𐦭	𐦮	𐦯	𐦰		
62 <sup>te</sup>						𐦮	𐦯	𐦰	𐦱	𐦲		
63 <sup>te</sup>						𐦰	𐦱	𐦲	𐦳	𐦴		
64 <sup>te</sup>						𐦲	𐦳	𐦴	𐦵	𐦶		
65 <sup>te</sup>						𐦴	𐦵	𐦶	𐦷	𐦸		
66 <sup>te</sup>						𐦶	𐦷	𐦸	𐦹	𐦺		
67 <sup>te</sup>						𐦸	𐦹	𐦺	𐦻	𐦼		
68 <sup>te</sup>						𐦺	𐦻	𐦼	𐦽	𐦾		
69 <sup>te</sup>						𐦼	𐦽	𐦾	𐦿	𐧀		
70 <sup>te</sup>						𐦿	𐧀	𐧁	𐧂	𐧃		
71 <sup>te</sup>						𐧁	𐧂	𐧃	𐧄	𐧅		
72 <sup>te</sup>						𐧃	𐧄	𐧅	𐧆	𐧇		
73 <sup>te</sup>						𐧅	𐧆	𐧇	𐧈	𐧉		
74 <sup>te</sup>						𐧇	𐧈	𐧉	𐧊	𐧋		
75 <sup>te</sup>						𐧉	𐧊	𐧋	𐧌	𐧍		
76 <sup>te</sup>						𐧋	𐧌	𐧍	𐧎	𐧏		
77 <sup>te</sup>						𐧍	𐧎	𐧏	𐧐	𐧑		
78 <sup>te</sup>						𐧏	𐧐	𐧑	𐧒	𐧓		
79 <sup>te</sup>						𐧑	𐧒	𐧓	𐧔	𐧕		
80 <sup>te</sup>						𐧓	𐧔	𐧕	𐧖	𐧗		
81 <sup>te</sup>						𐧕	𐧖	𐧗	𐧘	𐧙		
82 <sup>te</sup>						𐧗	𐧘	𐧙	𐧚	𐧛		
83 <sup>te</sup>						𐧙	𐧚	𐧛	𐧜	𐧝		
84 <sup>te</sup>						𐧛	𐧜	𐧝	𐧞	𐧟		
85 <sup>te</sup>						𐧝	𐧞	𐧟	𐧠	𐧡		
86 <sup>te</sup>						𐧟	𐧠	𐧡	𐧢	𐧣		
87 <sup>te</sup>						𐧡	𐧢	𐧣	𐧤	𐧥		
88 <sup>te</sup>						𐧣	𐧤	𐧥	𐧦	𐧧		
89 <sup>te</sup>						𐧥	𐧦	𐧧	𐧨	𐧩		
90 <sup>te</sup>						𐧧	𐧨	𐧩	𐧪	𐧫		
91 <sup>te</sup>						𐧩	𐧪	𐧫	𐧬	𐧭		
92 <sup>te</sup>						𐧫	𐧬	𐧭	𐧮	𐧯		
93 <sup>te</sup>						𐧭	𐧮	𐧯	𐧰	𐧱		
94 <sup>te</sup>						𐧯	𐧰	𐧱	𐧲	𐧳		
95 <sup>te</sup>						𐧱	𐧲	𐧳	𐧴	𐧵		
96 <sup>te</sup>						𐧳	𐧴	𐧵	𐧶	𐧷		
97 <sup>te</sup>						𐧵	𐧶	𐧷	𐧸	𐧹		
98 <sup>te</sup>						𐧷	𐧸	𐧹	𐧺	𐧻		
99 <sup>te</sup>						𐧹	𐧺	𐧻	𐧼	𐧽		
100 <sup>te</sup>						𐧻	𐧼	𐧽	𐧾	𐧿		



N. Hebr. arab.	Assyr. Keil. schrift	süd. semit. Ue- form	Harran.	Libysch.		Indisch.					Himjaritisch.	Aethiop. Geez.
				v. und n. ob.	re. n. l.	5 <sup>te</sup> sec.	4 <sup>te</sup> sec.	3 <sup>te</sup> sec.	ältere Formen.	Dava nag.		
5 <sup>a</sup> n, w n, t y, e				III		𐤀	𐤁	𐤂		𐤃	𐤄, 𐤅, 𐤆	𐤇 𐤈
5 <sup>b</sup>			𐤉, 𐤊	≡		𐤋	𐤌	𐤍		𐤎	𐤏, 𐤐, 𐤑	𐤒 𐤓
5 <sup>c</sup>											𐤔, 𐤕, 𐤖, 𐤗	𐤘, 𐤙 𐤚
5 <sup>d</sup>			o	III	≡						𐤛, 𐤜, 𐤝, 𐤞	𐤟 𐤠
5 <sup>e</sup>				+	÷						𐤡, 𐤢, 𐤣, 𐤤 𐤥, 𐤦, 𐤧	
6 <sup>a</sup> i, g a, f			𐤨, 𐤩	H, II	=	𐤪	𐤫	𐤬	𐤭	𐤮	𐤯, 𐤰 𐤱, 𐤲	𐤳, 𐤴 𐤵
6 <sup>b</sup>						L	L	L		𐤶		
6 <sup>c</sup>			𐤲, 𐤳			𐤴	𐤵	𐤶		𐤷	𐤸, 𐤹 𐤺, 𐤻	𐤼, 𐤽 𐤾
6 <sup>d</sup>			𐤿, 𐏀	×	×	L	L	U		𐤿	𐏁, 𐏂	𐏃, 𐏄 𐏅
6 <sup>e</sup>						𐏆		𐏇		𐏈		
7 <sup>a</sup> i, j			H	H	𐏉	𐏊	𐏋	𐏌		𐏍	H, H, H H, H, H	
7 <sup>b</sup>				𐏎	𐏏						𐏐, 𐏑, 𐏒	𐏓 𐏔
7 <sup>c</sup>				𐏕	𐏖						𐏗, 𐏘, 𐏙	𐏚 𐏛
7 <sup>d</sup>											𐏜, 𐏝, 𐏞	
7 <sup>e</sup>			𐏟	88	8						𐏠	𐏡, 𐏢, 𐏣 𐏤

1000





1

1

1

Z. D. M. G. XXXI. Jaf. II.

N. hebr. arab.	Assyr. Kell. schrift.	süd. semit. Urs. form	Hannä.	Laibysch.		Indisch.					Himjari. tisch.	Aethiop. geez.
				v. und. n. ob.	v. re. n. li.	5 <sup>e</sup> sec.	4 <sup>e</sup> sec.	3 sec.	spätere Formen	Dere neg.		
17. א ב ג ד ה ו ז ח ט י כ ל												
18. י כ ל												
19. מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת
19 <sup>a</sup>												
20. י כ ל												
21. מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת	מ נ ס ע פ ק ר ש ת
21 <sup>a</sup>												
21 <sup>b</sup>												
21 <sup>c</sup>												
21 <sup>d</sup>												
21 <sup>e</sup>												
21 <sup>f</sup>												
21 <sup>g</sup>												
21 <sup>h</sup>												
21 <sup>i</sup>												
21 <sup>j</sup>												
21 <sup>k</sup>												
21 <sup>l</sup>												
21 <sup>m</sup>												
21 <sup>n</sup>												
21 <sup>o</sup>												
21 <sup>p</sup>												
21 <sup>q</sup>												
21 <sup>r</sup>												
21 <sup>s</sup>												
21 <sup>t</sup>												
21 <sup>u</sup>												
21 <sup>v</sup>												
21 <sup>w</sup>												
21 <sup>x</sup>												
21 <sup>y</sup>												
21 <sup>z</sup>												



gekommen mit interessanten Buchstabenvarianten (s. besonders die letzten Bände dieser Zeitschrift), und endlich hat die im Ganzen, wie es scheint, glückliche Entzifferung der Harra-Inschriften durch D. H. Müller (XXX. Bd. dieser Ztschr. p. 514—25, mit Schrifttafel von Euting) ein ungeahntes Licht auf die Entwicklungsgeschichte der südsemitischen Schrift geworfen<sup>1)</sup>. — Dass aber auch die libysch-berberischen Alphabete in diesen Kreis gehören, dem auch Euting sie eingeordnet hat, wird die unten folgende Analyse der Tafeln zeigen.

Ausser den bereits genannten Werken habe ich noch besonders benutzt:

F. Fresnel Ekhili ou Himyarique. *Journal asiat.* 1838: V, 512—34; VI, 79—84; 529—70; dazu 1845 Spt.—Oct., p. 793 ff.

G. A. H. Ewald Ueber die Himjarische Sprache (Höfer's Ztschr. f. d. Wissensch. d. Sprache I, 2, p. 294—315; Berlin 1846).

J. Euting Semitische Schrifttafel. Strassburg. Trübner 1877.

J. Prinsep On the Edicts of Piyadasi or Asoka on the Girnan rocks. *Journal of the Asiat. Society of Bengal.* VII. Bd. 1838, p. 219—282, mit 2 Schrifttafeln (Pl. XIII u. XIV), 10 Formen der indischen Alphabete von der ältesten Zeit bis zum modernen Devanagari enthaltend. Derselbe Band enthält noch einige andere Aufsätze desselben Verfassers mit weiteren Beiträgen zum altindischen Alphabet z. B. p. 156 ff., 334 ff., 562 ff.

H. Harkness Ancient and modern Alphabets of the popular Hindu-Languages of the Southern Peninsula of India. London. Royal Asiat. Society. J. W. Parker. 1837. Enthält, ausser Devanagari-Varianten: Grantha (Gr.), Telugu (Te.), Karnataka (Ka.), Malayalma (Ma.), Tamizh (Ta.) mit verschiedenen alterthümlichen Nebenformen.

#### Analyse der Tafeln.

Die assyrische Spalte enthält zunächst die Vulgärform, dann Varianten; die linearen Varianten, an das Altbabylonische sich anlehnend, heissen hieratisch. Die südsemitische Urform ist hypothetisch. Die Harraschrift habe ich nach Müller's Entzifferung gegeben; die eingeklammerten Formen scheinen mir, wie beim Libyschen, aus dem Nordsemitischen entlehnt. Die libyschen Zeichen sind Euting's Tafel, die sich auf J. Halévy's neueste Forschungen stützt, entnommen: zur zweiten Spalte gehört die Thugga-Inschrift. Die drei anderen indischen Spalten geben

---

1) Wir dürfen hier nicht verschweigen, dass dem oben genannten Entzifferungsversuch jetzt sowohl die Autorität des Hrn. de Vogüé als auch die neue Entzifferung des Hrn. Halévy entgegenstehen. Ueber die letztere wird, hoffen wir, das nächste Heft einen Bericht bringen.

die drei ältesten Buchstabenformen von Prinsep's Tafeln. Die erste Spalte enthält das Alphabet, in dem die ältesten buddhistischen Kirchenväter ihre Aufzeichnungen gemacht haben sollen: es geht aber schwerlich, wie Prinsep will, bis 543 v. Chr. zurück, sondern ist höchstens ins 5te Jahrh. zu setzen; einige Buchstaben zeigen schon abgerundete Formen. Die zweite Spalte zeigt ein in den Höhlen des Westens gefundenes Alphabet, das im Ganzen etwas jüngere Formen, als das altbuddhistische, etwas ältere, als das der folgenden Spalte, aufweist, also vermuthungsweise dem 4ten Jahrh. angehört. Die dritte Spalte giebt das bekannte Alphabet der A s o k a -Inscripfen, wegen Erwähnung gleichzeitig regierender Seleucidēn und Ptolemäer sicher ins 3te Jahrhundert zu setzen. Die folgende breitere Spalte giebt einige jüngere Formen, die entweder durch Bewahrung alterthümlicher Züge interessant sind, oder den Uebergang zum Devanagari deutlich machen: sie stammen theils aus Harkness, theils aus Prinsep. — Die obere Reihe des Himjarischen enthält in der Regel die ursprüngliche Stellung der Buchstaben, nach links gewendet, die untere die umgekehrte, nach rechts; bekanntlich sind viele ältere Inschriften boustrophedon geschrieben. — Die obere Reihe der letzten Spalte enthält die alt-äthiopischen, die untere die Geez-Formen, erstere mitunter mit ein oder zwei Varianten.

Im Einzelnen ist Folgendes zu bemerken.

#### Tafel I.

##### N.

1 a) Die südsemitische Urform entspricht genau der hieratischen Keilform. Im Harra und Libyschen sind die Nebenstrichelchen rechts weggefallen. Das Indische zeigt Umkehrung von rechts nach links; ausserdem sind verbindende Querstrichelchen in der Mitte hinzugekommen, vgl. den ähnlichen Vorgang im kyprischen e (Deecke Urspr. d. kypr. Syll. p. 10; t. I, 2). Dem Indischen entsprechen die unteren himjarischen und die abgerundeten äthiopischen Formen, während die oberen himjarischen die assyrische Stellung zeigen. Die erste Form beider Reihen zeigt deutlich den Ursprung der abweichenden Gestalt durch Verkürzung der oberen Hälfte, sowohl beim Hauptstrich wie beim oberen Nebenstrich.

1 b) Indisch ist aus derselben Grundform, aber in der ursprünglichen Stellung, das Zeichen für e ( $\bar{e}$  = äi) geworden, indem die Nebenstriche rechts sich schräg legten, und zwar in der Mitte nach aussen (rechts). Aus einem ähnlichen Vorgange scheint die Grundform des griechischen α entstanden, während die erhaltenen nordsemitischen Alphabete die umgekehrte Schräglegung, nach innen (links), zeigen; vgl. Deecke Urspr. des altsem. Alph. t. I, n. 1 und Deecke u. Siegmund über die wichtigsten kypr. Inschr. in Curtius Studien VII, p. 264; t. 2 e. — Der Lautwerth e (i)

eignet auch schon dem assyrischen Zeichen (Halévy *Recherches critiques*, p. 213, n. 440; Deecke *Urspr. des kypr. Syll.* p. 10), in welchem Falle es als aus n. 10 durch Weglassung der Vorkeile entstanden gilt, vgl. Deecke l. l. t. I, n. 2. Die zweite und dritte indische Form zeigen Drehung um 90° nach rechts, vgl. z. B. die äthiopischen Formen des d und Deecke l. l. p. 28 unt., sowie die zweite libysche Form des a; an sie lehnt sich die Devanagari-Form an. — Weber identificirte diesen Buchstaben mit dem semitischen 'ajin, das äthiopisch auch dreieckige Gestalt zeigt, aber dies scheint dumpferen inhärirenden Vokallaut gehabt zu haben, da ihm im Griechischen o entsprang, und das dem Indischen nächstverwandte Himjarische kennt nur die viereckige oder runde Gestalt. Endlich spricht auch die enge Verwandtschaft zum i für mich.

1 c) Dies indische Zeichen, für i, ist aus dem vorigen durch blosser Markirung der Endpunkte des Dreiecks differenzirt; die Drehung tritt erst in der dritten Spalte ein. Die Devanagari-Form ist aus der Verschnörkelung des unteren Punktes entstanden, wie die Uebergangsform aus einer Inschrift der Gupta-Dynastie von Allahabad (5tes Jahrh. n. Chr.) bei Prinsep zeigt.

## 2.

2 a und 2 b) Während das nordsemitische Alphabet sich hier an die obere vulgäre assyrische Cursivform anschliesst (vgl. Deecke *Urspr. d. altsem. Alph. t. I*, n. 2), ist die südsemitische Urform aus der darunter stehenden Variante entstanden, die sich z. B. regelmässig auf der Stele Sargon's von Larnaka findet (*Cuneif. Inscr. of West. Asia III*, pl. 11), ähnlich auch als neuninivitisches bei Ménant (*Syll. cunéif. anarien I*, p. 180—1, n. 3). Die bisher gefundenen Harra-Formen sind dem Nordsemitischen entlehnt, daher, wie oben erwähnt, eingeklammert. Libysch ist mitunter Rundung eingetreten, wie im Devanagari und Geez, sowie in der zweiten und dritten Form des indischen b'; der innere Punkt unterscheidet den Buchstaben vom r (n. 4 e), vgl. den Querstrich im Innern der Devanagari-Form (zum Unterschiede vom v n. 6 a). Im Indischen ist die, zum Libyschen stimmende, geschlossene Form des Zeichens für's b geblieben, die unten offene für's b' genommen worden, wobei der Anhang oben rechts den hinzugetretenen Hauchlaut bezeichnet, vgl. die Krümmung in d' (n. 4 d), p' (n. 6 e) u. s. w. Nach den himjarischen Varianten scheint diese unten offene Form durch Hinaufwenden des unteren Querstrichs bis zur Verschmelzung mit dem oberen entstanden zu sein; andererseits zeigt er sich mitunter verdoppelt, wie im z (n. 7 a). Das Aethiopische kennt nur die offene Form.

## 3.

3) Ueber die wahrscheinliche Entstehung der nordsemitischen und der mit ihr identischen südsemitischen Urform durch Umbiegung

oder Hakenbildung des oberen assyrischen Keils vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 3. Die sämtlichen abgeleiteten Formen erklären sich von selbst. Die symmetrische Verlängerung des Nebenstrichs, in der untersten libyschen Form der ersten Spalte, wie in den beiden ersten indischen Formen, und noch wieder im Telugu, begegnet ebenso durchweg im Phönicischen; die Drehung um 90°, wie in der zweiten libyschen Spalte, zeigt auch das spätere Aramäische (Nabatäisch, Pehlvi, Syrisch), wie das Arabische, nur mit der Oeffnung nach links. Die Geesform stimmt in der Krümmung zur zweiten und dritten indischen Form.

7, 7.

Ueber die Differenzirung beider Buchstaben im nordsemitischen Alphabet aus einem assyrischen Zeichen vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 4. Dasselbe gilt für's Südsemitische, nur dass hier im Indischen die Differenzirung, der Aspiraten und Linguallaute wegen, noch viel weiter getrieben ist, ohne dass doch der gemeinsame Ursprung verdunkelt worden wäre. Ebenso ist die südsemitische Urform aus der gleichen (unter der Vulgärform stehenden) assyrischen Variante entstanden, wie die nordsemitische, nur dass die Gestalt und Lage des Dreiecks symmetrisch geworden. Die Fortsetzungen des Hauptstriches links nach oben und unten sind wohl von Anfang an nur als facultativ zu betrachten; ebenso die Schliessung des Dreiecks. In der ersten Harra-Form ist das Dreieck schon abgerundet, die zweite zeigt Umkehr von rechts nach links (die untere Form ist nordsemitisch).

Die libyschen Formen zeigen das Dreieck noch offen und die Querstriche gradegestreckt, wie in der vulgär-assyrischen Form: die erste hat die Normalstellung, die zweite Umkehr von rechts nach links, die dritte Drehung um 90°. Die erste indische Form lehne ich lieber an die Urform und die erste Harra-Form an, als an die zweite (umgekehrte) libysche. Das abgerundete Dreieck ist wieder eckig geworden, aber viereckig; das Mittelstück des Hauptstriches (links) schwand, zur sicheren Unterscheidung von b (n. 2 a). Die zweite Form zeigt noch oder wieder Rundung, die dritte Umkehr; an sie lehnt sich die Devanagari-Form an. Die Telugu- und Karnataka-Variante verräth noch deutlich den ursprünglichen Zusammenhang mit der folgenden Form (4 b); zur Rundung und Einkerbung vgl. die dritte Form von 2 b, unten 4 e u. 4 g, 6 a u. s. w. Beim Himjarischen könnte man zweifeln, ob die Stellung des Dreiecks der zweiten Form oben die ursprüngliche ist und der senkrechte Strich rechts ein neu hinzugefügter Stützstrich; oder ob aus der ersten Form unten, die mit der ersten Harra-Form identisch ist, erst die zweite unten entstanden ist, mit veränderter Gestaltung des Dreiecks, ähnlich wie bei der ersten indischen Form; dann wären die oberen Formen durch Umkehrung von rechts nach links



entstanden. Mir scheint diese zweite Annahme wahrscheinlicher. Das Aethiopische zeigt Drehung um 90°.

4 b) Nur indisch, das aspirierte  $d$  ( $d'$ ), durch Rundung aus der ursprünglichen Form differenziert und dadurch zugleich vom  $e$  (n. 1 b) unterschieden. Die erste Form stimmt auf diese Weise genau zum lateinischen  $d$ ; die zweite und dritte sind von rechts nach links umgekehrt; die Telugu- und Granthaform mit der Einbuchung zeigt den Uebergang zum Devanagari.

4 c) Gleichfalls nur indisch, das sogenannte cerebrale oder linguale  $d$  ( $\bar{d}$ ), die untere Hälfte des dentalen, also aus diesem differenziert. Die den Uebergang zum Devanagari vermittelnde Kutila-Form stammt aus einer Inschrift von Bareilly 992 n. Chr. (nach Prinsep).

4 d) Nur indisch, cerebrale aspirierte Media,  $\bar{d}'$ , durch sich einringelnde Fortsetzung des unteren Endes aus 4 c entstanden, und nur zufällig dem späteren nordsemitischen  $\text{tet}$  ähnlich; vgl.  $p'$  (n. 6 e).

4 e) Im Harra ist das  $r$  aus der Grundform durch Wegfall des Hauptstriches links und Krümmung der Dreieckslinie entstanden; libysch ist es zum Kreis gerundet und dann mitunter wieder eckig, aber zum Vierecke gestaltet; indisch ist es aus der gebogenen Form, wie sie das erste Harrazeichen hat, gradegestreckt, hat aber allmählich sich unten links wieder gekrümmt, bis zum Kreise und Viereck (Telugu, Karnataka, Grantha), wie im Libyschen; die Devanagariform ist nur mässig gebogen. Das Himjarische bietet alle Uebergänge zwischen den Harraformen und dem Indischen: die dritte Form lehnt sich an verschiedene Formen des  $d$  an, besonders die erste indische; die vierte Form zeigt noch den eckigen Dreieckswinkel oder ist zu ihm zurückgekehrt; die fünfte ist schon fast gestreckt. Das Aethiopische gehört zur unteren umgekehrten Reihe des Himjarischen und hat die Krümmung mehr nach unten gezogen, wie die zweite indische Form des  $d$ .

4 f) Durch die gleiche Umkehr von rechts nach links, mit erhaltener Krümmung, hat das Indische aus dem  $r$  das  $\text{t}$ , die cerebrale Tenuis, differenziert. Die Neigung, die Krümmung herunterzuziehen, zeigen auch hier die Formen der vierten Spalte und das Devanagari; die Grantha- (dies ist die untere auf der Tafel, die Karnataka-Form die obere) und Tamizh-Form sind einer Umkehrung des ältesten indischen  $\bar{d}$  gleichgeworden.

4 g) Durch Einringelung unten sollte indisch das aspirierte  $\text{t}$  entstehen: da aber die Form dann dem  $\bar{d}'$  zu ähnlich geworden wäre, zog man die Krümmung empor, so dass aus dem Halbkreis ein Kreis entstand, wie beim libyschen  $r$ ; auch hier ward dieser wieder gelegentlich zum Viereck (in der Karnataka-Form); der Punkt unterscheidet die Formen vom  $r$ . Diese Entstehung ist mir auch hier wahrscheinlicher, als die aus dem semitischen  $\text{tet}$ , und sie wird durch die Devanagariform bestätigt.

Dass die Kopflaute (Lingualen oder Cerebralen) dem  $r$  sehr nahe stehn, ja oft mit ihm wechseln oder ein  $r$  enthalten, ist

bekannt (Benfey Sanskritgram. p. 5), und an der Differenzirung des *t*, *t'* aus dem *r* kein Anstoss zu nehmen, zumal das *r* selbst aus dem *d* differenzirt war, dem sich wieder die weichen Kopflaute anschlossen. Wer die sämtlichen von 4a bis 4g gegebenen Formen durchschaut, wird das sie alle verknüpfende Band des gemeinsamen Ursprungs nicht verkennen.

## Tafel II.

𐤇, 𐤈, 𐤉.

Da das Assyrische den weichen h-Laut (*hē*) und das 'ajin nicht kannte, so musste das Semitische für seine Alphabete mit dem harten *h* beginnende assyrische Sylbenzeichen wählen, und zwar brauchte das Nordsemitische deren zwei, *hi* und *hat* (vgl. Deecke Urspr. der altsem. Alph. zu t. I, n. 5 u. 8; t. II, n. 16); das Südsemitische begnügte sich aber für alle 3 Laute, ja noch für die ihm eigenen *ḥ* und *ḡ*, mit Differenzirungen des einen *hi*.

5a) Die Harraform des 𐤈 lehnt sich aufs engste an die obere Urform und damit an die assyrische Vulgärform an. Das Libysche dagegen hat die oberen 3 Striche senkrecht gestellt und den vierten daneben. Im Indischen entspricht *ḡ*, und die älteste Form sieht zunächst wie eine unregelmässige Kopfstellung der Harraform aus, ist aber wohl richtiger so entstanden zu denken, dass, nach Grade-richtung des Ganzen, der untere Keil zur horizontalen Verbindungslinie zusammenschrumpfte, sein senkrechter Strichtheil also wegfiel, während der linke Oberkeil dafür in die Höhe gezogen ward. In der zweiten und dritten Form ist die gleiche Höhe der drei Oberkeile wiederhergestellt. Die Krümmung der linken Linie in der dritten Form bereitet die Devanagariform vor. Das Himjarische schliesst sich eng an die Urform an, doch mit der breiten Verbindungslinie des Indischen; das Aethiopische hat die himjarische Form auf den Kopf gestellt.

5b) Das Zeichen für den weicheren h-Laut wurde aus dem des härteren so differenzirt, dass man von den 3 Oberstrichen den mittelsten fortließ, vgl. die assyrische Variante des *sa* (n. 21a). Im Libyschen trat zugleich Drehung um 90° ein, um das Zeichen vom 'ajin (n. 5d) zu scheiden. Das Aethiopische behielt hier die ursprüngliche Stellung, und das Ge'ez büsste, wie ebenso die indischen Formen, den unteren Strich ein und rundete die Verbindungslinie ab. Die Kopfstellung würde Verwechslung mit 𐤇 (n. 7b) herbeigeführt haben.

5c) *ḥ*, nur himjarisch-äthiopisch, aus dem Vorigen durch Schnörkelung des unteren Striches differenzirt (wie es scheint, ursprünglich nach dem Vorbilde des *ḡ*, n. 1a). Im Ge'ez ist es stark entstellt, doch ist der Uebergang deutlich.

5 d) Das 'ajin schliesst sich, wie im Nordsemitischen, an die althabylonisch-ninivitishe, alt- und neusasische, hieratische Keilschrift-Variante an, wo die 4 Striche zum schrägen Viereck geordnet sind; vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. II, n. 16. Nur das Libysche hat es durch Neubildung aus dem 𐤀, oder direct aus dem 𐤁, differenzirt, wie besonders die zweite Spalte zeigt. — Die weiteren Umformungen im Himjarisch-Aethiopischen bedürfen keiner Erläuterung.

5 e) غ, im Libyschen aus dem Vorigen differenzirt, indem die Aussenstriche zu Punkten verkürzt wurden, vgl. das indische i (n. 1 c). Himjarisch sieht es genau wie eine Kopfstellung des indischen گ aus, schwer durch Differenzirung aus himjar. 5 a zu erklären.

Auch bei dieser ganzen Zeichengruppe ist ein Auseinanderreissen nicht thunlich.

𐤀, 𐤁, 𐤂.

Eine schwierige Gruppe, und nicht in Allem sicher. Zunächst weichen die libyschen Zeichen für i, j (t. III, n. 10) so sehr von allen übrigen unserer Gruppe ab, stimmen aber so genau zum nordsemitischen Alphabet, dass ich sie für aus diesem entlehnt halte. Dagegen stimmt das i (j) aller andern südsemitischen Schriftarten so genau zu den verschiedenen Formen des v, dass es daraus differenzirt sein muss. Dies ist kühn: es spricht aber dafür die nahe Verwandtschaft und der starke Wechsel beider Laute mit einander in einer ganzen Reihe semitischer Sprachen. Diese Eigenthümlichkeit muss danach dem Stamme in hervorragender Weise zugekommen sein, der das südsemitische Alphabet bildete. Die Aramäer, bei Bildung des nordsemitischen Alphabets, schieden die Laute und Zeichen scharf. Zweitens scheint es mir, trotz gewisser Anflüge von Aehnlichkeit, im Ganzen nicht möglich, die südsemitischen Formen für p (f) aus demselben Grundzeichen zu erklären, aus welchem die nordsemitische Form des p entstanden ist; vgl. Deecke Urspr. des altsem. Alph. zu t. II, n. 17. Und da habe ich keinen anderen wahrscheinlichen Ursprung entdecken können, als aus Varianten desselben assyrischen Zeichens, aus dem v und i (j) entstanden sind. Nun hat dies Zeichen als einen seiner Hauptwerthe den Werth par, und da auch das dem nordsemitischen zu Grunde liegende assyrische Zeichen ursprünglich par bedeutet, so ist dies jedenfalls eine höchst merkwürdige Uebereinstimmung. Ferner ordnet auch dies Zeichen seine ursprünglichen 4 Keile in ein, von dem unter n. 5 mitgetheilten wenig abweichendes, schräges Viereck (althabylonisch u. s. w.), ja hieratisch decken sie sich vollkommen, so dass daraus die grosse Aehnlichkeit verschiedener südsemitischer Formen unter n. 6 mit solchen unter n. 5 sich erklärt, vgl. die Tafel und die folgende Analyse. Endlich ist auch die lautliche Verwandtschaft des p (f) mit dem v nicht ausser Acht zu lassen.

6 a) Die assyrische Vulgärform ist aus der unter ihr stehenden älteren durch Verschmelzung der beiden Hinterkeile in einen und parallele Stellung der Vorkeile entstanden; die untere Form aber ist wieder aus der oberen rechts durch Gradstreckung der beiden Keile rechts gebildet. Die Urform stellte die Sonnenscheibe dar, vgl. z. B. Lenormant *Essai sur la propag. de l'alph. phénic.* I<sup>2</sup>, Einleit. p. 15; 67 u. s. w. — Bei der südsemitischen Urform habe ich einen Strich (oben und unten) zugefügt, da sich ein solcher in den abgeleiteten Formen bald oben, bald unten, im himjarischen p auch an beiden Enden findet, ja im v ein durchgezogener Strich erscheint. Die Harraform des v zeigt den Strich nur innen und ist um 90° gedreht. Von den schwer erklärlichen libyschen Formen könnte die zweite obere auf Gradstreckung auch der Vorkeile beruhen; aus ihr ist die erste durch einen Bindestrich, die Form der zweiten Spalte durch Drehung um 90° entstanden. Die unteren Formen der ersten Spalte beruhen auf Halbierung der Urform durch einen Querstrich und Gradstreckung der Halbkugel; vgl. die indischen und die zweite himjarische Form für j. Die indischen Formen für v sind klar; die Einkerbung der Form in der vierten Spalte, auf den Gudscherat-Platten (2tes Jahrh. n. Chr.), steht nur als Analogon zu 4 a u. 4 b da.

Die himjarischen und äthiopischen Formen lehnen sich an die Harraform an, haben aber die grade Stellung bewahrt. Der innere Längsstrich unterscheidet den Buchstaben vom 'ajin (5 d). Die untere Reihe des Himjarischen zeigt, wie sich durch weitergehende Theilung ein Doppelkreis entwickelt.

6 b) Nur indisch, u; zunächst verwandt mit der letzten libyschen Form der ersten Spalte, durch Weglassung der linken Hälfte des unteren Querstrichs entstanden. Die Devanagari-Form beruht auf Umkehrung des sich allmählich entwickelnden Hakens von rechts nach links.

6 c) Die erste Harraform für j (i) entspricht der Urform mit dem Strich unten; die zweite, auf den Kopf gestellte, eben derselben mit dem Strich oben, so dass sie der ersten Form des indischen v genau gleicht. Die indische Form des j dagegen entspricht der zweiten libyschen Form des v in der unteren Reihe der ersten Spalte, mit leichter Krümmung der unteren Horizontallinien nach aufwärts. Nur zufällig ist die Aehnlichkeit der dritten Form mit einem umgelegten nordsemitischen i. Im Devanagari ist der Haken links geschwunden. — Von den himjarischen Formen gleicht die erste der ersten Harraform, die zweite ist aus der ersten libyschen Form des v in der unteren Reihe der ersten Spalte grade so entstanden, wie die indische aus der zweiten: sie kann daher auch als Kopfstellung der indischen Form aufgefasst werden. Die äthiopischen Formen sind klar: interessant ist die Dreiecksform des Kopfes wegen der Analogie mit n. 6 a und 5 d; ebenso die einseitige

Oehse der zweiten und dritten Form wegen der Verwandtschaft mit dem indischen u.

6d) Die erste Harraform des p zeigt, trotz der Verstümmelung rechts, noch deutlich die ursprüngliche schräge Quadratform; die zweite Form beruht auf Umkehr von rechts nach links, wodurch Anähnlichung aus Nordsemitische erwirkt ist. Die erste libysche Form erinnert an die untere Keilschriftvariante, nur dass die Vorkiele über den Durchschnittspunkt hinaus verlängert sind; die zweite ist wieder um 90°, und zwar nach links, gedreht. Das indische p schliesst sich durch Gradstreckung an die erste Harraform an: durch Wachsen und Krümmung des rechten Schenkels stellt sich allmählich die zum Kreis abgerundete geschlossene Form wieder her, wie sie das Devanagari zeigt. Die Aehnlichkeit der dritten indischen Form mit einem auf den Kopf gestellten griechischen p oder himjarisch-äthiopischen b ist zufällig. — Das Himjarische hat die Urform unversehrt bewahrt; das Aethiopische erinnert in der Verstümmelung der rechten Ecke an die erste Harraform.

6e) Das indische p' ist aus p durch Innenringelung des unteren Hakens entstanden; vgl. q' (n. 4d). Die Devanagariform hat den Haken nach unten gedreht.

#### 7.

Es liegt dasselbe assyrische Keilzeichen, und zwar in der gleichen Variante, zu Grunde, wie beim nordsemitischen Alphabet (Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 7), doch ist die Stellung der Urform eine andere: während die nordsemitische die horizontale Lage beibehielt, ist die südsemitische durch Drehung um 90° aufgerichtet.

7a) Die Harraform zeigt den Binnenstrich verdoppelt, wie auch mitunter das Himjarische; vgl. noch das himj. b (n. 2a). Die erste libysche Form zeigt die obere, die zweite die untere Hälfte der Urform, aber um einen Längsstrich in der Mitte vermehrt, in der ersten Spalte zur Unterscheidung vom m (n. 13), in der zweiten vom d (n. 4a); vgl. übrigens denselben Zuwachs auch im himjar. 7b (dritte Form) und 7d. Das Indische hat den untern Theil des rechten Striches eingebüsst, vielleicht um zu grosse Aehnlichkeit mit einem gewendeten a zu vermeiden, und das Zeichen für den seltenen Laut g' (palatale aspirirte Media) verwandt. Die Uebergangsformen zum Devanagari sind nur unvollständig erhalten. — Die himjarischen Formen bedürfen keiner Deutung; sie haben, wie die Harraform, für den verwandten Laut des assibilirten d Verwendung gefunden.

7b) Formen des ɔ, aus dem ɾ differenzirt.

7c) Im Libyschen assibilirtes ɾ, durch Verdoppelung aus dem ɔ differenzirt, mit Umkehr der Stellung, dadurch in der ersten Spalte 7a gleich. Im Himjarisch-Aethiopischen ɣ (s) durch An-

fügung eines Knopfes oben aus dem Vorigen differenziert; vgl. den Schnörkel von n. 5 c.

7 d) Nur himjarisch, meist als blosse Variante von 7 c betrachtet, vgl. die dritte Form von 7 b neben den beiden ersten; doch liegt vielleicht auch eine lautliche Modification zu Grunde.

7 e) Verschärftes  $\alpha$ , durch oberen und unteren Schluss der Urform differenziert, am deutlichsten im Himjarischen und der ersten äthiopischen Form; sonst mehr oder weniger abgerundet. Die Harraform zeigt den Uebergang zur oberen libyschen Reihe, aus der die untere durch Eckigmachung entstanden ist, genau wie kyprisch  $\iota\epsilon$ , vgl. Deecke Urspr. des kypr. Syll. t. II, n. 22. Wie die zweite Form der oberen Reihe der ersten libyschen Spalte eine oben offene Form zeigt, so ist die dritte Form des Altäthiopischen unten offen.

### Tafel III.

π.

8) s. n. 5.

ζ.

9) Die südsemitische Urform unterscheidet sich von der nordsemitischen (Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 9) durch Wegfall des inneren Querstrichs. Vollständig erhalten ist sie im Himjarischen; im Harra (erste Form) und im Aethiopischen fehlt auch der untere Querstrich und die Rundung dringt ein; die zweite Form des Harra zeigt die Rundung zum Dreieck zugespitzt und Kopfstellung (oder Weglassung des oberen Querstrichs). Durch Drehung um 90° (Niederlegung) und Durchziehen des Mittelstrichs sind die libyschen Formen entstanden. Das Altindische  $\epsilon$  zeigt dagegen die Abrundung des umschliessenden Vierecks zum Kreise, wie meist das Altgriechische und die erhaltenen phönicischen Formen, während der Linienstrich zum Punkte zusammengeschwunden ist, den das Devanagari verloren hat, während die südindischen Formen der vierten Spalte sich der Urform wieder enger anschliessen. Auch hier halte ich die Uebereinstimmung des Indischen mit dem Griechischen und Nordsemitischen für Zufall und glaube eher Anlehnung an die Formen von n. 4, besonders 4g, annehmen zu müssen.

γ.

10) s. n. 6, und vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 10.

δ.

11) Die nordsemitische Grundform schliesst sich an eine andere Variante des Keilschriftzeichens an, als die südsemitische, wie schon die entlehnten Harraformen zeigen; vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. I, n. 11. Die libyschen Formen sind durch

Anähnlichung an g (n. 3) entsteht: das beweist besonders die zweite Form jeder Spalte, die ein doppeltes g darstellt; vgl. die ähnliche Bildung von n. 21 b (himjar.). Indisch ist der kleine Vorkeil ganz fortgefallen, der horizontale Strich durchgezogen; seine Krümmung in der dritten Form zeigt den Weg zur Entstehung der Devanagari-form. Umgekehrt ist im Himjarischen der kleine Vorkeil heruntergezogen bis zu gleicher Tiefe mit dem senkrechten Hauptstrich, dessen oberes Ende sich schräg gelegt hat, vielleicht zur schärferen Unterscheidung von n. 7 b. Die Varianten, zum Theil auf Umkehrung von rechts nach links beruhend, sind klar; ebenso zeigen die äthiopischen Formen nur leichte Entstellungen.

11 b) Nur indisch, k'. Von der Urform ist die obere Hälfte des senkrechten Hauptstrichs geschwunden, dann Rundung eingetreten; die vierte Form, dem älteren Devanagari angehörend, ist wieder eckig.

b.

12) Durchweg verständlich; nach Analogie von n. 3; die indischen Formen sind von rechts nach links umgewendet, wie z. B. das etruskische l, und der Querstrich dann mannigfaltig gerichtet oder gerundet. Die vierte Form, aus dem älteren Devanagari, hat die ursprüngliche Stellung desselben bewahrt; an seiner Spitze aber zeigt sich schon der Schnörkel, der die spätere Form hervorbrachte. — Das Libysche hat die beiden Striche parallel gerichtet, wie beim k (n. 11), und ihnen jedesmal die umgekehrte Stellung gegeben, wie beim v (n. 6 a); offenbar sollte das Zeichen vom g scharf geschieden werden.

n.

13) Die Entstehung der Urform und aller abgeleiteten ist klar. Während sonst der senkrechte Nebenstrich links bis unten durchgezogen ist, wie in der Keilschriftvariante, ist er im Libyschen weggefallen und der obere Querarm ist, der Symmetrie wegen, dem unteren gleich gemacht; die zweite Spalte zeigt die ursprüngliche Stellung, die erste Form ist hier um 90° rechts gedreht (niedergelegt). Während die Harraformen convexe Krümmung annahmen, wählten die himjarischen concave, und durch Vertiefung der Krümmung bis an den senkrechten Hauptstrich entstand die zweigetheilte dem griechischen b ähnliche Form, die im Aethiopischen nach links (oder, legt man die untere Reihe zu Grunde, nach rechts) umgelegt ward. Im Indischen ist Abrundung und Verschiebung des Obertheils eingetreten, dann von neuem Eckigmachung. In der Devanagari-form ist die untere Hälfte zum Knoten links eingeschrumpft.

z.

14) Im Harra ist der Haken fast, im Libyschen ganz grade geworden: auch hier hat die zweite Spalte die ursprüngliche Stellung, die erste die Drehung, zur Unterscheidung vom x (n. 1 a). Ueber

die himjarisch-Äthiopischen Formen, die sich genau an die Urform anschliessen, ist Nichts zu bemerken. Das Indische aber, das vier Nasale hatte, differenzierte die Urform vierfach. Am nächsten blieb ihr der linguale Nasal  $\eta$  (14 a), durch Drehung und symmetrische Durchziehung der so entstandenen Querstriche gebildet. Beim dentalen Nasal  $n$  (14 b) fiel der obere Querstrich weg; beim gutturalen  $\text{ŋ}$  (14 c) die linke Hälfte beider Querstriche. Beim palatalen  $\text{ɲ}$  (14 d) endlich wurde der obere Querstrich rechts gekürzt, und an Stelle des unteren trat ein Winkel, wie ihn das Tamizh auch beim dentalen Nasal zeigt (s. die vierte Spalte von 14 b). Die Devanagariformen, ziemlich stark entstellt, ergeben sich durch die Uebergangsformen bei Prinsep.

⤿.

15) Nur nordsemitisch; daher ist auch die zum Griechischen stimmende, nur umgelegte, libysche Form entlehnt, die aber als  $\acute{s}$  gedeutet wird. Im Südsemitischen sind die Formen für  $\text{⤿}$  aus  $\text{⤿}$  differenziert, s. n. 7 b.

⤿.

16) s. n. 5.

#### Tafel IV.

⤿.

17) s. n. 6.

⤿.

18) s. n. 7.

⤿.

19) Stimmt im Wesentlichen zum Nordsemitischen; doch kann die Harraform zugleich die Urform gewesen sein, indem es vielleicht weniger bedenklich ist, das libysche Zeichen durch differenzierende Drehung aus  $\text{⤿}$  (n. 5 a) abzuleiten, als aus den 4 wagerechten Strichen im Innern der hieratischen Keilform, mit Wegfall der Umhüllung; doch vgl. die Entstehung des kyprischen  $\text{lo}$  in Deecke Urspr. d. kypr. Syll. zu t. II, n. 24. Die übrigen Formen sind klar. Indisch diente das Zeichen für das palatale  $\acute{c}$  (n. 19 a), während man für das unaspirierte  $\acute{c}$  die Oehse unten rechts wegfallen liess, vgl.  $\text{⤿}$  (n. 4 f) mit  $\text{⤿}$  (n. 4 g).

⤿.

20) s. n. 4.

⤿.

21 a) Alles selbstverständlich; im Indischen für's palatale  $\acute{g}$  gebraucht.

21 b) Das himjarische  $\text{⤿}$ , aus zwei mit dem Rücken an einandergelehnten  $\text{⤿}$  entstanden, wie die Formen der Inschriften unwiderleglich zeigen.



21 c-e) Die 3 Arten des indischen Zischlauts, von denen aber die beiden ersten in den ältesten Formen nicht erhalten sind. Das palatale ç (21 c) erklärt sich am leichtesten als Kopfstellung der Urform. Danach müsste das linguale ś (21 d) der Urform in ihrer graden Stellung entsprechen, und die obere Form der vierten Spalte, auf den Gudscherat-Platten (200 n. Chr.), stimmt allerdings ziemlich gut dazu. Von der unteren aber, auf den Gupta-Inschriften von Allahabad (500 n. Chr.), lässt sich wieder die dritte Form des dentalen s (21 e) nicht trennen, deren ältere Varianten, wie die älteste erhaltene Form des ś, sich besser an die zweite assyrische Form mit nur 2 oberen Keilchen anzulehnen scheinen, weshalb ich auch unter die südsemitische Urform die entsprechende lineare Variante gesetzt habe. Doch ist die Entstehung des Hakens links in n. 21 d und 21 e nicht klar, und man könnte auch an ein auf den Kopf gestelltes 𐤓 (s) denken, vgl. Deecke Urspr. d. altsem. Alph. zu t. II, n. 18.

#### 7.

22 a) Ueber die Keilschriftformen s. Deecke l. l. zu t. II, n. 22. Trotz der häufigeren schrägen Lage halte ich doch die grade, wie sie die von mir angenommene südsemitische Urform voraussetzt, für die ursprünglichere: der Querstrich ist nach links durchgezogen. In der zweiten himjarischen Form sind oben und unten Verbindungslinien hinzugekommen, wie in 7 e; vielleicht ward damit eine Lautnütancirung bezeichnet, am wahrscheinlichsten, eben mit Anlehnung an 7 e, eine Assibilation, wie auch manche Forscher angenommen haben. Die erste indische Form ist stärker entstellt, als die zweite, die gewissen nordsemitischen Formen sehr ähnelt; die dritte bildet den Uebergang zum Devanagari.

22 b) Assibilirtes t, nur Harra und himjarisch. Das Kreuz ist verdoppelt, aber die Querstriche nicht durchgezogen; die zweite Form der Harra-Inschriften vermittelt die erste himjarische, aus der die zweite durch Wegfall des Mittelstrichs entstand.

22 c) Nur himjarisch, assibilirtes 𐤔, Modification des Vorigen.

#### Resultate.

Zieh'n wir aus der obigen Analyse der Tafeln die Resultate, so ergibt sich zunächst, bei einer Vergleichung mit dem nordsemitischen Alphabet, dass, während dieses auf 20 assyrische Zeichen zurückgeht und nur 'ajin und resch durch Differenzirung gebildet hat, das südsemitische Alphabet nur 15 assyrische Zeichen benutzt hat, indem es für ḥat: ḥi mitbenutzte, für i und par: u (par), für su und sal: zur (sur). Von den übrigen beruhen auf einer andern Variante, als die nordsemitischen, die südsemitischen Zeichen für b (n. 2) und k (n. 11). An Urformen zählt das nordsemitische Alphabet 21, das südsemitische nur 17; dabei weichen,

ausser b und k, noch von den nordsemitischen ab die südsemitischen Urformen für a (n. 1); d-r (n. 4); h-ḥ (n. 5); v-i-p (n. 6); z-s-š (n. 7); ṭ (n. 9). Es ergibt sich hieraus, dass das südsemitische Alphabet nicht aus dem nordsemitischen entstanden sein kann: dagegen ist es nach dessen Analogie und mit genauer Kenntniss seiner Entstehung und Bildung direct aus der neuassyrischen Keilschrift abgeleitet worden.

Als älteste erhaltene Formen des Südsemitischen haben sich ferner im Ganzen diejenigen der Harra-Inschriften erwiesen, wobei man die wegen der Nachbarschaft entlehnten nordsemitischen Zeichen natürlich ausschliessen muss. Es ergibt sich daraus ein altes arabisches Alphabet. Eine Form desselben gelangte früh durch die Sinaihalbinsel und das Nildelta nach Africa, wo die libyschen (Berber-) Alphabete daraus entstanden, die trotz eigenthümlicher Entwicklung und einzelner Aufnahme von Fremdem (i n. 10, und s n. 15), doch manche sehr alterthümliche Züge treu bewahrten. Andererseits zeigen das indische und himjarische Alphabet, dem das äthiopische entsprang, so nahe Verwandtschaft, dass sie einem eigenen gemeinsamen aus dem ältesten südsemitischen abgezweigten Mutteralphabet entstammt sein müssen: dafür zeugt der ganze Habitus der Buchstaben, ihre Regularität, Steifheit, gleiche Grösse, sowie viele besondere Züge. Doch kann man weder das erhaltene indische Alphabet aus dem erhaltenen himjarischen ableiten (a n. 1, 4a, 6a, 11, 13, 22), noch umgekehrt das himjarische aus dem indischen (s. n. 3, 4e, 5a, 6c, 6d, 7a, 9, 14). Es liegt aber auch kein Grund vor, ein älteres Indisch oder älteres Himjarisch als die gemeinsame Mutter anzusetzen: ja es spricht die eigenthümliche Entwicklung beider Alphabete nach verschiedener Richtung hin ernstlich dagegen, und ältere Schriftdenkmäler sind in beiden Gebieten, trotz sorgsamster Durchforschung, nicht gefunden worden. Hingegen spricht Alles dafür, die Heimath jenes Mutteralphabets in Ostarabien zu suchen, am persischen Meerbusen, bis Oman hinunter: denn erstens ist dies Gebiet noch wenig durchforscht, muss aber zu Zeiten im Alterthum in hoher Blüthe gestanden haben; zweitens wird so die Lücke zwischen den Harra-Inschriften und dem himjarischen Gebiete ausgefüllt; drittens konnte von diesen Gegenden aus das Alphabet ebenso leicht zur See nach Indien gelangen, wie zu Lande nach Jemen. Es wären daher weitere Forschungen über die Entwicklung der südsemitischen Alphabete auf diesen Punct zu richten.

# Geschichte der achtzehnten ägyptischen Dynastie bis zum Tode Tutmes III.

Von

Alfred Wiedemann.

## I.

### Einleitung.

Während die 6 ersten Dynastien der ägyptischen Geschichte in E. de Rougé, die Hyksoszeit in Chabas, der Schluss der 19., die 22. und 26. Dyn. verschiedene Bearbeiter gefunden haben, ist der Anfang des neuen Reichs, die Geschichte der 18. Dyn. und die der ersten Könige der 19. fast gänzlich vernachlässigt worden. Die einzige umfangreichere Behandlung eines grösseren Theiles dieses Zeitraums, die Birch in den *Annals of Thutmes III.* mit Erfolg versucht hat, verzichtete von vorn herein auf eine Zusammenstellung der historischen Ergebnisse, welche sich aus den damals bekannten Inschriften ergaben, und wollte nur letztere im Zusammenhange hinstellen. Auch haben in neuester Zeit die Publicationen von Dümichen und Mariette-Bey und die Entdeckung der Grabinschrift des Amenemheb durch Ebers eine so grosse Reihe wichtiger Thatsachen aus dieser Zeit zu Tage gefördert, dass wohl eine zusammenfassende Behandlung des bisher zugänglichen Materials an der Zeit sein möchte. Auf den folgenden Seiten habe ich zunächst versucht, die Geschichte der 18. Dyn. bis zum Tode des grössten ihrer Herrscher, Tutmes III., soweit dies mir möglich war, darzustellen, und ich habe zu diesem Zwecke die bisher publicirten Inschriften und Denkmäler in möglichster Vollständigkeit benutzt, es ist mir ferner auch vergönnt gewesen, die Museen in Berlin und Leyden und eine Reihe anderer Sammlungen persönlich besichtigen zu können. Meinem hochverehrten Lehrer Herrn Professor Ebers bin ich für die vielfache Unterstützung bei der vorliegenden Arbeit zum besten Danke verpflichtet.

Die Angaben der Jahre vor Chr. für die Regierungen der Könige sind hier vollständig unberücksichtigt gelassen, da die Bestimmung der Zeit, in welcher die verschiedenen Herrscher regiert haben, trotz der Bemühungen der bedeutendsten Kenner der alt-ägyptischen Chronologie, noch immer im höchsten Grade unsicher

ist <sup>1)</sup>. Eine Sicherheit in einer derartigen Angabe dürfte wohl erst dann erreicht werden, wenn der ganze Umfang der ägyptischen Geschichte genau historisch durchforscht ist und es nicht mehr nöthig sein wird nach einigen wenigen chronologischen Bemerkungen der Denkmäler und der antiken Schriftsteller die ganze Chronologie a priori zu reconstruiren.

Aber auch die Reihenfolge der Könige und ganz besonders welche der Herrscher Mitregenten hatten, ist nicht leicht festzustellen, da die Denkmäler uns hierüber nur sehr spärliche Andeutungen hinterlassen haben, und wir daher gezwungen sind unsere Kenntnisse aus höchst dürftigen Notizen und einigen wenigen sehr verderbten Stellen der antiken Schriftsteller zu schöpfen; so sind denn auch die verschiedenen Gelehrten, die sich mit der Lösung dieser Frage beschäftigten, wie Rosellini <sup>2)</sup>, Bunsen <sup>3)</sup>, Lepsius <sup>4)</sup>, Brugsch <sup>5)</sup>, Seyffarth <sup>6)</sup>, Uhlemann <sup>7)</sup>, Wilkinson <sup>8)</sup>, Lieblein <sup>9)</sup>, Pleyte <sup>10)</sup> und Haigh <sup>11)</sup> zu sehr abweichenden Resultaten gelangt. Wir sehn von einer ausführlichen Besprechung aller dieser Systeme ab und stellen hier einfach die Regentenliste auf, welche uns durch die bis jetzt bekannt gewordenen Monumente gefordert zu werden scheint, ohne den Versuch zu wagen, dieselbe mit den als manethonisch überlieferten Königsreihen in Einklang zu bringen. Diese Herrscher, deren hieroglyphische Namen sich in grösster Vollständigkeit in Lepsius Königsbuch Taf. 23—26 gesammelt finden, sind folgende:

Ähmes

Ämenophis I + Ähmes-nefer-ateri (s. u. p. 623)

Ämenophis I

Tutmes I (s. u. p. 631)

„ + Ämunsat I (= der Ähmes?) L. D. III, 7 e;  
Ämunsat I allein L. D. III, 7 e.

„ I + Ämunsat II (= Rāmāka?) + Tutmes III L. D.  
III, 27, 2; Ämunsat II allein L. D. III, 17 b, d, e.

1) Für diejenigen, welche sich mit diesen Fragen eingehender beschäftigen wollen, stellen wir hier in Kürze die wichtigste Litteratur zusammen: Lepsius, Königsbuch Taf. 17, Brugsch, Hist. de l'Ég. p. 84, Unger, Chronologie des Manetho p. 358, Mariette, Not. des mon. de Boulaq p. 15, Lieblein, Aeg. Chron. p. 105, de Sauley in den Mém. de l'Ac. imp. de Metz 1863—4 Taf. XIII, Champollion le jeune, Lettre à M. de Blacas p. 151, Orcurti, Cat. illustr. I p. 55, Wilkinson, Thebes p. 510, u. s. w.

2) P. I T. II p. 257.

3) Egyptens Stelle III, 74 ff.

4) Königsbuch p. 26 ff. 62 ff.

5) Hist. d'Égypt. I Aufl. I p. 32—4.

6) Theologische Schriften der alten Ägypter p. 105.

7) Handbuch der ägypt. Alterthumskunde III p. 166 ff.

8) M. & C. I, 47.

9) Ägyptische Chronologie 1863 p. 103 ff.

10) Zeitschrift f. ägypt. Spr. 1874 p. 44.

11) Zeitschrift f. ägypt. Spr. 1875 p. 31—2.

— Amunsat I und II ohne Tutmes I L. D. III, 28, 3; dieselben mit Tutmes III L. D. III, 7 a, c, d, 27, 1).

Rāmāka (s. u. p. 638)

Tutmes II + Rāmāka (s. u. p. 641)

„ + „ + Tutmes III (s. u. p. 641)

„ III + „ (s. u. p. 641 f.)

Tutmes III

„ + Amenophis II.

Amenophis II.

Der Stammbaum der verschiedenen Herrscher und Herrscherinnen der Dynastie ist, soweit wir es verfolgen können, dieser, wobei wir natürlich alle Prinzen und Prinzessinnen, die nicht zur Regierung gelangt sind, unberücksichtigt lassen.

Ähmes + Ähmes nefer-äteri

└─ Amenophis I + Ah - hetep.

└─ Tutmes I + Amunsat I (Ähmes)

└─ Tutmes II + Amunsat II (Rāmāka) + Tutmes III + Hātāsu

└─ Amenophis II

└─ Tutmes IV Tuaa + Juaa

└─ Amenophis III + Tii

Ä h m e s.

Lange Jahre hatten fremdländische, vermuthlich semitische Herrscher<sup>1)</sup>, die sogenannten Hyksos, ihr Szepter über Egypten geschwungen, und hatten ihr Reich erst durch grausame Willkür und dann durch Weisheit und Annahme der ägyptischen Sitten und Gebräuche und der einheimischen Cultur einig und ungetheilt behauptet, als einer der Könige, Äpepi auf den für die Dynastie verhängnissvollen Gedanken verfiel, den Cultus des Set im Lande officiell einzuführen, diesem in Egypten damals ganz unpopulären Gotte einen Tempel in Avaris zu errichten und von dem unter-

1) Für das Folgende verweisen wir vor allem auf Chabas ganz vorzügliches Mémoire sur les pasteurs in den Comptes-Rendus de l'Ac. d'Amsterdam 1868, zuerst angezeigt und nach einem kurzen Résumé besprochen von C. Leemans in den Verslagen en Mededeelingen der k. Ak. zu Amsterdam, XII. p. 18, 22—28; und auf Maspéro in den Mém. de l'Ac. des Inscr. et Belles-Lettres. Sujets divers. I Sér. T. 8. p. 284 ff., in der Rev. critique. 1870 p. 116 und der Hist. anc. p. 176. — Ferner auf die Behandlungen und Uebersetzungen des den Hyksoskampf behandelnden, in den Select Papyri I pl. II publicirten Pap. Sallier I von E. de Rougé im Athénæum français 1854 p. 532, Goodwin in den Hieratic Papyri in The Essays of Cambridge 1858 und Brugsch in der Z. D. M. G. XI p. 200 ff., den Geogr. Inschr. I, 51, der Zeitschrift für allgemeine Erdkunde. Neue Folge. XIV p. 88 ff. und der Hist. d'Ég. I Aufl. I p. 75—81. — Endlich auf Ebers. Aegypten und die Bücher Mose I p. 204 ff und Pleyte. La Religion des Pré-Israélites p. 35 ff.

worfenen Volke zu verlangen, dass es diesem finstern verderbbringenden Gotte gerade so diene, wie bisher dem altverehrten Sonnen-Gotte Ra - Harmachis <sup>1)</sup>). Diese unkluge Handlung erregte das Volk derart, dass es einer der Statthalter in Südegypten, Rasekenen, der bisher dem Hyksoskönige Tribut bezahlt hatte, wagen konnte, sich zum Kampfe gegen den Unterdrücker zu rüsten. Gross kann freilich die Macht des einheimischen Herrschers nicht gewesen sein, da der Titel *heq*, den ihm der Papyrus Sallier giebt, sonst nur verhältnissmässig niedere Beamte bezeichnet. Zur Zeit des Königs Pepi diente er nach der von de Rougé Mon. des six premiers dyn. p. 354 behandelten Inschrift des Una in Bulaq l. 46 dazu, die Statthalter kleiner Landstücke in Aethiopien zu bezeichnen, die dann wieder in einem Statthalter des Südens ihren Vorgesetzten hatten, so dass sie also nicht einmal unmittelbar unter dem Könige standen. Aus der geringen Macht der Ägypter erklärt sich auch die Pause, die bis zum Beginnen des eigentlichen Kampfes eintrat, und die lange Dauer des Freiheitskrieges. Das Signal zum Ausbruch des Kampfes gab eine Grenzstreitigkeit. Äpepi verlangte nämlich eine Quelle als Eigenthum, die bisher zu dem Verwaltungsbezirk des Rasekenen gehört hatte. Letzterer rief seine Räthe zusammen, ebenso auch Äpepi; allein bei der gereizten Stimmung auf beiden Seiten führten die Unterhandlungen zu keinem befriedigenden Resultate, und so musste das Schlachtenloos entscheiden. Alle kleinern ägyptischen Fürsten und Herrscher schlossen sich der nationalen Sache an, Rasekenen erhielt den Oberbefehl zugleich mit dem Königstitel, rasch wurde Theben durch einen Aufstand befreit <sup>2)</sup>, aber erst nach langen schweren Kämpfen ward Mittel-egypten wieder gewonnen, Memphis erobert und die Hyksos auf das Delta und ihre Hauptstadt Avaris beschränkt. Noch viele Jahre tobte um die Mauern dieser Stadt der Kampf, gering nur waren die Erfolge, die Rasekenen III. errang, und erst dessen zweiter Nachfolger Ähmes war glücklicher. Nach längerer Belagerung und zweimaligem Sturm fiel die Feste, und Egypten wurde frei von den Katarrakten bis zum Mittelmeer.

Aus dieser ganzen Zeit des Kampfes hat sich nur wenig erhalten, wir kennen kaum die Namen der kämpfenden ägyptischen Fürsten, und nur von dem ersten Rasekenen hat Mariette zwei Kunstgegenstände, ein hölzernes mit Ebenholz ausgelegtes und mit

1) Dieselbe Begebenheit wird auch von Syn. Aeg. I, 18 als Grund zur Vertreibung der Fremden (d. h. der Hyksos) aus Egypten angegeben. Der Verfasser erzählt, dass, als es deren König unternommen habe, den Cult zu ändern und mit Verletzung der Landesgesetze den Fremden einen Tempel in der Hauptstadt gegeben habe (*ἐπέθετο ἱερὸν ἐν ᾧ οὔτε δούρει, καταλύσας νόμους πατρίους*), da sei das Verhängniss über diese hereingebrochen.

2) Cf. für die Befreiung Thebens die höchst interessante Erzählung bei Syn. Aeg. II, 1—3.

Gold und Elfenbein geschmücktes Damenbrett und einen Säbel (Maspéro l. l. p. 288; Chabas Et. hist. p. 92 Mar. Not. p. 221—2), von dem dritten ein Siegel entdeckt (Mariette Not. p. 193 Mon. div. pl. 53 c.). Eine Schreiberpalette mit des letztern Namen besitzt auch das Museum im Louvre (Pierret Et. ég. II p. 88). Einige Episoden freilich hat uns die grosse biographische Inschrift in dem Grabe des Schiffsführers Ähmes in El-Kab No. 5 überliefert, welche für die Geschichte des ganzen Zeitraums von der Vertreibung der Hyksos bis zur Regierung Tutmes I. von einer ganz unschätzbaren Bedeutung ist<sup>1)</sup>. An dem Kriege gegen die Hyksos nahm dieser Schiffsführer Ähmes als noch ganz junger, eben verheiratheter Mann, als Adjutant des Königs Ähmes Theil, wobei er sich sehr schnell zum Kommandanten des Schiffes Chä-em-men-nefer (Glanz in Memphis) aufschwang. Als solcher machte er Beute und erkämpfte sich die Hand eines Feindes, ein Erfolg für den ihm der König das Halsband der Tapferkeit<sup>2)</sup> zum ersten Male verlieh; ganz kurz darauf erhielt er es für eine gleiche That zum zweiten Male. Zum dritten Male empfing er es für eine besondere persönliche Heldenthat, weil er nämlich im Wasser eines der Avaris einschliessenden Kanäle einen Gefangenen gemacht hatte. Kurz hierauf ward Avaris selbst genommen und Ähmes machte einen Mann und drei Weiber zu Gefangenen, die er vom Könige zur Belohnung als Sklaven erhielt. Es ist zu bedauern, dass es unmöglich ist in der Liste der Sklaven des Ähmes, welche sich in seinem Grabe (Leps. D. III, 12 c) befindet, zu erkennen, welche Namen gerade diese führten; da es dadurch wohl möglich sein würde, specieller zu bestimmen, welchem Stamme die Hyksos angehörten. —

Nachdem Avaris in seine Hand gekommen war, wandte sich

---

1) Von Rosellini M. C. I, 129 wird das Grab als Grab 3 bezeichnet. Publicirt wurde die ganze Inschrift von Lepsius D. III, 12 a—d, der grösste Theil nach diesem von Reinisch Chr. I Taf. 6. Uebersetzt hat die ersten 6 Zeilen E. de Rougé in einer sehr eingehenden analytischen Arbeit in den Mém. de l'Ac. d. Ins. I Sér. III p. 1—196, von der ein Auszug verbunden mit einer lobenden Kritik von A. Maury in der Rev. Arch. I Sér. VIII, 2 p. 691 und von Brugsch in Z. D. M. G. VI p. 449 erschienen ist. Dasselbe Stück versuchte auch Seyffarth Theologische Schriften der alten Ägypter p. 39—41 wiederzugeben. Grosse Theile der Inschrift hat Brugsch erst in seinen Reiseberichten p. 217—220 und dann in der Hist. d'Eg. I. Aufl. I. p. 80, 86 und 90 übersetzt; die ganze Inschrift dagegen Chabas in der Mém. sur les Pasteurs p. 18 ff. und ganz neuerdings Le Page Renouf in den Records of the Past Vol. VI. 1876. — Die Genealogie des Ähmes nebst einer Reihe von bis dahin unpublicirten Verwandten des Verstorbenen, der Originalschrift entnommen, hat Lieblein in sein Hieroglyphisches Namen-Wörterbuch unter No. 558 aufgenommen.

2) Dieses Ehrenzeichen erfüllte denselben Zweck und wurde ebenso verliehen, wie unsere Orden, nur mit dem Unterschiede, dass man es mehrmals erhalten konnte: bei Lepsius Denkm. III, 105 a sieht man einen mit ihm öfters geschmückten Beamten aus der Zeit Amenophis IV. Bei Lepsius Denkm. III, 76 b, Prisse. Mon. Pl. 39 und 30 wird einem Beamten das Halsband angelegt. Vergl. auch Pierret in den Mélanges d'Arch. I p. 196—7.

der König gegen Asien und zog zunächst gegen das nach Jos. 19, 6 im Gebiet des Stammes Simeon gelegene Scheruben, welches er eroberte; dann überzog er das Land der Tahi, d. h. der Phönicië, mit Krieg und überall war er siegreich, so dass er jetzt für lange Zeit Egyptens Grenze gegen seine Feinde im Osten sichern konnte. Freilich wurden die Hyksos nicht vollständig aus Egypten verdrängt, sondern grössere Abtheilungen von ihnen blieben im untern Delta angesiedelt, wo sich ihr Typus bis auf unsere Zeit vollkommen fest und klar erkennbar erhalten hat, so dass man in den Köpfen der von Mariette in Tanis ausgegrabenen Hyksosspinxen und Statuengruppen<sup>1)</sup> vollständig genaue Portraits der jetzigen Bewohner der Ufer des Sees Menzaleh mit ihren starken Gliedern und ihren ernsten Gesichtern mit hervorstehenden Backenknochen zu erblicken glaubt. — Der letzte Kampf gegen die Hyksos gab nicht nur dem uns schon oben begegneten Admirale Ähmes Gelegenheit neue ehrenvolle Auszeichnungen und neue Sklaven zu gewinnen, sondern sah auch die ersten Thaten des zweiten grossen Feldherrn, den die ersten Decennien des neuen freien Reiches hervorbrachten, die des Ähmes genannt Pensuben. Auch dieser hat uns, ebenso wie sein Namensverwandter, in den Inschriften seines Grabes in El-Kab No. 2 und auf zwei Steinen, die jetzt in Paris im Louvre aufbewahrt werden, ein reiches und sehr wichtiges historisches Material überliefert, sein eigenes Leben aber sehr kurz behandelt<sup>2)</sup>.

Es lässt sich leider nicht bestimmen, in welches Regierungsjahr des Königs Ähmes die endliche Entscheidung des Krieges fiel, obgleich es auf den ersten Blick erscheinen könnte, als ob die Inschrift von El-Kab Grab No. 5 in Zeile 14 das 5. Jahr des Königs angäbe; aber abgesehen davon, dass das Jahr 5 nicht ganz sicher ist und Brugsch z. B. in der Z. D. M. G. IX, 200 ff. im Jahre 3, in den Reiseberichten p. 218 dagegen, ebenso wie einst Champollion, im Jahre 6 liest, ist auch kein Grund vorhanden, die beiden an dieser Stelle der Inschrift erwähnten Ereignisse un-

1) Mariette in der Rev. Arch. N. S. IV und V, 297 ff. Vergl. für diese Völkerschaft auch Mariette in den Mém. d'Arch. p. 91 ff.


2) Die Inschriften des Grabes sind von Lepsius in den Denkm. III, 43 a und b publicirt worden, die von L. mit 43 b bezeichnete Inschrift findet sich auch mit einigen unbedeutenden Varianten bei Champ. Mon. II, 145, 4; die mit 43 a bezeichnete hat Poitevin in der Rev. Arch. I. Sér. XI, 1. Pl. 233 nach Champollion's Abschrift publicirt und mit einigen kurzen Bemerkungen im Text p. 65 ff. begleitet. Die beiden Copien ergänzen sich an einigen lückenhaften Stellen gegenseitig einigermassen. — Die beiden Steine aus dem Louvre finden sich bei Lepsius Auswahl Taf. XIV und Prisse Mon. pl. IV; beide sind von Birch zugleich mit I. 13—20 der Inschrift bei Lepsius III, 43 a, in der Archaeologia 35 p. 146—7, ohne diese von demselben in den Records of the Past IV p. 5—8 und von Chabas in dem Mémoire sur les Pasteurs, der erste von Brugsch in der Hist. de l'Eg. I. Aufl. I. p. 87 übersetzt worden. — Einige neue Eigennamen aus dem Grabe hat Lieblein in sein Namen-Lexikon unter No. 571 aufgenommen.



mittelbar auf einander folgen zu lassen. Der Wortlaut der Stelle ist dieser: Es wurde erobert Avaris, ich brachte Gefangene dort herbei, einen männlichen und drei weibliche, zusammen vier Personen; es liess mir der König diese als Sklaven geben. Man lagerte vor Scheruben im 5. Jahre des Königs. Es nahm es ein seine Majestät, u. s. w. Hier wird Nichts davon gesagt, dass man unmittelbar von Avaris nach Palästina gezogen wäre, sondern es werden die Ereignisse einfach chronologisch aneinander gereiht. — Leider stehn uns für den eben behandelten Zeitraum fast nur ägyptische Quellen zu Gebote, da in den griechischen Schriftstellern, die über diese Kämpfe geschrieben haben, eine ganz entsetzliche Verwirrung in den Eigennamen und Thatsachen herrscht, besonders weil dieselben die Austreibung der Hyksos und den Auszug der Juden regelmässig verwechseln. Die Mangelhaftigkeit der Berichte geht so weit, dass nur ein einziger von ihnen, Ptolemaeus Mendesius<sup>1)</sup> den Namen des Befreiers Ähmes in der richtigen Transcription Amosis wiedergiebt, während ihn die meisten andern Tethmosis nennen, und Syncellus p. 63 B, 123 D, um beide Angaben zu vereinigen *Ἀμωσις ὁ καὶ Τέθμωσις* schrieb. Eine Hypothese, welche die Denkmäler bis jetzt, wenn auch nicht direkt begründen, so doch höchst wahrscheinlich machen, lässt sich freilich noch auf Grund des manethonischen Berichts bei Josephus aufstellen, nämlich die, dass Ähmes bei seinem Kriege von den Aethiopen unterstützt worden ist. Josephus erzählt, dass Amenophis, als er die Aufständigen (Juden) unter Osarsiph (Moses) angreifen wollte, von Furcht befallen worden und nach Aethiopien geflohen sei. Hier wurden ihm und seinen Begleitern von dem dortigen Könige viele Städte und Dörfer eingeräumt und eine starke Besatzung an die Grenze gelegt. Nach 13 Jahren griff Amenophis mit seinem Sohne Sethos wieder seine Feinde an, und besiegte die Hirten, also Hyksos, und verfolgte sie bis an die Grenze Syriens. Hier lässt sich trotz aller Fehler in den Eigennamen und der Chronologie noch ganz klar eine Erinnerung an die Hyksosvertreibung mit Hülfe der äthiopischen Völkerschaften finden, und eine solche wird ganz besonders dadurch bestätigt, dass die Gattin des Königs Ähmes, Ähmes-nefer-ateri gegen alle sonstige ägyptische Gewohnheit eine Aethiopin war und fast regelmässig als solche schwarz abgebildet wird, so um nur ein Beispiel anzuführen auf einem prachtvollen, von Lepsius aus Abd-el-Qurna mitgebrachten Gemälde in Berlin<sup>2)</sup>. Ebenso spricht das grosse Ansehen, welches die Königin bis in späte Zeiten im Cultus genoss, und der Umstand, dass sie später die Mitregentin ihres Sohnes Amenophis I. wurde, jedenfalls für eine

1) Bei Tatian. *Oratio ad Graec.* p. 129 (Oxon.), Clemens Alex. *Strom.* I, 21 p. 138, Justin. *Martyr Paraenesis ad Graec.* p. 10 E. und Eusebius *Praep. evang.* X, 11. 13; 12. 3, 10. 16. 17.

2) Leps. *Briefe* p. 268, publicirt bei Leps. *D. III*, 1.

Unterstützung des Königs Ähmes durch die Aethiopen. Auch war die Verachtung der Egypter gegen diesen Volkstamm wohl kaum so gross, als man gewöhnlich annimmt, denn einerseits werden von ihnen nicht nur die Aethiopen mit dem Epitheton  *χας* elend belegt, sondern alle ausländischen Völker, und hat das Wort wohl kaum eine andere Bedeutung, als das griechische *βάρβαρος*, nämlich ausländisch; andererseits nahm sich Moses ganz kurz nach dem Anzuge, also zu einer Zeit, wo er noch ganz unter ägyptischem Einflusse stand, eine Aethiopin zur Frau (IV Mosis 12, 1). — Trotz dieser verwandtschaftlichen Beziehung zu Aethiopen hatte Ähmes doch in diesem Lande mehrere Kriege zu führen. Der erste wandte sich gegen die nubischen Bergvölker von Chent-nefer, die wohl hier zum ersten Male in der ägyptischen Geschichte auftreten, um dann lange Jahre hindurch eine hervorragende Rolle in ihr zu spielen. Der König Ähmes besiegte diese Völker in einer grossen Schlacht, in der der Admiral Ähmes neue Lorbeeren gewann. Froh über den errungenen Sieg kehrte der König zur Heimath zurück, als ihn die Nachricht traf, dass im Süden neue Feinde eingefallen wären und sogar gegen die Götter dieser Länder wütheten; der König kehrte um und besiegte den Feind bei Tentá-äa, in der Schlacht gelang es dem Admiral Ähmes bei der Eroberung des Commandeurschiffes der Feinde zwei hohe Officiere zu Gefangenen zu machen, eine That für die er, ebenso wie seine Schiffsleute, mit Ländereien königlich belohnt wurde. Noch einmal versuchte der Feind unter einem Feldherrn Tentá-än, verbunden mit zahlreichen Horden, dem König entgegenzutreten, aber er wurde geschlagen und fast alle seine Leute getödtet.

Jetzt hatte Egypten auf einige Jahre Ruhe und Ähmes konnte seine Zeit der innern Reorganisation des Landes widmen. Seine Hauptsorge wandte er dem Wiederaufbau der in Trümmer gesunkenen Tempel zu. So sehn wir in den Steinbrüchen vom Mokattam bei Massara und Tura (dem troischen Berge des Strabo XVII, 809, Stephanus Byzantius s. v. *Tpola* und Ptolemäus IV, 5, 27) auf einer Stele <sup>1)</sup> Ochsen abgebildet, welche die Steine zum Bau des Ptah-Tempels in Memphis und des Amon-Tempels in Theben auf Schlitten dahin ziehen, und die dazu gehörige Inschrift, die älteste in diesen bis in die Zeit des Ptolemäus Philadelphus benutzten Steinbrüchen, belehrt uns, dass der Befehl dazu von Ähmes in seinem 22. Regierungsjahre gegeben worden sei. Eine zweite Platte an demselben Orte zeigt einen Mann, der damit beschäftigt ist,

1) Lep. D. III, 3 a und b, cf. Brugsch in den Reiseberichten p. 47, der *Histoire de l'Ég.* I p. 85 und in der *Zeitschrift für ägypt. Spr.* 1867 p. 89 ff. — Ferner Rosellini M. St. I p. 195 und Taf. XV. — Für die zweite Stele Wilkinson, Thebes p. 348, den auch Sharpe, *Gesch. Eg.* I, 25 zu Rathe gezogen hat.

einen Stein mit Hammer und Meisel zu zersprengen. Die zu den Bauten verwendeten Arbeiter entnahm schon Ähmes semitischen Nomadenstämmen, die an der Grenze hin und herschweiften, und wohl auch den Gefangenen, die er im Hyksoskriege gemacht hatte <sup>1)</sup>. Mit den Bauten des Königs und mit der Neubegründung des Amon-Ra-Reichs-Tempels in Theben, an dem bis dahin nur in der 12. Dyn. und da ganz wenig gearbeitet worden war, begann für diese Stadt, die zugleich Residenz der Herrscher wurde, eine neue Aera; glänzende Tempel und Paläste entstanden hier in der Folgezeit an den Ufern des Nils, bis nach Griechenland drang wenige Jahrhunderte darauf schon der Ruhm der hundertthorigen Stadt, deren Glanz über 15 Jahrhunderte hin bestehen blieb; ihre Tempel und die Gräber ihrer Einwohner sind von jetzt an unsere Hauptquelle für die Geschichte der Religion, der Cultur und der Politik des ägyptischen Volkes; an dem, was jeder König in Karnak gebaut, können wir seine Bedeutung erkennen, und eine Geschichte dieses Tempels ist zugleich eine Geschichte des ägyptischen Reichs. Aber während hier Ähmes wieder aufbauend und neugründend verfuhr, während er einen Theil der Hyksos im Delta ruhig fortexistiren liess, zerstörte er die stolze Hirtenstadt Avaris. Der Ort und seine Umgebung galt als typhonisch <sup>2)</sup>, wie schon der Name seines Nomos Sethroitischer andeutet, und blieb liegen, unbewohnt, ein Trümmerhaufen ohne Erinnerung und ohne Geschichte. Und doch wäre es sehr leicht gewesen, ihn zu neuer Blüthe zu bringen, denn wir sehn, wie, als der grosse Seti und Ramses mit feiner Staatsklugheit, in Folge der immer wachsenden Macht der semitischen Elemente im ägyptischen Volke, auch der semitischen Religion und ihren Göttern Set oder Sutez einen, wenn auch oft angefeindeten Platz im ägyptischen Pantheon einräumten, die diesen überlassene Stadt Tanis zu hohen Ehren gelangte. Freilich gingen diese Herrscher in ihrer Nachgiebigkeit gegen das Semitenthum weiter, als es Ähmes ohne seine ganze Herrschaft zu gefährden hätte thun können, denn sie gestatteten sogar, dass man in diesem Orte nicht nach der officiellen Reichsaera des ägyptischen Königs, sondern nach der Aera eines der Hyksosherrscher, des Nubti, rechnen durfte. In Folge aller dieser Vergünstigungen wuchs die Stadt sehr schnell wieder und gelangte bald zu der alten Blüthe und Macht <sup>3)</sup>.

1) I. I. Der Name des betreffenden Volkes Fenx-u ist vermuthlich mit dem der Phoenicier identisch.

2) Auch Josephus contra Ap. I, 26 nennt Avaris einen nach der Göttersage typhonischen Ort; vgl. auch Perizonius, Aeg. orig. II p. 365 ff. und Leps. Chronol. p. 342 ff.

3) Vergleiche hierzu Mariette Not. des Mon. p. 318 ff. und bes. die Stèle der 400jährigen Aera in den Bearbeitungen von Mariette in der Rev. Arch. XI p. 169 ff.; De Rougé ebenda 1864 I; Chabas in der Zeitschrift f. aeg. Spr. 1865 p. 29 und 33.

Sein Grab liess sich der König im westlichen Thale des Drah Abu'l-Neggah, inmitten der Könige der 12. Dynastie, in den Felsen einhauen; seinen Sarg hat Mariette unter einer Menge von Trümmern unversehrt verscharrt gefunden, die darin gefundenen Gegenstände bewahrte das Museum des Prinzen Napoleon (Matthey, *Expl. mod.* p. 162—3). Nach seinem Tode wurde er göttlich verehrt: so bewahrt das Museum von Lyon eine von Deveria Not. des ant. ég. du musée de Lyon, Taf. II publicirte und im Text p. 12—3 beschriebene Stele eines für ihn angestellten Sängers Heriu, und in Leps. *Denkm.* III, 25 bis g findet sich sein Priester Senmut erwähnt. Eine Stele in Turin nennt einen seiner Priester (Orcurti *Cat. ill.* II, 42), das Grab No. 16 b in Theben seinen Hausvorsteher (Champ. Not. 512—3); zugleich mit seiner Gattin und zahlreichen andern Königen erscheint er auf dem jetzt in Marseille aufbewahrten Libationstisch der ehemaligen Sammlung Clot-Bey<sup>1)</sup> und auf dem theilweise von Lepsius, *Königsbuch* pl. 22 und in der Auswahl, vollständig von Pleyte und Rossi in den *Papyri de Turin* pl. 11—15 herausgegebenen, schon von Champ. *Lettre à M. de Blacas* II p. 44 ff. besprochenen Papyrus aus Turin; ohne seine Gattin aber mit andern Herrschern auf einem von Lepsius in Abdel-Qurnah gefundenen und in den *Denkm.* III, 39 e publicirten Siegel; mit seinem Sohn und seiner Gattin auf einem Sarge in Turin (Champ. *Lettre à M. de Blacas* I p. 27). Statuen des Königs sind nicht bekannt geworden, und von den Abbildungen desselben verdient ausser dem Portraitkopfe auf einer Stele in Turin (Champ. *Lettre à M. de Blacas* II p. 36 ff. pl. 7; Champ.-Fig. *Eg. anc.* pl. 78) keine hervorgehoben zu werden. —

Obgleich die Höhe der Kunst in dieser Zeit keine geringe war, wie uns der bei der Mutter des Ähmes Ääh-hotep von Mariette entdeckte und oft beschriebene Schmuck zeigt<sup>2)</sup>, so haben sich doch nur wenig Gegenstände aus seiner Zeit erhalten. Schon von unserm Herrscher hat sich ebenso wie fast von allen seinen unmittelbaren Nachfolgern eine Alabastervase erhalten, dieselbe befindet sich im Museum zu Bulaq (Mariette Not. p. 194). Dasselbe Museum besitzt auch eine eigenthümliche Salbenbüchse aus blauem Porcellan von der Form eines gekrönten Sperbers, die Krone des Thieres bildet den Stöpsel. Auf der Unterseite sieht man gefesselte Gefangene (l. l. *Mar. Mon. div.* pl. 52 d). In Leyden befindet sich

1) Mitgetheilt zuerst von Brugsch in den Monatsberichten der Berl. Ak. 1858 p. 69; als echt anerkannt von Lepsius l. l. p. 603; ausführlich behandelt und nochmals publicirt von de Saulcy. *Etude sur la série des rois inscrits à la salle des ancêtres de Thutmes III.* in den *Mém. de l'Ac. imp. de Metz* 1863—4.

2) Beschrieben von Lenormant. *Les premières civilisations* I, 242 ff.; Mariette, *Not. des princ. mon.* p. 193, 249, 257 ff. *Aperçu de l'hist. anc. d'Eg.* p. 91 ff. Matthey. *Explorations en Egypte* p. 156—162; publicirt von Mariette.

unter G. 494 ein Amulet von ovaler Form, in Turin zwei Scarabaeen mit seinem Vornamen. Unter seiner Regierung scheint das Grab No. 50 b in Theben gefertigt worden zu sein (Champ. Not. p. 541—2).

### Ähmes-nefer-äteri und Amenophis I.

Als der König Ähmes gestorben war, übernahm seine Gattin, die Aethiopin Ähmes-nefer-äteri zusammen mit ihrem Sohne Amenophis die Regierung und führte dieselbe eine Zeitlang mit fester Hand. Als ein Analogon für diese Herrschaft der Königinwitwe können wir aus der ägypt. Geschichte die Successionsordnung im Reiche von Meroe anführen (cf. Lepsius Briefe p. 217, für das Prädominiren des weiblichen Geschlechts überhaupt l. l. p. 180—1). Siege oder Tempelbauten aus der Zeit ihrer Doppelregierung sind zwar nicht zu verzeichnen, und von Darstellungen beider als lebender Personen ist nur das Opfer, welches beide bei Leps. D. III, 4 e dem Osiris, das, welches sie im Grab No. 53 in Theben dem Amon-Ra (Champ. Not. 549) darbringen, und das schöne Stuckbild aus dem Grabe 10 in Der-el-Medinet in Berlin, welches uns beider Portraits vorführt (L. D. III, 1, Osburn Mon. Hist. of Egypt. II. Frontispice), bekannt geworden, aber dieselbe muss doch sehr bedeutend und folgenreich gewesen sein, da bis in späte Zeiten das Andenken an die Königin und ihren Sohn fortlebte. So ganz besonders im Kulte. Hier tritt die Herrscherin fast nie mit ihrem Gatten Ähmes zusammen auf, dagegen wird sie sehr oft mit ihrem Sohn vereint; so sehen wir auf einer leider beschädigten Sandsteinstele in Turin <sup>1)</sup> Seti I. beide verehren, auf einer Darstellung am Menephtheum <sup>2)</sup> sind sie im Kult mit Amon vereint und werden von Ramses II. angebetet, auf einem von Prisse Mon. pl. 25 No. 1 publicirten Denkmale werden beide mit Amon-Ra und einigen andern Gottheiten adorirt; in einem von Champ. Mon. II, 170 publicirten und Not. 520—5, 846—8 beschriebenen, mit No. 32 bezeichneten Grabe aus Theben sehen wir wiederum, genau wie im Grabe No. 40 an demselben Orte (Champ. Not. 534) <sup>3)</sup>, beide dasitzen, sie als Aethiopin, ihn als Egypter gemalt; ebenso treten beide auf einer Stele im British Museum, die Prisse in der Rev. Arch. I Sér. III, 2 p. 707 publicirt hat, auf. Dann auf Stelen in Bulaq (Mariette Not. des princ. mon. II éd. p. 88 No. 74), in Turin (Orcurti Catalogo p. 123 No. 1 und p. 124 No. 6), und in Copenhagen

1) Quintino. Lezioni archeologiche e. c. 1824; Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 64—5; Orcurti. Cat. ill. II, 31.

2) Champ. Mon. II, 150, 3.

3) Auch im Grabe No. 60 in Theben erscheinen beide Herrscher (Champ. Not. p. 564).

(Den Kongelige Antikesamling p. 23 No. 26. Rosellini M. St. III, 1 p. 106 f.). Auf einer Steinstele im British Museum, welche sich bei Arundale und Bonomi Gall. of ant. Pl. 30 Fig. 143 findet, wird neben ihnen auch eine göttliche Gemahlin Sa-t-ka-mes, welche sich ausser in den beiden Gräbern von Der-el-Medinet (Leps. K. No. 334) nur hier findet, mit verehrt, dieselbe ist als Egypterin dargestellt. Eine von Mariette in Karnak entdeckte und in den Mon. div. pl. 89 publicirte Stele zeigt ausser der Königin und ihrem Sohne auch die Königin Amun-sa-t göttlich verehrt. Endlich finden sie sich beide in dem von Pleyte und Rossi Pap. de Turin pl. 27—29 publicirten Hymnus. Leider ist der Text zu zerstört, als dass man sehen könnte, in welchem Zusammenhang. Aber auch allein verehrt tritt die Königin auf, ein Umstand, der ganz entschieden für eine faktische Regierung ihrer selbst spricht, so adorirt auf einem zweiten Bilde im Menephteum<sup>1)</sup> Ramses II. sie und Amon-Ra, im sogenannten Palaste Ramses III. tritt sie auf einem Bilde<sup>2)</sup> aus der Zeit dieses Königs als Göttin neben Chunsu auf, während auf einer zweiten Darstellung<sup>3)</sup> Ramses II. ihr allein opfert und sie auf einer dritten<sup>4)</sup> mit Amon-Ra, Seti I. und Ramses II. gemeinsam verehrt wird. Die Statue eines ihrer Priester besitzt das Museum zu Berlin unter No. 3426 (320), einen zweiten aus des Königs Horus Zeit nennt das Grab No. 52 in Theben (Champ. Not. p. 544). Ihr Kult findet sich ferner erwähnt auf einer Stele in Paris<sup>5)</sup> und im Grabe des Ähmes Pensuben<sup>6)</sup>. Mit andern Königen vereint erscheint sie auf einer von Champollion-Figeac in seinem Egypte ancienne Pl. 67 publicirten Todtenstele, im Grabe 9 von Der-el-Medinet<sup>7)</sup>, auf dem schon erwähnten Opfer-tisch des Clot-Bey in Marseille, auf dem oben citirten Papyrus in Turin, auf vier Stelen ebendasselbst (Orcurti Cat. ill. II, 123 und 125, 124, 127; die beiden ersten Lieblein No. 818 und 820). Auf einer bisher unpublicirten Stele in Leyden, im Catalog von Leemans mit V, 9 bezeichnet, wird der Vorgesetzte ihrer Ochsen Tutmes erwähnt<sup>8)</sup>. Auch eine heilige Barke war der Königin geweiht, welche den stolzen Titel: Göttliche Gattin des Amon,

1) Champ. M. II, 150, 2.

2) l. I. 150 bis; Rosellini M. St. III, 1 p. 94 f. Taf. 29, 4; Brugsch, Reiseberichte p. 287.

3) l. I. 152, 3.

4) l. I. 152, 4.

5) De Rougé Not. som. p. 60. Publicirt und übersetzt von Pierret, Et. ég. II p. 63 ff.

6) Leps. D. III, 43 b.

7) l. I. III, 2.

8) Auf dieser Stele, von der Lieblein die Eigennamen unter No. 513 in sein Wörterbuch aufgenommen hat, findet sich in der Inschriftszeile unter der Opferdarstellung im Namen des Verstorbenen das älteste bis jetzt bekannt gewordene Beispiel ägyptischer Schrift.

Mutter eines Gottes führte<sup>1)</sup>. In den Alabasterbrüchen von El-Bosra trägt ein Steinforment ihrn Namen (Leps. D. III, 3 c; cf. Leps. Briefe p. 102). Aus der Zeit der beiden Herrscher finden wir eine ganze Reihe von Stelen datirt, von denen Lieblein in seinem Namenlexikon mit gewohnter Sorgfalt die Namen publicirt hat, wir geben, da die Inschriften meist unpublicirt sind, hier nur ihren Aufbewahrungsort, die Nummer, die sie bei Lieblein führen, und die Schriften, in welchen sie behandelt worden sind, an: Stele im Louvre No. 553 (cf. Pierret Et. ég. II, 63 f.), in London Stele 274; 291; 297; 811. No. 560—2, 567, ferner ebenda eine Stele No. 564 und eine Grabseite 448. No. 563, in Stockholm Stele 20. No. 574, in Turin Stele No. 5 im Vestibulum No. 793 (Orcurti Cat. ill. II, 19). Aus der Zeit der Königin allein ist datirt in Turin Stele 16 No. 570 und Stele 11 in der Sala a mezzanotte No. 822 (Orcurti Cat. ill. p. 126 und 127) und endlich eine in den Etudes ég. IX, 18 neuerdings publicirte, in Abydos gefundene, jetzt in Bulaq aufbewahrte Stele. — Scarabäen mit ihrem Namen sind verhältnissmässig selten, zwei davon besitzt das Berliner Museum unter No. 1899 und 1900; weitere drei von ihr das Museum in Turin (Orcurti Cat. ill. II, 153); von ihr und ihrem Gatten das Museum zu Leyden unter B 1205—7. Leemans Descr. p. 36. Ebendort befindet sich unter G 658 im Catalog p. 78 ein rundes Amulet mit ihrem Namen. Von Statuen der Königin ist zunächst eine Doppelstatue in Turin<sup>2)</sup> zu erwähnen, die sie im Verein mit Amenophis darstellt und von einem Priester des Amenophis Piahesi geweiht worden ist; dieselbe bezeugt wiederum in einer Sockelinschrift auch die göttliche Verehrung der Königin. Ferner das Fragment einer Statue, welche sich an einen Obelisk anlehnt, ebenda (Orcurti Cat. ill. II, 193). Dann aber sind drei Holzstatuetten hervorzuheben, alle schön und geschickt geschnitten und fein bis in die kleinsten Details ausgeführt, aber von verschiedener Grösse, so dass sie sicher nicht zusammengehörten, eine derselben wird in Paris aufbewahrt und als ein Portrait der Königin bezeichnet, die beiden andern dagegen, in Turin<sup>3)</sup> und in Berlin ausgestellt, sind Zeugen von Opfern, die der Königin geweiht worden sind. Eigenthümlich ist es, dass die Berliner Statuette die Königin mit rother Hautfarbe abgebildet hat, während die Turiner sie schwarz zeigt. — Der Herrscherin Portrait hat Rosell. M. St. Taf. I, 2 publicirt.


Noch vor dem Tode der Königin vermählte sich Amenophis mit seiner Schwester Äh-hetep, deren anmuthiges Gesicht ein Portrait bei Champ. Mon. III, 231, 1 wiedergiebt<sup>4)</sup>. Von dieser Ver-

1) Rosellini M. St. I p. 211.

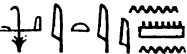
2) Gazzera Descr. dei mon. eg. Taf. IV. Fig. 2 a—c. Beschrieben von Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 17 ff., Orcurti Cat. ill. 71 f.

3) Beschrieben von Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 21 f.

4) Dem Vorsteher der Speicher dieser Königin gehört das Grab No. 51 in Theben an (Champ. Not. p. 543—4).

mählung legt die gemeinschaftliche Verehrung aller drei Zeugnisse ab, so erscheinen sie zusammen auf einer Stele in Leyden V, 8, welche Leemans in seinem Cataloge p. 269 behandelt hat, ferner auf dem schönen Holzarge M 5 ebendasselbst, im Cataloge p. 155 besprochen. In einem Grabe von Abd-el-Qurna, welches Champ. Mon. II, 153, 3 und 4<sup>1)</sup> herausgegeben hat, wird auf der einen Seite Amenophis in Verbindung mit Äh-hetep, auf der andern dagegen im Verein mit Ähmes-nefer-äteri verehrt, welche hier vor der Cartouche die königliche Bezeichnung  ♂ Tochter der

Sonne führt. Auf einem Sarge in Turin erscheint auf der einen Seite Amenophis I. mit Äh-hetep und Ähmes-nefer-äteri, auf der andern mit Amunsat (II?) und Amenmeri adorirt<sup>2)</sup>.

Das grosse Ansehen der Königin und ihr häufiges Auftreten neben Amenophis hat zu mehreren Hypothesen Veranlassung gegeben, welche durch die Monumente theils nicht bestätigt, theils entschieden widerlegt werden, so nahm Sharpe, Gesch. Aeg. I, 24 im Anschluss an Wilkinson, Thebes p. 82 an, sie sei die Frau Amenophis I. gewesen. Rosellini<sup>3)</sup> glaubte, sie habe in so hohem Ansehn gestanden, weil sie die von Strabo als höchst wichtig erwähnte religiöse Institution der *παλλάδες* eingeführt und ihre Tochter Sejet-nefru zur ersten dieser Art von Priesterinnen gemacht habe, aus diesem Grunde führe auch letztere die königliche Cartouche. Allein abgesehn davon, dass kein Denkmal diese Annahme bestätigt, führen auch die Palladen, deren Titel 

Sejet-nefru nie hat, gar keine Cartouchen (vgl. z. B. Lieblein Namenlex. No. 576—8, 601—2, 607, 264—5, u. s. w.). Haigh versuchte in der Zeitschrift f. aeg. Spr. 1874 p. 12 ff. die Herrscherin zu einer Königin von Assyrien, die identisch mit Semiramis gewesen wäre, zu machen, wurde aber von Schrader in demselben Journale p. 50 ff. in allen seinen Schlüssen vollständig widerlegt.

### Amenophis I.

Die Regierung Amenophis I. war kriegerischer, als es die seiner Mutter gewesen war, er zog zunächst gegen die Nubier zu Felde, überschritt die Grenze und nahm in der sich bald darauf entspinrenden Schlacht den Anführer der Feinde mit eigener Hand gefangen; damit war der Sieg der Egypter entschieden und das Heer konnte sich raubend und plündernd über das ganze Land ergiessen, bis nach Meroe scheinen die beutegierigen Schaaren


1) Vgl. auch Rosellini Mon. Stor. Taf. 29. 1. 2. Text p. 84 ff. und Pl. I No. 21 und 22.

2) Orecuti Cat. ill. II, 76, Champ. Lettre à M. de Blacas I, 27.

3) M. St. I. p. 217.



gedrungen zu sein, wenigstens hat sich dort eine Holztafel gefunden, welche, jetzt in Turin <sup>1)</sup> aufbewahrt, die Namenschilder Amenophis I. trägt. Um diese Zeit brach, wie es scheint, ein Krieg im Norden aus und zwang den König, in grösster Eile zurückzukehren. Es gelang dem Admiral Ähmes diese Fahrt in zwei Tagen zu vollbringen, ein goldnes Halsband war sein Lohn. Leider ist es bis jetzt nicht gelungen, den Ort in Aethiopien, von dem der König ausfuhr und den die Inschrift des

Ähmes  den obern Brunnen nennt, geographisch

zu fixiren. Dann wandte sich der König nach Norden und besiegte die asiatischen Ämu-kehak; in diesem Kriege zeichnet sich Ähmes-Pensuben bedeutend aus. Das Volk der Ämu-kehak, welches eine Inschrift bei Leps. D. III, 43 a Ämu-neb-hak nennt, lässt sich ebenfalls nicht genau seinen Wohnsitzen nach feststellen; dass es ein asiatisches war, zeigen kleine schlecht geschnittene Holzstelen, die den König tapfer kämpfend darstellen. Diese fünf Holzstelen sind 1826 aus der Sammlung Salt für das Pariser Museum angekauft und insgesamt von Rosellini auf der Taf. zur p. 107 seiner M. St. III, 1 publicirt worden, der de Rougé'sche Katalog des Louvre's giebt p. 65 nur drei Stelen als daselbst vorhanden an. Auf der ersten sehen wir, wie der ruhig dastehende König mit einer Hand einen unverkennbar asiatischen Feind an den Haaren, in der andern ruhig seine Geisel hält. Auf der zweiten hält er in jedem Arme einen Feind und eilt schnell dahin. Die Inschrift besagt, dass alle Länder in seiner Hand sind. Die zweite Cartouche auf dieser Stele enthält einen groben Schreibfehler. Auf der dritten ist der König, gekrönt mit der grossen Atefkrone, eben im Begriff einen Feind zu erschlagen, während er auf der vierten wiederum ruhig dasteht, in der einen Hand ein Beil, in der andern den Haarschopf zweier Feinde haltend. Die fünfte endlich zeigt ihn in ruhiger Haltung, in der rechten das Beil, in der linken einen Löwen, den er am Schwanz in die Höhe hebt, und bezeichnet ihn als den Besieger eines jeden Landes. Eine sechste Holzstele aus der Sammlung Salt, in Theben gefunden, jetzt im British Museum, zeigt uns den König, über dem die Sonnenscheibe mit den Uraeusschlangen schwebt, auf einem Kriegswagen, den zwei mit hohen Federn am Kopfe geschmückte Pferde ziehen (Arundale und Bonomi Gall. of ant. Pl. 30. Fig. 144) <sup>2)</sup>.

1) Gazzera, Descr. dei mon. eg. Taf. I Fig. 8.

2) Ähnlich wie auf diesen Holzstelen findet sich ein König auf der von Pierret. Rec. d'Inscr. p. 59 ff. publicirten Stele aus dem Louvre C. 201 abgebildet; da diese Stele auch aus innern Gründen und wegen der Namen der darauf genannten Personen im Anfang der 18. Dyn. gefertigt sein muss, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, dass der auf ihr abgebildete Herrscher Amenophis I. ist.

Die Bauten des Königs sind unbedeutend, er setzte die von Ähmes in Theben begonnenen Werke fort, wie ein mit seinem Namen gestempelter, bei Dêr-el-bahri gefundener Ziegel <sup>1)</sup> zeigt, errichtete Thüren am Tempel des Amon in Karnak <sup>2)</sup> und erbaute kleine Säle ebendasselbst <sup>3)</sup>, auch der linke der beiden Kolosse vor dem dritten (bei Mariette VIII) Pylon dieses Tempels trägt seinen Namen, obgleich das Werk sicher nicht von ihm stammt, sondern entweder von Tutmes III., der den Koloss rechts geweiht hat, oder von Seti I., der in diesem Theile des Tempels vorzugsweise baute <sup>4)</sup>. In Gebel Silsilis findet sich sein Bild auf einer von Wilkinson, Thebes p. 446 besprochenen, von Champ. M. II, 102, 1 publicirten <sup>5)</sup> Wand neben einer Inschrift aus der Zeit Mer-en-ptah I.; leider geben die seinen Namen begleitenden Inschriften keine historisch werthvollen Details. Von Darstellungen des Königs ist neben der schon oben besprochenen Doppelstatue von ihm und seiner Mutter eine 1 1/2 Pariser Fuss hohe sitzende Statue aus weissem Kalk im Museum von Turin <sup>6)</sup> und eine von Tutmes III. in seinem 22. Jahre restaurirte Statue aus Kalk in Karnak <sup>7)</sup> hervorzuheben. Bemerkenswerth ist ferner eine Kalkstatue aus Medinet Abu in Bulaq mit einem ungemein feinen Profil, auf deren Gürtel mit rother Farbe die Legende des Königs aufgezeichnet ist, an einer der Pfeilerseiten steht die Königin Ähmes-nefer-âteri und hinter dem Pfeiler hat sich Seti I. eingeschrieben (Mariette Not. 276). In einer der vier Grotten, die in den Berg von Ibrim in Nubien eingehauen sind, sehn wir den König in einfachem, aber edelgehaltenem Relief auf dem Throne sitzend, in der rechten das Zeichen des Lebens, in der linken einen Stab haltend. Ueber ihm erhebt sich ein Baldachin, hinter ihm steht ein Mann mit einem Flabellum und vor ihm zwei Männer, welche auf Stöcke aufgepflanzte Straussenfedern halten. Hinter dem Baldachin steht die Göttin Sati, die Herrin von Elephantine, mit dem Kukupha-Szepter in der Hand <sup>8)</sup>. Höchst eigenthümlich ist ferner eine Darstellung in Abdel-Qurna <sup>9)</sup>, welche den König, wohl aus Courtoisie gegen seine Mutter, schwarz wie einen Neger darstellt, während der hinter ihm stehende königliche Prinz Ähmes-pa-âr wie ein gewöhnlicher Egyptianer

---

1) L. D. III, 4 b.

2) L. D. III, 4 a.

3) Wilkinson, Thebes p. 178.

4) Bunsen, Aeg. Stelle IV p. 125.

5) Cf. Rosellini, M. St. Text III, 1 p. 79 f. und Pl. I No. 19 sowie Champ. Not. p. 249.

6) Gazzera, Descr. V, 1; Champollion, Lettre à M. de Blacas I p. 20 f.; Orcurti, Cat. ill. II, 71.

7) Ihre Inschriften finden sich Mariette Karnak Pl. 38 c.

8) Rosellini, M. St. Taf. 28, 1 und Text III, 1 p. 73 ff.

9) Rosellini, M. St. Taf. 29, 3 und Text III, 1 p. 98 ff. — Champ. M. II 162, 2.

gemalt ist, beiden werden auf dem Bilde Pflanzen geopfert. Diese Darstellung führt uns auf den Cultus, den der König ohne seine Mutter, theils allein, theils mit seiner Gattin Äh-hetep genoss, und der wie eine neuerdings entdeckte und publicirte<sup>1)</sup> Inschrift zeigt, bis in die Zeit des Taharka ein öffentlicher war. So sehen wir in der dritten Grotte des mittlern Berges von Gebel Silsilis Merenptah II., der dieselbe weihte, Amenophis und zwei andere Götter adoriren; mit seiner ganzen Familie vereint wird er in den Gräbern 9 und 10 in Der-el-Medinet verehrt (Leps. D. III, 2 a und d, das erste auch Prisse Mon. III, Burton Excerpta hieroglyphica Pl. 35), allein erscheint er als Gott erwähnt auf 2 hölzernen Todtenkästen im Museum zu Berlin (Leps. D. III, 4 c und d), auf einem Sarge in Helsingfors (Lieblein, die aeg. Denk. v. St. Petersburg, e. c. p. 71), auf Stelen in Turin (Orcurti Cat. ill. II, 20, 23, 126 bis), einem Kasten ebendort (Orcurti Cat. ill. II, 128, publicirt Lepsius, Ausw. XI), einer Stele im Museum Westreen im Haag, in St. Petersburg (Lieblein, die aeg. Denk. zu St. Petersburg p. 8), auf den neuerdings publicirten Särgen in Leyden M 2 und 3 (Leemans Descr. p. 151 ff.), auf 2 Särgen im Vatikan, dem Sarge 2156, und der Stele 2558 in Florenz, im Grabe des Ähmes Pensuben (Leps. D. III, 43 b) und auf einem sonst ganz werthlosen Sarkophage in Basel. Seinen Priester Pen-Ämon erwähnt eine Stele im Louvre (publicirt und übersetzt von Pierret. Et. ég. II, 64 f.) und einem zweiten seiner Priester, Namens Amenhotep, gehört das Todtenbuch im Louvre No. 3095 an (Devéria, Cat. p. 56 ff.). Mit andern Königen zusammen erscheint er auf einem Siegel aus Abd-el-Qurna bei Leps. O. III, 39 e, dem Opfertische des Clot-Bey und dem Turiner Papyrus; mit Tutmes III. auf einer Stele in Turin (Orcurti, Cat. ill. II, 124). Auf einer Stele im Louvre C. 52 wird er vereint mit Osiris verehrt (Liebl. Lex. No. 575, cf. auch Champ.-Fig. Eg. anc. p. 302, welcher derselben Stele Erwähnung thut); auch einer der Londoner Opferaltäre ist ihm geweiht (Liebl. No. 566); ob aber der Scarabaeus in Berlin No. 322 (3480), welcher einem Priester des Amenophis angehört, mit diesem Namen ihn bezeichnet, lässt sich in Ermangelung aller andern Anhaltspunkte nicht bestimmen; ein Priester Ämenmes, der sicher seinen Kult zu besorgen hatte, wird in einem Grabe in Theben erwähnt<sup>2)</sup>. Das Grab des Königs liegt nach den Angaben des Pap. Abbott<sup>3)</sup> inmitten der Äntef-Könige und der Herrscher der 17. Dyn. Sein Portrait findet sich bei Rosellini M. St. Taf. I, 1.

1) Dümichen, Hist. Inschr. 48 a und b, Mariette, Karnak pl. 42 l. 20. Vgl. hierzu Mél. d'Arch. ég. et ass. I, 19. 41.

2) Rosellini, M. St. III, 1 p. 81 und Pl. I No. 20.

3) Behandelt von Birch in der Rev. Arch. I Ser. T. 16 p. 257 ff. und dann vorzüglich von Maspero in den Mém. de l'Ac. des Insc. et Belles-Lettres. Sujets divers. I. Ser. T. 8 p. 211 ff., endlich von Chabas Mél. ég. III, 1 p. 1 ff. Publicirt in den Select Papyri II.

In künstlerischer oder kulturhistorischer Beziehung Interessantes hat sich aus seiner Zeit manches erhalten, wovon das folgende etwa das Erwähnenswerthe ist. Die Gräber aus seiner Zeit im Assasif sind durch aus Ziegeln aufgemauerte Gewölbe gegen das Nachstürzen der Felsen geschützt (Wilkinson, Thebes, p. 225). Das Berliner Museum bewahrt unter No. 361 (6909) eine wunderbar schön und fein geschnittene Holzstatuette eines Beamten am Amontempel Nefyt, welche mit ziemlicher Sicherheit in diese Zeit zu setzen ist. Die Inschriften dieses Bildes sind sehr zerfallen und schwer lesbar, bieten auch kein historisches Interesse dar. Ein Opfertrog aus schwarzem Granit in Berlin No. 288 (2292) trug die Cartouchen des Königs, ebenso eine Vase aus hartem Stein unter No. 154a (1637b), letztere fasst 5,2 Liter, was nach dem darauf angegebenen Volumen gleich 11 Hin ist, eine zweite Vase ohne Inhaltsangabe ist in Paris<sup>1)</sup>, eine dritte in einem sehr schön ausgemalten Grabe von Qurnah, das auch sonst in künstlerischer Beziehung ganz vollendete Details zeigt, abgebildet und von Champ. Mon. II, 156, 1 publicirt worden. Ein Scarabaeus mit seinem Namen befindet sich in Bulaq (Mariette Not. p. 194), andere in Turin (Orcurti Cat. ill. II, 152—3). Von nur aus Citaten bekannten Gegenständen aus seiner Zeit erwähnen wir zum Schlusse noch eine Stele in London, No. 317 bei Lieblein Lex. No. 568, und die Stele in der Sala a mezzanotte in Turin, die einem Gerichtsbeamten Pa-rä-hetep angehörte, bei Lieblein No. 819.

Ganz prachtvoll ist das in diese Zeit gehörende Grab 3 in El-Kab<sup>2)</sup>, dasselbe zeigt zunächst den Verstorbenen in verschiedenen Situationen und führt Gebete auf; dann aber enthält es die Abbildung von einem Kriegswagen, welcher von Pferden gezogen wird; dies ist das erste Mal, dass auf einem ägyptischen Basrelief das Pferd vorkommt, da das alte Reich nur den Ochsen als Zugthier kannte; erwähnt wird das Thier freilich schon unter Ähmes (Birch Hist. p. 82, cf. Lenormant Les prem. civ. und Chabas Et. hist.). An einer andern Stelle des Grabes sieht man reichbeladene Schiffe, die Getreide und Ringe nach Egypten schaffen, und vor allem Leute, die mit der Beackerung des dem Todten gehörenden Grundbesitzes beschäftigt sind, über letzteren Darstellungen findet sich das schon von Champ. Mon. II, 143 und Rosellini M. C. Taf. 33 publicirte allbekannte Drescherlied, der älteste poetische Ueberrest der ägyptischen Literatur<sup>3)</sup>.

1) De Rougé, Not. som. p. 59.

2) Leps. III, 10, 11 a—d, 13 a. Prisse, Mon. Pl. 28, 29. Descr. de l'Eg. I pl. 68.

3) Auch publicirt und übersetzt in Les Antiquités égyptiennes. Toulouse, 1867 p. 58 f.

Tutmes I.

Mit diesem, seiner eigenen Aussage<sup>1)</sup> nach, ganz jung zur Regierung gekommenen Könige, der zuerst, wie wir oben sahen, die Herrschaft mit seiner Schwester Ämun-sa-t theilen musste, beginnt die lange Reihe grosser Eroberer, deren Erfolge und Siege die nächsten Jahrhunderte der ägyptischen Geschichte ausfüllen. Sein erster Kriegszug wandte sich gegen die nubischen Völker von Chent-nefer, er selbst führte das Heer an, kämpfte mit eigener Hand in der Entscheidungsschlacht mit, verwundete sogar mit seinem Pfeile den Anführer der Feinde in der Hüfte. Da wandte sich das Aethiopenheer zur Flucht, die Leute wurden weggeschleppt, das Vieh geraubt und bei der Rückfahrt nach Theben wurde der gefangene feindliche Feldherr an den Füssen am Schiffe des Königs aufgehängt. Als ein Denkmal seines Sieges liess der König eine Inschrift voll pomphafter Phrasen und prunkender Uebertreibungen seiner Macht gegenüber der Insel Tombos auf 19° nördl. Breite in den Steinbrüchen von Kerman aufstellen (Leps. D. III, 5 a), wo auch zahlreiche andere Inschriften seiner Siege über den Süden Erwähnung thun (L. D. III, 5 b—e). Hierauf musste er einen in Unteregypten, in dem alten Heiligthume der Buto in Pe und Tep ausgebrochenen Aufstand niederschlagen<sup>2)</sup>. Dann aber zog er in schnellem Zuge durch die arabische Wüste und Palästina gegen Mesopotamien, traf dort das feindliche Heer und besiegte es. Gross war das Blutbad, das seine Soldaten anrichteten und unzählige von Gefangenen waren die Siegesbeute. Als Zeichen seines Sieges stellte der König bei Nii zwei Stelen auf, die bis zur Zeit Tutmes III., der sie auf seinem 8. Zuge noch unbeschädigt fand, die nominelle Grenze Egyptens bildeten. In diesem Kampfe verrichtete der Admiral Ähmes seine letzte Heldenthat, er erbeutete einen Wagen mit seinem Gespann und erhielt dafür noch einmal das goldne Halsband.

Nachdem schon Tutmes I. einen solchen Sieg errungen und sich Asien bis zum Euphrat und Tigris unterworfen hatte, könnte es wunderbar erscheinen, dass jeder der folgenden Könige das Land von Neuem und durch neue Kriege gewinnen musste, dies lag aber in dem System, welches die Ägypter ihren besiegten Feinden gegenüber verfolgten, begründet. Die Eroberer zogen stets wieder nach Egypten zurück; keine Nomarchen wurden eingesetzt, vielmehr behielten die vor der ägyptischen Occupation vorhandenen Fürsten von kleinen Ländchen und einzelnen Städten, deren es besonders in Palästina eine grosse Zahl gab, ihre Selbständigkeit

1) Leps. D. III, 18.

2) l. l. Vgl. zum Buto-Heiligthume Brugsch in der Zeitschr. f. aeg. Spr. 1871 p. 12—3.

und konnten sich, so viel sie wollten, unter einander verbünden und verfeinden, wenn sie nur Egypten pünktlich ihren Tribut bezahlten und den dortigen König als Oberherrn anerkannten. Nur in seltenen Ausnahmefällen, wenn die Eroberung besonders schwierig gewesen war, mussten die Fürsten ihre Söhne als Geiseln dem Könige mitgeben, erhielten aber immer noch die Zusicherung, dass nach ihrem erfolgten Tode die Prinzen entlassen und auf den väterlichen Thron gesetzt werden würden<sup>1)</sup>. Erst sehr viel später, unter Seti I. und Ramses II. wurde das System geändert und ägyptische Officiere beherrschten Syrien, wie das Gedicht des Pentaur berichtet. In Folge ihrer verhältnissmässig grossen Unabhängigkeit war es denn auch möglich, dass trotz der ägyptischen Oberherrschaft die Städte Palästina's und Phönicien's sich so frei entwickelten, dass gerade in dieser Zeit die Orte an der philistäischen Küste so heranwuchsen, dass Sidon und Tyrus und alle ihre Nachbarn zu weltbedeutender Macht gelangten, dass die Fürstengeschlechter im Innern ungehindert fortbestanden, und eigentlich nie eine grössere Schädigung ihrer Macht erfuhren. Aber während dies auf der einen Seite für die unterworfenen Länder eine grosse Wohlthat war, da sie der Segnungen der ägyptischen Cultur und des ägyptischen Schutzes gegen äussere Feinde theilhaftig wurden, so lag auf der andern für Egypten eine grosse Gefahr darin. Denn da dieses kein Militair im Lande hatte, die Fürsten dagegen eigene Truppen besaßen, so lag es für letztere sehr nahe, sowie in Egypten ein Thronwechsel stattfand oder ein dortiger König irgendwie eine Schädigung seiner Macht erlitt, sich unter einander zu verbünden und zu empören. Sie hatten bei einem solchen Unternehmen immer eine feste Stütze hinter sich, denn in ihrem Rücken erwuchs in dieser Zeit das stolze Reich von Assyrien, welches bestimmt war Egyptens Stelle als leitende Macht in der Weltgeschichte einzunehmen. Da dieses Reich selbst noch nicht mächtig genug war, um einen direkten Angriff auf die ägyptische Monarchie zu wagen, so unterstützte es wenigstens dessen Feinde und schädigte sie so indirekt. Deshalb mussten auch die Heere der Pharaonen, wenn sie sich irgend eines dauernden Erfolges rühmen wollten, stets bis an den Euphrat vorrücken und suchen, Ninive zu erobern und Assur und Babylon sich zinspflichtig zu machen. Die vielen kleinen freien Städte in Palästina hatten aber für Egypten noch einen weitem grossen Nachtheil: während sie sich nämlich alle sehr leicht zu einem Aufstand gegen den Pharaon bewegen liessen und so in wenigen Wochen das ganze Land verloren gehen konnte, mussten dann die einrückenden ägyptischen Truppen, auch wenn sie einen oder zwei Siege davon getragen hatten, noch mit grosser Anstrengung, Mühe und Gefahr alle die kleinen verschanzten Orte

---

1) Lepsius. Ausw. XI, 8.

und Bergfesten erobern, um das Gebiet wieder von Neuem tributpflichtig zu machen.

Besser, als hier im Norden, lagen die Verhältnisse im Süden des Reichs, in Aethiopien; hier führte nämlich schon Tutmes I. eine Art der Regierung ein, die der Egyptens ganz analog war: ein Theil des Landes wurde in Nomen eingetheilt und als solche verwaltet, längs des Nils wurden Städte mit ägyptischer Bevölkerung und Tempel mit ägyptischer Priesterschaft angelegt, die für eine stete sichere Unterwerfung des Landvolkes sorgten. Die ganze Gegend wurde von einem Statthalter geleitet, welcher meist aus der königlichen Familie entnommen wurde, oft war es sogar der Kronprinz selbst, der sich hier auf seine spätere Thätigkeit als Beherrscher Egyptens vorbereitete. Letzteres wurde in der Ramesidenzeit so gebräuchlich, dass man den Thronfolger geradezu Prinz von Kusch nannte; in diesem Sinne findet sich der Titel unter anderm in dem Roman der beiden Brüder <sup>1)</sup>. Aus der Zeit, die uns zur Behandlung vorliegt sind die Namen von nur zwei Prinzen von Kusch, Sen (Leps. Königsb. No. 345) und Nehi (l. l. No. 352) bekannt.

Die übrige Zeit seiner Regierung, die Tutmes I. nicht auf Kriege zu verwenden brauchte, benutzte er um theils die Bauten seiner Vorgänger fortzuführen, theils selbst neue zu begründen. So baute er an dem Reichstempel von Karnak, in welchem sich auch ein Stein <sup>2)</sup> gefunden hat, der auf der einen Seite das 8., auf der andern das 9. Jahr seiner und der Amunsat I. Regierung trägt. In diesem Tempel erbaute er den Pylon IV. (bei Mariette) und errichtete an der Innenseite desselben eine Reihe von Statuen, die ihn selbst als Osiris zeigten <sup>3)</sup>, dann den Säulensaal, den dieser Pylon begrenzt, den Pylon auf der andern Seite No. V und den dahinter folgenden Saal, welchen er aber nicht vollenden konnte; zwei seiner Säulen sind später von Tutmes III. in eine seiner Mauern eingefügt worden, die Inschriften der einen hat Devéria in seinem Bok-en-Khonsou p. 752 publicirt <sup>4)</sup>. Vor diesem Saale errichtete er zwei Obeliskens aus rothem Granit für Amon-Ra, dem er auch sonst grosse Geschenke <sup>5)</sup> machte. Von den Obeliskens ist der eine, welchen Tutmes III. später usurpirte und den noch Pococke 1737—9 (*A description of the East* I p. 95) unverletzt

1) Pap. d'Orb. XIX, 1. Vgl. auch die Statue im Louvre A. 90 bei Pierret, *Rec. d'Inscr.* p. 22.

2) Publ. bei Brugsch, *Hist. de l'Eg.* I Aufl. I Pl. 16; Mariette, *Karnak*, pl. 32 f.

3) Bunsen, *Aeg. Stelle* IV p. 127; — Rosellini, *M. St.* III, 1 p. 113—4; — Mariette, *Karnak* p. 28.

4) Die Inschrift der verdeckenden Mauer Tutmes III. hat Mariette, *Karnak* pl. 32 a publicirt, dieselbe erwähnt des Baues des Tutmes I., der unversehrt geblieben sei.

5) Leps. D. III, 47 c. 1. 11, Brugsch, *Rec.* I. Pl. 36, 2 und 3.

sah, jetzt ganz zertrümmert, der andere aber steht noch aufgerichtet und ist öfters publicirt worden; ein späterer König, wahrscheinlich Ramses IV. hat es für gut befunden, auf diesem letztern auch seinen Namen zu verewigen <sup>1)</sup>. Auch in andern Stadttheilen von Theben liess Tutmes I. bauen: bei Der-el-Medinet und Abd-el-Qurna haben sich mit seinem Namen gestempelte Steine gefunden, welche theils in Berlin (Leps. D. III, 7 f.), theils in London (Birch. Ancient Pottery p. 12) aufbewahrt werden, seinen Namen tragen Reliefe in Medinet-Abu <sup>2)</sup>, und ein sehr schön gearbeitetes, von Leps. D. III, 8 b und Champ. M. 192—4 publicirtes Relief im Assassintempel zeigt sein Bild neben dem seiner Tochter Sezet-nefru. Ferner liess er bei Primis für Thot und die Sate, die Landesgöttin von Nubien und Elephantine, eine quadratische Felskapelle aushauen, ohne sie freilich weiter mit Reliefen oder Malereien auszuschnücken <sup>3)</sup>. Endlich findet sich sein Name in der Opferdedication für den königlichen Verwandten Menx in West-Silsilis, die Leps. Denkm. III, 8 c publicirt hat, und im Grabe eines gewissen Amen-hetep in Abd-el-Qurna, Grab 11 <sup>4)</sup>, der sich selbst den ersten Sohn des Königs Tutmes I. nennt, in Wahrheit aber, wie die Legenden des Grabes deutlich zeigen, der Sohn eines Mannes Namens Thuti-Senti war. Derselbe war vermuthlich, wie schon Pleyte (Zeitschr. f. aeg. Spr. 1874 p. 44) annahm, ein Adoptivsohn des Königs und muss schon früh gestorben sein; da er in der Geschichte des folgenden Zeitraumes gar keine Rolle spielt, auch in seinem Grabe keines andern Königs, als Tutmes I. Erwähnung thut. Der grösste Bau aber, den dieser errichtete, von dem uns freilich Nichts mehr erhalten geblieben ist, war der Tempel des Osiris in Abydos, von dem eine von De Rougé in den Et. ég. IX, 19—22 publicirte Stele in Bulaq Kunde giebt <sup>5)</sup>. Die Gattin des Königs war seine Schwester Ahmes, deren Bild sich im Grabe 9 zu Abd-el-Qurna findet (Leps. D. III, 8 a). Am Ende seiner Regierung nahm er seine noch junge Tochter Rā-mā-ka zur Mitregentin an und liess ihr durch Amon ihren Standarten-Namen User-t-ka-u verleihen. In der leider auch sonst sehr verletzten Inschrift an dem III. vom Könige selbst erbauten südlichen Pylon von Karnak, welche Leps. D. III, 18 publicirt und E. de Rougé zum grössten Theil ganz vorzüglich in den Mém. d'Arch. ég. et assyr. I p. 46 ff. übersetzt hat, ist der noch erkennbare Name Rā-mā-ka das einzige Mal, wo er vorkommt, nachträglich in Rā-aa-zeper-en (Tutmes II.) verwandelt, die weiblichen Suffixe an den

1) Obelisk A. Leps. D. III, 6; Champ. Mon. IV, 312—3; De Rougé, Album phot. No. 50, 53, 54, 68; Brugsch, Reiseberichte p. 159.

2) L. D. III, 27, 1. 2; Champ. M. II, 195, 3.

3) Champ. Briefe p. 92.

4) Rosellini, M. St. I p. 214. — Leps. D. III, 7 b, 9 a—f.

5) Mariette Not. p. 345 und Brugsch, erst in der Zeitschrift f. aeg. Spr. 1868 p. 77 und dann in der Geschichte Aegyptens p. 378 ff. haben diese Stele, auf der der Name Tutmes I. in Linie 22 ganz unverkennbar zu lesen ist, auf Tutmes III. bezogen.



Substantiven und Verbalformen der ganzen Inschrift sind aber ruhig belassen worden. Als Beweis dieser Adoption haben sich auch ungebrannte Ziegel in Abd-el-Qurna, die beider Namen zeigen (Leps. D. III, 25 bis; 26 No. 4), und eine von Lepsius, Ausw. XI publicirte Stele im Louvre erhalten. Wahrscheinlich wurde auch Tutmes III. von seinem Vater adoptirt, wenigstens sehn wir ihn an Thoren des kleinen Tempels von Medinet-Abu, welche Leps. D. III, 7 a, c, d publicirt hat, neben seinem Vater und Ämun-sat genannt. — Tutmes I. wurde nach seinem Tode göttlich verehrt: so findet sich das Grab eines seiner Opferpriester in der Zeit der Rāmāka in West-Silsilis (Leps. D. III, 28, 4 a—d); den Grabkegel eines seiner ersten Priester hat Prisse, Mon. Pl. 27 publicirt; eine Opferstele für seinen Priester Amenemhā aus Tutmes III. Zeit hat sich in Heliopolis erhalten, und ist dann zunächst in die Sammlung Drovetti (Rosellini M. St. III, 1 p. 190) und aus dieser an das Berliner Museum gelangt No. 155 (1638) (Leps. D. III, 29 c); ein Grab in Theben nennt seinen Priester Sebek-neyt (Rosellini M. St. III, 1 p. 112; Champ. Not. 512—3); Grab No. 9 und No. 30 ebendort erwähnen seinen Kult (Champ. Not. 501; 519—20), auch im Tempel von Assassif (Champ.-Fig. Eg. anc. p. 303), auf zwei Todtenstelen in Paris, von denen die eine von Champ.-Fig. Eg. anc. pl. 67 publicirt, die andere von Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 25 citirt ist, auf dem Libationstisch zu Marseille und auf einem Siegel aus Abd-el-Qurna (L. D. III, 39 e) wird sein Kult erwähnt, ebenso wie auf dem oben erwähnten Papyrus zu Turin. Mit seiner Gattin vereint erscheint er im Grabe 2 zu Abd-el-Qurna (Leps. D. III, 43 b) und im Grabe 9 ebendasselbst (Leps. D. III, 8 a).

Von weitem Monumenten aus seiner Zeit ist die Stele eines seiner Hausvorsteher im Vestibulum des Turiner Museums No. 46 bei Lieblein Lex. No. 583 (Orcurti, Cat. ill. II, 34) die Stele No. 9 in der Sala a mezzanotte in demselben Museum (bei Lieblein No. 321; Orcurti l. l. 125) und eine dritte Stele in Florenz zu nennen. Von Portraits des Königs hat sich eine wunderbar schöne sitzende Statue aus schwarzem, weissgeflecktem Granit im Museum zu Turin erhalten<sup>1)</sup>; eine zweite, welche ihm von Tutmes III. in dessen 42. Regierungsjahre am 22. Thot geweiht wurde, war in Karnak aufgestellt (s. u.). Einen Reliefkopf des Herrschers hat Rosell. M. St. Taf. I, 3 publicirt. Ein Scarabäus mit seinem Schild befindet sich im British Museum (Lieblein, Zeitschrift f. aeg. Spr. 1869 p. 28), 2 in Turin (Orcurti, Cat. ill. II, 153) und 2 in Florenz.

1) Gazzera, Descr. Taf. IX; Lepsius, Ausw. XI; Champ. Lettre à M. de Blacas I p. 23 f.; Rosellini M. St. III, 1 p. 123; Orcurti, Cat. ill. p. 58.

## Tutmes II.

Die Regierung dieses Königs, des Sohnes Tutmes I. (s. die Inschrift auf der Statue dieses Herrschers in Turin bei Osburn, *Mon. Hist. of Eg.* II, 184 und *Leps. Ausw.* XI) war kurz und unbedeutend. Von kriegesischen Erfolgen konnte er nur einen Raubzug gegen die nubischen Nomaden und einen Zug gegen asiatische Hirtenstämme aufzeichnen. Die pompösen Phrasen, in denen er den Bericht von dem ersten Kampfe auf der Felsenstele von Assuan bei *Leps.* III, 16 a verzeichnet, können uns nicht blenden<sup>1)</sup>. Auch die Bauwerke, auf denen sich sein Name findet, sind ziemlich selten und geringfügig. So stammen von ihm Theile des dritten südlichen Pylon in Karnak, wo ihn Amon-Ra segnet, diese Arbeiten sind dann von Tutmes III. weiter ausgeführt worden, Seti restaurirte den ganzen Bau und liess seine Reliefs ruhig über die seiner Vorgänger eingraben, auch überall seinen Namen einsetzen<sup>2)</sup>. Ferner baute Tutmes II. eine Pforte an demselben Bau (*Leps.* D. III, 16 d—g), ein schöner rother Granitpfeiler aus Esneh, jetzt in Paris, nennt seinen Namen (*Champ. Briefe* p. 134; *De Rougé, Not. som.* p. 42), in Kummeh baute er einiges wenige in den ältesten Theilen des Tempels (*Leps. Briefe* p. 259), im Assassif errichtete er der Hathor ein Sanctuarium und ein dorthin führendes Thor (*Brugsch, Rec. Pl.* 69, 1), ein schönes Relief im Tempel, welches ihn darstellt, haben erst *Arundale* und *Bonomi Gall. of ant. Pl.* 31 Fig. 145 und dann *Lepsius D. III, 20 a* publicirt, in Medinet-Abu sieht man ihn Amon-Ra opfern (*Champ. M. II, 195, 4*), einige Ziegel mit seinem Namen haben sich in Theben gefunden<sup>3)</sup>, eine von *Ascherson* in der Nähe der Culturinsel El-'Ayun entdeckte historische Stele trägt sein Schild (*Zeitschr. f. aeg. Spr.* 1876 p. 120). Nach seinem Tode ward er, wie der Opferaltar des Clot-Bey, der Papyrus von Turin und das Siegel von Abd-el-Qurna bei *Leps.* D. III, 39 e, ein Sarg in Turin, wo er neben *Amunsat* (II.?) erscheint (*Champ. Lettre à M. de Blacas* I. p. 27 f. *Orcurti, Cat. ill.* II, 76), und eine Stele ebendasselbst (*Orcurti, Cat. ill.* II, 124) lehren, göttlich verehrt. 2 Scarabaeen mit seiner Cartouche finden sich unter No. 458 und 459 bei *Palin*, einer in Turin (*Orcurti, Cat. ill.* II, 153). Sein Portrait hat *Rosell. M. St. Taf.* II, 5 nach einem Relief aus Karnak publicirt. —

Weit bedeutungsvoller und interessanter ist die Zeit, in welcher die Schwester und Gattin Tutmes II., Rāmāka, theils allein, theils

1) Er setzt z. B. auf der Inschrift auseinander, dass ihm die Welt vom fernsten Norden bis zum fernsten Süden gehorche, und erzählt dann, dass er die Chent-nefer (welche dicht an der ägyptischen Grenze lebten) besiegt habe.

2) *Leps.* D. III, 14, 15; 27 No. 12. Vgl. *Brugsch, Reisebericht* p. 179 ff.

3) In *British Museum* No. 6010 (*Birch, Ancient Pottery* p. 12). Vgl. *Prisse, Mon. Eg. pl.* 23 No. 15.

mit ihm, theils mit Tutmes III. vereint, die Regierung führt. Leider lassen sich die Ereignisse dieser Periode bis jetzt chronologisch nicht ordnen und wir sind darauf angewiesen, aus dem Auftreten der verschiedenen Herrscher auf den Basreliefs und Inschriften der Tempel auf ihre Mitregenten und ihre Thaten zu schliessen. Das reichste Material in dieser Beziehung und ganz besonders für den ersten Theil der Periode, die Alleinregierung der Rāmāka, bietet uns der in seiner Gesammtheit in dieser Zeit entstandene Tempel vom Assassif, und es wird daher wohl angemessen sein, die Behandlung der Ereignisse der Epoche mit einer Besprechung dieses Tempels zu verbinden und die Denkmäler von andern Orten, welche chronologische oder historische Bedeutung haben, hieran anzureihen. Für den Tempel steht uns leider nur ein sehr unvollständiges Material zu Gebote, da eine vollständige Publication des ganzen, ebensowohl in künstlerischer, als historischer Bedeutung ganz einzigen Baues noch immer fehlt, und man daher gezwungen ist, sich seine Beschreibung aus den beiden trefflichen Werken von Dümichen (Flotte einer aeg. Königin und hist. Inschriften), dem wenigen was Lepsius in den Denkm. publicirt und in den Briefen p. 281—2 besprochen hat, dem Ansätze von E. de Rougé in den *Mél. d'Arch.* I, 48 ff. und einigen wenigen sonstigen Arbeiten und Notizen, wie vor allem Champollion's Not. p. 572—8, 867, zusammenzusuchen. Der Tempel liegt ganz am Ende des sogenannten Thales von El-Assassif zwischen den Königsgräbern und Qurna, gerade dem grossen Tempel von Karnak gegenüber, mit welchem er einst durch eine lange, noch heute erkennbare Widderallee verbunden war. In vier hintereinander sich aufbauenden Terrassen, welche durch eine breite sanft ansteigende Strasse in zwei gleiche Hälften getheilt werden, zieht er sich den Berg hinan. Der auf der ersten Terrasse gelegene Vorhof, dessen Säulenkapitäle Hathorköpfe bildeten, ist fast vollkommen zerstört. Der Weg endet bei einem Thore von rothem Granit, durch welches man in die Räume der 4. Terrasse eintritt, diesem gerade gegenüber führt ein zweites Thor zu einem Tutmes I. und seiner Gattin Ahmes geweihten Felsengewölbe, an dessen Rückwand ein thebanischer Basilikogrammat, Namens Amenhetep sich in der Zeit des Ptolemäus Euergetes II. sein Grab schuf. Auch auf der 3. Terrasse finden sich rechts und links grosse Gewölbe; hier befindet sich der schönste Theil des Tempels, eine nach Osten hin offene, links gelegene grosse Halle mit 21 Pfeilern, 102' breit und 26' tief, deren Rückwand das Kalksteingebirge selbst bildet<sup>1)</sup>. In den spätern Zeiten der ägyptischen Herrschaft diente der Bau als Begräbnissplatz, wie daraus hervorgeht, dass Maunier in seinen Räumen über 60 Mumien in 9 wohlverschlossenen Brunnen entdeckt hat<sup>2)</sup>. Einen

1) Vgl. hierzu bes. Dümichen, *Flotte*, Text p. 17.

2) Brugsch, *Geogr. Inschr.* III p. 31 und *Z. D. M. G.* XIV p. 8—9.

der Mumienstätte, welcher durch seine astronomischen Darstellungen besonders interessant ist, hat Brugsch, Z. D. M. G. XIV p. 15 ff. ausführlich behandelt. Der heutige Name des Tempels ist Der-el-baheri und stammt von einem in den altägyptischen Bau hineingebauten koptischen Kloster her. Den Plan des ganzen Werkes findet man in Leps. Denkm. I, 87, eine kurze Beschreibung in dem Werke von Pococke und dem der französischen Expedition.

Die wichtigste Episode, welche in dem Tempel berichtet wird, ist der berühmte, viel behandelte <sup>1)</sup> Zug der Rāmāka nach Punt (Düm. Hist. Inscr. II, 20. Flotte XVIII, 1—8; einige siegreich zurückkehrende Schiffe finden sich bei E. de Rougé, Album phot. No. 80). Auf einige kleine Inschriftzeilen, welche unter andern das Datum für den Zug, nämlich das 9. Jahr der Königin, enthalten und berichten, dass die Königin in Person ihre Befehle gegeben habe, folgt eine längere Inschrift, in welcher Rāmāka Amon um die Erlaubniss bittet, nach Punt ziehn zu dürfen, um ihm die Schätze von Ta-neter zurückzubringen. Der Gott antwortet darauf mit grossartigen Lobpreisungen ihrer Frömmigkeit und zählt die Resultate des zu unternehmenden Zuges auf, man werde das ganze Land der Punt kennen lernen. Besonders lange spricht er von dem Harze Anti: Niemand, sagt er, wäre bisher zu dessen Fundorten vorgedrungen, nur Nomaden hätten es gekannt und durch Tauschhandel sei es in die Schatzkammern der Könige gelangt; einen heiligen Distrikt im Lande Taneter habe er selbst geschaffen und dort fände man das Harz. Jetzt solle die Königin dorthin gelangen und reiche Schätze, vor allem Anti-Bäume, nach Egypten zurückbringen <sup>2)</sup>. Dass übrigens das Anti schon früher im Nilthale bekannt und im Gebrauch war, zeigt die Darstellung bei Leps. D. III, 9 c. d, auf welcher der Prinz Amenhetep dem Amon-Ra in Theben damit räuchert. Es ist ferner wohl auch identisch mit dem im alten Reiche sich öfters findenden Weihrauch āna, welcher nach Leps. D. II, 150 a (übersetzt von Chabas. Voy. p. 57) schon zur Zeit Amenemha I. zu Schiff aus Punt geholt wurde <sup>3)</sup>. Die Flotte der Königin fuhr aus und gelangte glücklich zum Ziele. Wir sehn auf einem Gemälde ein reines Genrebild aus Punt, ein Dorf liegt da unter Anti-Bäumen und Palmen, die Häuser auf Pfählen aufgerichtet, so dass man nur mittelst Leitern zu ihnen

1) Von Brugsch in der Geschichte Egyptens p. 280 ff. sehr anschaulich und poetisch geschildert.

2) Bei dem ungemein verletzten Zustande der Inschrift und der Unsicherheit in zahlreichen Zeichen kann von einer absolut sichern Uebersetzung des Textes natürlich nicht die Rede sein, doch wird der oben gegebene Auszug aus derselben kaum bedeutendere Fehler enthalten.

3) Zu dem grossen Reichthum der Länder Süd-Arabien's (Punt) an Weihrauch vergl. die höchst interessante Schilderung bei Marco Polo, deutsch von Bürcck p. 586, italienisch in den Navigazioni et Viaggi raccolti di Ramusio II p. 59 und die Bemerkungen von Diodor III, 46.

gelangen kann, eine Kuh ruht im Schatten, während ein Mann seinen schwerbeladenen Esel vor sich hertreibt und 6 andere einen Antibaum tragen (Düm. Flotte XV). An einer andern Stelle, welche Mariette bei der Pariser Weltausstellung mit in dem ägyptischen Tempel abmalen liess, naht sich der Anführer des unterworfenen Volkes, dunkelbraun von Farbe, mit weissen, langen, in Zöpfe geflochtenen Haaren und ohne Waffen, ihm folgen seine Gattin und Tochter, beide abstossend hässlich, mit lang herabhängenden Fleischwülsten, ungemein fetten Armen, ganz den jetzigen Negerfürstinnen ähnlich (Lenormant. *Les prem. civil.* I p. 237. Chabas. *Et. hist.* p. 156; Düm. *Resultate* pl. 87; Birch. *Hist. of Eg.* p. 84. Mariette. *Not.* p. 279 f.). — Die hierauf folgenden Bilder beziehen sich auf die Einschiffung der Beute in Punt und die siegreiche Rückkehr, sie sind von Düm. Flotte I—III ausgezeichnet publicirt worden. Unter ihnen zieht sich ein Streifen hin, auf welchem eine Reihe von Fischen, 2 Schildkröten, 2 Krebse und ein Tintenfisch aus dem rothen Meere abgebildet sind; leider hat es der altägyptische Zeichner verabsäumt, den Thieren den ägyptischen Namen beizusetzen, so dass wir durch dieselben unser Lexikon nicht vervollständigen können, was um so mehr zu beklagen ist, als es, wie Dr. Doenitz in Düm. Flotte p. 22 gezeigt hat, ganz gut möglich ist, die Thiere aus den Abbildungen, welche Düm. Flotte pl. XX—XXIV in Originalgrösse publicirt hat, zu bestimmen. Auf dem ersten der Bilder selbst sehn wir 5 ägyptische Schiffe, von denen 2 schon gelandet sind, eins davon ist sogar schon, ebenso wie ein kleiner Kahn an einem Antibaume mit Seilen befestigt, während die andern 3 noch, von Segeln und Rudern getrieben, dem Lande zueilen. Auf dem einen, dem letzten der Reihe, stehn aber die Matrosen schon auf einer Raa bereit, die Segel, sowie es der Kapitän befehlen sollte, herabzulassen. Der Kahn, den wir eben erwähnten, ist von 2 Ruderern besetzt und ausserdem sind in ihm 2 Männer beschäftigt, schwerfällige grosse Krüge aufzustellen. Die begleitenden Legenden, in die Ramses II. seinen Namen und eine Dedication für Amon-Ra auf 2 ausgemeisselte Zeilen eingegraben hat, bezeichnen das Bild als die Darstellung der Ankunft der ägyptischen Schiffe in Punt nach dem Befehle des Amon.



Das zweite Bild stellt 2 Schiffe dar, die belastet werden; schon liegen grosse Säcke und Ballen aufgeschichtet, neben ihnen liegen Elephantenzähne und stehn frische Antabäume in Körben; und immer kommen noch neue Leute, die zu je 6 Bäume und einzelne Säcke herbeischleppen und über nach dem Lande führende Bretter in die Schiffe tragen; auf einem Strick, der sich durch das Schiff zieht, sitzen und stehn mehrere mit grosser Lebenswahrheit gezeichnete Affen, von denen einer von einem Matrosen geneckt wird. Die Inschrift sagt, dies stelle die Beladung der Schiffe dar mit den Schätzen des Landes Punt; mit allen schönen Hölzern des Ta-Neter, mit Tafeln von Anta-Gummi, mit frischen Anta-Bäumen,

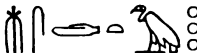
mit Ebenholz, Elfenbein, Gold, mit Smaragden <sup>1)</sup> aus dem Lande der Amu, mit Tas und Chasit-Holz, mit Ahem-t, mit Weihrauch, mit Augenschminke <sup>2)</sup>, mit grossen und Mantelpavianen, mit Windhunden <sup>3)</sup>, mit Leopardenfellen, Weibern und Kindern, wie es noch nie zuvor geschehen.

Das dritte Bild zeigt 3 Schiffe schon auf der Rückkehr begriffen, schwer sind sie mit allerlei Schätzen beladen und jetzt steuern sie mit vollen Segeln der Heimath zu. Auch auf diesem Bilde hat es der Künstler nicht unterlassen, in humoristischer Weise eine Scene genau nach dem Leben zu geben. Der eine Ape nämlich hat auf seinem Takelstrick genau dieselbe Haltung eingenommen, die, nur wenige Schritte von ihm entfernt, der Anführer der Schiffe hat, er legt die eine Hand auf das Knie, wie jener auf die seinen Platz umgebende Brüstung, während er die andere wie zum Befehlen leicht erhebt. Die Inschrift bezeichnet die Darstellung als die glückliche Rückkehr der Soldaten nach der Thebais zu ihrer eigenen Freude mit den Schätzen des Landes Punt, die bestimmt sind für Amon-Ra.

Bei der hohen Bedeutung, welche ein solcher Zug für Egypten haben musste, war es natürlich, dass man sich in den antiken Schriftstellern umsah, ob keiner desselben Erwähnung thue, und da gelang es dem genialen Scharfblick Fr. Lenormant's, die betreffende Stelle zu finden. Bei Diodor I, 53 und Herodot II, 102 wird nämlich berichtet, Sesostris habe in seiner Jugend das bis dahin unbezwungene Arabien erobert und das erythräische Meer befahren; nun berichten uns aber die altegyptischen Inschriften Nichts von einem solchen Zuge des Königs, während sie sonst gerade für seine Jugendjahre sehr ausführliche Nachrichten geben (cf. bes. Maspéro, *Inscription dédicatoire du temple d'Abydos* und für Ramses Jugendzug gegen Nubien die Stele von Kuban l. 4—5), und es ist also anzunehmen, dass die Grossthaten irgend eines andern ägyptischen Königs auf ihn übertragen worden sind, und dieser Herrscher ist Rāmāka. Eine solche Uebertragung war um so leichter möglich, als Ramses im Assasif öfters seinen Namen an Stelle des der Rāmāka setzen liess (Dümichen, *Flotte* I. l. 8).

Auf einer andern Wand (Düm. *Hist. Inschr.* II, 14) erhält die Königin die Tribute der Rotennu, welche sich also, seit Tutmes I.

1)  Während Lepsius (*Abh. d. Berl. Ak.* 1870 p. 90) dies für grünen Feldspath hält, hat es später Naville (*Zeitschrift f. aeg. Spr.* 1873 p. 85) höchst wahrscheinlich gemacht, dass es ein Edelstein und zwar einer der Smaragde des Plinius war. Düm. (*Flotte* p. 17) will hei'nub ergänzen, wo aber das absolut nothwendige Determinativ () dann vollkommen fehlen würde.

2) 

3) Tesem = Windhund (*Chab. Et. sur l'ant. hist.* II. éd. p. 100).

sie besiegt hatte, nicht mehr empört haben, da keine Inschrift aus der Zwischenzeit eines Zuges gegen sie Erwähnung thut. Dann sehen wir dieselbe (Düm. Hist. Inschr. II, 16) Amon ein Weiheopfer darbringen. Ein grossartiges Todtenopfer, welches die Königin darbrachte, wird in einer von Dümichen, Hist. Inschr. I pl. 35—7 publicirten Inschrift beschrieben, leider enthält der Text keine historischen Angaben.

Auf späteren Inschriften im Tempel erscheint die Königin mit Tutmes II. vereint, so empfängt er Düm. H. I. II, 17 die Tribute des Volkes von Punt, während auf einem zweiten Relief l. l. 32 die Kuh der Hathor auf der einen Seite Tutmes II., auf der andern der Rāmāka die Hände leckt, die Cartouchen der letztern sind später ausgemeisselt und durch die Tutmes II. ersetzt worden.

Unterdessen war aber auch Tutmes III. älter geworden und erhielt seinerseits einen Antheil an der Regierung. So finden sich aller drei Cartouchen auf der Darstellung einer grossen Nilprocession in der untersten Terrasse des Tempels links, auf dieser sind einerseits zwei festlich geschmückte und bemannte Schiffe abgebildet, welche sich in voller Fahrt nach Theben befinden, um dort das Fest zu feiern; bei dem ersten der Schiffe, dessen Abbildung jetzt in Berlin aufbewahrt wird, hat sich noch sein Name: „Herr beider Länder“ erhalten, auf demselben wird in einer mit den Cartouchen Tutmes II. geschmückten Kapelle der heilige Apisstier herbeigeführt; andererseits sehen wir 10 andere nach Theben fahrende Schiffe (Leps. D. III, 17 a; Dümichen. H. I. II, 21—23; Flotte IV). Auch an einem Thore im Assasif (Leps. D. III, 21), ebenso wie an den Pfosten des kleinen Tempels des Amon von Medinet-Abu erscheinen die drei Geschwister vereint (Leps. D. III, 17 b, d, e).

Tutmes II. und III. zusammen, ohne die Regentin, werden sehr selten erwähnt, wie an den Thoren des kleinern Tempels von Medinet-Abu (Leps. D. III, 7; Champ. Not. p. 324 f.) und an dem 3. südlichen Propylon von Karnak (L. D. III, 16 d—g).

Bedeutend häufiger finden sich Rāmāka und Tutmes III., nach dem Tode Tutmes II., zusammen erwähnt. So sehen wir auf einem höchst interessanten Bilde in der innern Halle des Tempels (publ. bei Champ. M. II, 192—194; Leps. D. III, 8 b und 20 c; beschrieben auch von Birch. *Archaeologia* 35, 144) auf der einen Seite Rāmāka gekrönt mit der Atef-Krone, gefolgt von Tutmes III. und dessen Tochter Rā-nefru, während auf der andern Seite die Königin Āhmes gefolgt von Tutmes I. und der Princessin Seẓet-nefru sich finden; besonders hervorzuheben ist hier das zweimalige Prädominiren der weiblichen Linie auch auf den Bildwerken an den Tempelwänden. Dann verspricht Hathor in einer Inschrift Rāmāka und Tutmes III. alle Güter; ihre Legenden schmücken vereint eins der Tempelthore (Düm. H. I. II, 82), ebenso wie eine königliche Barke (l. l. 22); beide werden öfters in den Gräbern von West-Silsilis genannt (Leps. D. III, 28 No. 5—7), ebenso wie im Grabe No. 22 zu

Theben (Champ. Not. p. 515—6). Auf der Darstellung einer Procession (Düm. Flotte V) in dem Raume neben der grossen Halle auf der 3. Terrasse, wird sowohl Rāmāka als Tutmes III., ebenso wie in der Inschrift bei Leps. D. III, 27 No. 10, gepriesen; durch einen Festzug, gebildet von Schiffssoldaten, den jungen Leuten aus Theben, den Jünglingen und Soldatenkindern aus dem ganzen Lande, wird der Jahresanfang ihrer beider Regierung gefeiert. In diesem Zuge erscheint unter anderm ein zahmer Panther, der an einem Riemen einhergeführt wird, und die Darstellung eines Waffentanzes, welchen zwei mit kurzen Stöcken bewaffnete Krieger ausführen (Düm. Flotte VI—VIII). Wenn schon auf diesen Monumenten öfters Rāmāka über Tutmes III. prädominirt, so ist dies auf denen, welche wir jetzt zu erwähnen haben, noch in viel höherem Grade der Fall. Auf einer Inschrift auf dem Granit-Propylon des Assassif (Leps. D. III, 21; Champ. Not. p. 573; Birch. Arch. 35, p. 144) stehen zwar beider Namen, aber die Königin erklärt, sie habe das Propylon dem Amon-Ra erbaut. Dasselbe ist auf einer zur Erinnerung an die Gründung eines Tempels errichteten Stele im Vatikan der Fall. Hier sehn wir die Königin mit der Krone von Unteregypten, Tutmes mit der des obern Landes, hinter ihnen die Göttin des Westens. Auch hier hat Rāmāka, die Herrin beider Diademe, die Beherrscherin von Nord und Süd, die Königin von Ober- und Unteregypten den Tempel gebaut und ihn ihrem Vater Amon, dem Herrn der Throne der Welt, geweiht für alle Ewigkeit (schlecht publicirt von Pistolesi. *Il Vaticano descritto ed illustrato* Vol. IV Taf. 63, cit. von Birch. Arch. 35 p. 147—8; die Inschriften von Rosellini. *M. St. III*, 1 Taf. zu p. 125 No. 6 und Text p. 166—7). Weiter tritt sie voran auf der Statue des Anebi im British Museum (Leps. Ausw. Taf. XI; Sharpe. *Eg. Inscr.* pl. 56; Arundale und Bonomi. *Gall. of ant. Pl.* 51. Fig. 179; an letztem Orte findet sich die Inschrift p. 118 von Birch übersetzt, ebenso von demselben auch Arch. 35 p. 148 und *Rec. of the Past* IV p. 1—4); auf dem schon mehrfach erwähnten Siegel aus Abdel-Qurna bei Leps. D. III, 39 e und auf mehreren Inschriften im Assassif (Leps. D. III, 21. 27. 10. Düm. Hist. Inscr. II, 34. Champ. Not. p. 574—5 und 572; cit. von Birch. Arch. 35 p. 144). In den Darstellungen bei Leps. D. III, 19 erscheint sie allein, opfert dem Amon-Ra und lässt sich opfern, während Tutmes II., ebenso wie die Königin Ahmes als verstorben erscheinen, und Tutmes III. einfach ganz übergangen wird. Mit der Ahmes vereint erscheint sie auch bei Leps. D. III, 26, 1 b. — Aus einigen Denkmälern scheint hervorzugehen, dass die Geschwister eine Zeit lang die Regierung getheilt haben, so dass Rāmāka als Königin von Oberegypten die Leitung des ganzen Landes übernahm, während Tutmes als „Herr beider Länder“ eine geringere Macht besass. So sehn wir beide auf einer leider sehr beschädigten Stele aus Wadi Maghāra vom Jahre 16 ihrer Regierung, welche zugleich



zeigt, dass die Geschwister die dortigen Minen, welche einst unter der 12. Dyn. verlassen worden waren, wieder in Betrieb setzten<sup>1)</sup> (zuerst von De Laborde, *Voy. de l'Arab. Petrée* VIII, 1 und dann viel besser von Lepsius. D. III, 28, 2 publicirt). Freilich konnte Tutmes auch als König von Unteregypten in dem in Oberegypten gelegenen Amada dem Ra Tempeltheile weihen (Rosellini, M. St. 35, 36, 1). Man kann aber aus diesen dürftigen Andeutungen der Denkmäler keinen absolut sichern Schluss ziehen, um so weniger als die Stele des Neferchat, des Obersten der Mat'au und Adjutanten des Königs auf den Zügen im Norden und Süden, den König nur als Herrn beider Länder bezeichnet, während die Inschrift, wie die Erwähnung der Kriegszüge zeigt, jedenfalls aus den spätern Jahren der Regierung Tutmes III. stammen muss. Sie findet sich publicirt und übersetzt von Maspéro in den *Mél. d' Arch. ég. et ass.* I p. 151. In dem kleinen Tempel von Medinet-Abu sehen wir an einer Stelle den König mit der Geissel in der Hand auf dem Thron sitzend, während hinter ihm, mit dem Kopfschmuck des Amon, die grosse Königin Hätäsu, die von Ra geliebte steht (Lepsius. D. III, 38 a und b. *Champ. M.* II. pl. 195, 3). Bei dieser Darstellung ist zu vermuthen, dass die abgebildete Frau die Gattin Tutmes III. war, diese war aber identisch mit seiner Schwester Rāmāka-Hätäsu. An einer andern Stelle findet sich der König allein, wie er mit der Atef-Krone geschmückt vor dem Gotte Chem den Boden aufhackt (*Champ. M.* II pl. 193). An dem Ptolemaeertempel von Ombos prädominirt der König ebenfalls, er allein ist in 6 Scenen dargestellt, wie er den Localgöttern der Stadt opfert, und nur die Inschriften zu beiden Seiten thun der Rāmāka Erwähnung (Rosellini. M. C. 28; *Champ. N.* p. 232; Birch, *Arch.* 35 p. 149). Auch ein Grab bei Theben mit sehr schönen Sculpturen erwähnt beide Herrscher (Rosellini. M. St. III, 1 p. 130), ebenso wie ein Doppelamulet im Vatikan.

Ehe wir aber zu der Zeit übergehen, in welcher Tutmes III. allein die Herrschaft führte, müssen wir noch einen Augenblick bei den Denkmälern verweilen, die uns sonst noch von der Königin Rāmāka erhalten sind, aber auf den vorhergehenden Seiten wegen ihrer isolirten Stellung keinen Platz finden konnten. Da ist denn vor allem ihr Hauptwerk zu erwähnen, die beiden grossen Obeliskten von Karnak, welche sie dem Amon zur Erinnerung an ihren Vater Tutmes I. errichten liess. Durch die Inschrift an den 4 Seiten der Basis des einen derselben sind wir über ihre Entstehung ziemlich genau unterrichtet, wir wissen, dass man sie in Syene aus rothem Granit arbeiten liess, dass das Werk vom 1. Mechir des 15. Regierungsjahres der Königin bis zum letzten Mesore ihres

1) Auch in Sarabut-el-Khadem haben beide arbeiten lassen, da sich an diesem Orte Vasenfragmente mit beiden Namen gefunden haben (Birch, *Ancient Pottery* p. 56).

16. dauerte, und dass also nur 7 Monate dazu verwendet wurden; wir hören ferner, dass ihre Spitzen und Inschriften mit Åsem<sup>1)</sup> verziert waren, welches man den Fürsten aller Nationen abgenommen hatte und welches jetzt hinleuchtete über die Lande, wie die Sonne selbst. Der eine der beiden Obelisken, der schönste und grösste aller in Egypten (sein Gewicht beträgt nach der Schätzung von Wilkinson, Thebes p. 12: 297 Tonnen 1000<sup>2/3</sup>, Schiffspfund, nach Mariette, *Aperçu sur l'hist.* p. 38: 374,000 Kilogramm; seine Höhe nach letzterm 30 m.), ist vollständig erhalten, seine südliche und westliche Seite tragen die Dedication der Rāmāka allein, während an der östlichen und nördlichen zwei Seitenkolumnen hinzugefügt sind, welche Rāmāka und Tutmes III. in Adoration vor Amon-Ra in seinen verschiedenen Gestalten zeigen. Der zweite war schon zu Pococke's Zeit umgestürzt; Tutmes III. hat seinen Namen an die Stelle dessen seiner Schwester setzen lassen, während auf einer Seite auch Seti I. sich eingeschrieben hat. Den untersten Theil der Inschriften liess Tutmes III. durch einen massiven Bau verdecken, dessen Zweck bis jetzt noch nicht hat aufgeklärt werden können<sup>2)</sup>. Der Mann, welcher die Errichtung der Obelisken, ebenso wie vieler andern Bauten dieser Zeit leitete, war der höchste Würdenträger der ganzen Epoche, Senmut (vgl. über ihn Leps. D. III, 25 h—m; 25 bis a—f, l—n und q). Ein zweites Werk, welches die Königin ihrem Vater weihte, ist eine jetzt in Paris befindliche Stele in Thürform aus rothem Granit

1) Ob das Åsem wirklich, wie Lepsius in seiner Abhandlung über die Metalle vermuthete, Electrum, oder wie Chabas auf Grund der Rosette-Inschrift annahm, Gold bedeutet, müssen wir einstweilen unentschieden lassen. In dem auch von Lepsius, Nachtrag zu p. 44 citirten chemischen Papyrus in Leyden, von welchem ich mit gütiger Erlaubniss des Herrn Dr. Leemans eine Copie genommen habe, bezeichnet *ἀσημος* ein weisses Metall (p. III l. 20 heisst es: *ἀσημον καλλὸν λευκὸν ἐπιβάλλε*), welches in Hadrymet gewonnen wurde (p. III, 25). An einer Stelle (p. VII, 3—6) wird direct gesagt, dass man aus künstlichem Åsem Silbergeräthe (*ἀργυρώματα*) fertigen könne. Auch aus den Zahlenangaben, welche der Papyrus für die Verfertigung künstlichen Åsem's giebt, geht, wie mir mein Bruder versichert, deutlich hervor, dass stets ein weisses Metall das Resultat der chemischen Operation ist. Es würde sich hieraus ergeben, dass in diesem Papyrus, ebenso wie bei den andern griechischen Chemikern, vor allem in dem noch unpublicirten Tractat des Demokrit *περὶ ἀσήμου ποιήσεως* und dem Aufsätze *περὶ ποιήσεως ἀσήμου* eines Unbekannten, *ἀσημος* identisch ist mit *ἀργυρος*.

2) Karnak, Obelisk B. Champ. Mon. IV, 314—15; Rosellini, M. St. Taf. 31—34, Text III, 1 p. 132—65; Leps. D. III, 22—23, 24 d. — Zwei Seiten des Obelisken und der Basis bei Burton, Exc. hier. Pl. 48—50. Die ganze Basis bei Prisse, Mon. pl. 18. Eine Seite des Obelisken in der Descr. de l'Eg. III pl. 30 No. 5, ebenso wie in De Rougé, Album phot. No. 53. Ein Kopf der Rāmāka bei Rosellini M. St. Pl. II, 6. — Obelisk C. Leps. D. III, 24 a—c. Einen Theil des Pyramidon und eine Darstellung von ihm geben auch Arundale und Bonomi, Gall. of ant. Pl. 32, Fig. 148 und Pl. 33, Fig. 149. Vgl. auch Brugsch, Reiseberichte p. 160 ff. und Birch, Hist. of Egypt p. 85—6. Erwähnt werden beide in der Inschrift bei Leps. III, 27 No. 11.

(De Rougé, Not. somm. p. 38). Weitere Banten aus dieser Zeit bezeugen mit ihrem Namen gestempelte Ziegel aus Abd-el-Qurna und Nilziegel in Berlin (Leps. D. III, 25 bis h—k, 26, 3—6). Ihr Grab liegt im Biban-el-Moluk (Champ.-Fig. Eg. anc. p. 309). Von Statuen der Königin befindet sich ein sehr schönes, in Qurna gefundenes Exemplar jetzt in Berlin und ist von Leps. D. III, 25 d—g publicirt worden, 2 Torso hat der Prinz Heinrich der Niederlande in Egypten gekauft, dieselben beschrieb Pleyte in der *Zeitschr. f. aeg. Spr.* 1874 p. 45—6. Ihr Portrait zeigt ein schöner Mumiensarg in Turin (Champ. Fig. Eg. anc. p. 307). Von kleineren Monumenten, die ihren Namen tragen, sind folgende hervorzuheben: Zunächst eine kleine Alabastervase, welche die Königin ihrer Mutter Ähmes weihte, und die aus dem Besitz des Herrn Huber an das Bulaqer Museum gekommen ist. Den Henkel bildet ein kletternder Affe (publicirt von Mariette, *Mon. div. pl.* 48 d, beschrieben von Brugsch, *Rec. Text* p. 49, die Inschriften l. l. Pl. 36, 4, vgl. Mariette, Not. p. 194). Eine zweite Alabastervase von schwerfälliger Form, welche ihre Legende trägt und sie als Götter- und Königsfrau bezeichnet, befand sich in Alnwick Castle und ist von Wilkinson, *M. C. II*, 355 veröffentlicht worden. Paris besitzt zwei viereckige Platten aus emailirter Erde, ein Damenbrett aus grünlicher Fayence, Modelle von Schlitten, Hacken u. s. w. aus ihrer Zeit (De Rougé, Not. somm. p. 60. 65). Ähnliche Modelle finden sich auch in Florenz. Turin hat einige Scarabaeen (Orcurti, *Cat. ill.* II, 153), ebenso Berlin, letzteres auch unter No. 1634 den Rest einer Inschrift der Königin, Leyden eins der erwähnten Amulette und ein Messer mit Holzgriff (Leemans, *Descr. rais.* p. 78, Chabas, *Et. hist.* p. 82). Ein sehr einfaches Messer und eine Messerscheide, ebenso wie eine ganz unverzierte geschlossene Salbbüchse findet sich bei Champ. *Mon. IV*, 433—4 und am noch ein Instrument vermehrt bei Rosellini, *M. C. Taf.* 66 Fig. 6. 7. 12 Taf. 81 Fig. 27 publicirt. Eine grosse von Capitain Henvey in Theben gefundene Glasperle hat die Eigenthümlichkeit, dass das für sie verwendete Glas genau dasselbe specifische Gewicht (2,45) hat, wie Crown Glas (Wilkinson, *M. C. I*, 53, abgebildet l. l. III, 90). Ein schön gearbeiteter Löwenkopf aus rothem Jaspis mit beiden Cartouchen der Rāmāka befindet sich in Bulaq (Mariette, Not. p. 195). Eine sehr schön aus hartem Stein gearbeitete Usebti-Figur, welche die Königin mit der Uräusschlange auf dem Haupte darstellt und in ihrer Inschrift, deren letzte Zeilen leider abgebrochen sind, einige nicht uninteressante Varianten von der gewöhnlichen Inschrift derartiger Figuren bietet, bewahrt das Museum Westreen im Haag.

Zum Schluss heben wir noch das Grab des Annā und dessen Frau Äūh-hotep in Qurna hervor. Derselbe war ein hoher Würdenträger unter Tutmes I. und unter anderm Vorsteher der Magazine des Amon. In dem Grabe befindet sich eine von Brugsch,

Rec. I. Taf. 36, 1 publicirte und im Text p. 48—9 übersetzte, für die damalige Pflanzengeographie und Pflanzendomesticirung höchst interessante Liste der Bäume, die der Verstorbene in seinem Garten besessen; wir finden da 90 Bäume *figus sycomorus*, 31 *balanites aegyptiaca*, 170 *phoenix dactylifera*, 120 *hyphaene crucifera*, 5 *figus carica*, 3 *mimosa nilotica*, 12 *vitis vinifera*, 5 *sycaminus*, *hyphaene* Argun, 8 *salix*, 10 *tamarix africana* u. s. w. Ausserdem enthält das Grab die einzige bis jetzt in Egypten gefundene Abbildung einer Schafherde; dieselbe ist mit der grössten Wahrheit behandelt. Voran schreiten 2 mit einander kämpfende Widder. Die Publication und Besprechung dieser Darstellung nach einem Papierabdruck, den Prisse aus Egypten mitgebracht hat, findet sich bei Chabas, *Et. hist.* p. 195—6.

## Hippokrates und die indische Medizin des Mittelalters.

Von

Dr. E. Haas.

Die in einem früheren Artikel (Bd. XXX, pg. 617 ff. dieser Zeitschr.) angestellten Untersuchungen über die Entstehung des Lehrgebäudes der indischen Medizin, besonders des vor allem berühmten Werkes des Suśruta, waren hervorgegangen aus einer zusammenhängenden Betrachtung der einschlägigen Sanskritliteratur, wie sie handschriftlich in der Bibliothek des India Office zusammengetragen ist. Die Arbeit war mit der vollen Ueberzeugung von dem hohen alterthümlichen Werthe dieses Literaturzweiges begonnen worden, führte mich aber sehr bald auf so viele unlösbare Widersprüche und handgreifliche Unwahrscheinlichkeiten, dass ich mich, wenn ich mir den geschichtlichen Hergang überhaupt rationell erklären wollte, genöthigt sah, einen vollständig neuen, von der Tradition gänzlich abweichenden Weg einzuschlagen. Um diese Neuerung zu begründen und die Einsicht der Nothwendigkeit derselben auch andern beizubringen, war ich vor allem bemüht, das Gewebe von Trug und Schein zu zerreißen, in das sich die einheimische Ueberlieferung eingehüllt hat, und je am geeigneten Orte ein haltbareres Stück Zeug einzufügen. Dadurch ist nun vielleicht meine eigene Theorie nicht in ihrem Zusammenhange in das wünschenswerthe klare Licht gesetzt worden, wie ich mich aus den mündlichen und schriftlichen Einwürfen, die mir von befreundeter Seite zugekommen sind, habe überzeugen können. Diesem Uebelstande nunmehr abzuhelpen und meine Ansichten in mehreren Punkten genauer zu präcisiren und weiter auszuführen, ist die Aufgabe, die ich mir in den folgenden Zeilen gestellt habe.

Wenn ich in kurzen Worten das zusammenfassen soll, was ich als Ergebniss der von mir ausgeübten Kritik betrachte, so ist es etwa das Folgende: Was auch das gewesen sein mag, was die Indier in alter Zeit als Medizin praktizirt und erforscht haben, die uns vorliegenden Texte sind sammt und sonders verhältnissmässig

spät und unselbständig und können nicht als Zeugniß für die frühere Periode gelten. Nirgends findet sich in ihnen auch nur das schwächste Zeugniß eigener klinischer Beobachtung, nirgends der leiseste Ansatz zu einer Krankengeschichte, überall nur schattenhafte Reproduktion geborgter und schlecht verstandener Weisheit, vermengt mit eigenem kindischen Unverstand. Wie sollte es auch anders sein? Ueberall wo wir die Medizin in ihre ersten Anfänge zurückverfolgen können, in Aegypten, in Griechenland, im christlichen Syrien und im Khalifenreiche, stand die Pflege der Heilkunde mit dem Tempeldienst oder mit Hospitälern in Verbindung, die der religiöse Sinn des Volkes gegründet hatte. Wo das nicht der Fall war, wie im alten Rom, da fiel die Ausübung der Kunst in die Hände von Quacksalbern und Betrügern, und die wissenschaftliche Ausbildung derselben stand still oder ging gar rückwärts. In Indien fehlt es aber, mit Ausnahme des buddhistischen Ceylon, an jedem Hinweis und in der That an jeder Veranlassung zu dergleichen Instituten. Der hartherzige Kastengeist der Brahmanenreligion kennt keine andre Vorschrift zur Linderung menschlicher Leiden als die der Mildthätigkeit gegen die mehr gierigen als nothleidenden Priester. Die ersten Ansätze zu wahrhafter Menschenliebe, wie sie die Religion des Brahmasamāj neuerdings predigt, nehmen sich da noch fremdartig genug aus und fallen uns in der That als eine ganz neue Erscheinung im spezifischen Hinduthum auf. Nun ist es aber mit der Medizin wie mit jeder andern Wissenschaft, man erräth sie nicht, sondern man baut sie entweder stufenweise auf, oder man lernt sie mechanisch ihren Begründern ab. Dass das letztere die Indier gethan haben, darüber kann vernünftigerweise kein Zweifel bestehen. Die uns vorliegende bändereiche, aber ideenarme Literatur gibt uns vollständig das Recht zu der Annahme, dass die Araber die Kenntniß, die sie von der griechischen Medizin hatten, nach Indien verpflanzten, und dass die indische Medizin eine im Ganzen wenig gelungene schriftliche Bearbeitung jener von der Praxis losgetrennten Lehrsätze ist. Diese Ansicht von dem Hergang der Sache erstrecke ich sogar auf die ältere Phase der indischen Medizin, auf deren Bestehen wir z. B. durch den Fihrist und seine arabischen Nachfolger, wie durch den Perser Muwaffak al Harawī <sup>1)</sup> hingewiesen werden. Diese Vorstufe ist wahrscheinlich durch direkten griechischen Einfluss in's Leben gerufen worden, und wenn sich die Araber darauf als etwas von ihren eigenen griechischen Mustern Verschiedenes beziehen, so ist es ihnen eben damit genau so wie mit der ersten Periode der indischen Astronomie gegangen. Auch da wurden sie es nicht gewahr, dass das indische Wissen keinen Anspruch auf Originalität hat, und bemerkten wahrscheinlich nur mit freudigem Erstaunen die

1) S. Prolegomena zu Seligmann's Ausgabe pg. XXI

Gleichartigkeit der Resultate, zu denen beide Systeme scheinbar für sich gelangten. Wie geschickt die Indier waren, den Fremden zu mystificiren, indem sie jeden neuen Lehrsatz im Augenblick des Empfangens sofort in ihrer Sprache in ein unergründliches Räthsel verwandelten, erzählt ja Albīrūnī in ausdrücklichen Worten (cf. Reinaud, Mém. pg. 384).

Vor der griechischen Zeit von einer bewussten Ausübung der Medizin zu sprechen, ist kaum möglich. Die Beschreibung der indischen Praxis bei Megasthenes (cf. Strabo, ed. Firm. Did. Paris 1853, pg. 607) zeigt deutlich, dass die damaligen asketischen Philosophen in ihrer Abgeschlossenheit von der Welt wohl auch über die Constitution der menschlichen Natur gegrübelt und gelegentlich einfache Heilcuren in ihrer nächsten Umgebung ausgeübt hatten, aber dass sie der Natur ihre Geheimnisse abzulauschen versucht hätten, ist ihnen doch schwerlich zuzutrauen.

Indessen, wir haben es hier nur mit der geschriebenen Literatur zu thun, und wenn wir darin eine Anordnung nach der zeitlichen Aufeinanderfolge der Werke versuchen wollten, so müssten wir zuerst den Suṣruta von der hohen, ihm durch die Tradition angewiesenen Stufe absetzen und ihn nur als aus anderen früheren Quellen zusammengeschrieben betrachten. Dass ich vielleicht gerade mit dieser Ansicht am meisten Anstoss gegeben habe, davon überzeugt mich die Fürsprache, die eine hochgeachtete Autorität auf dem Gebiete semitischer Forschung brieflich durch die Bemerkung eingelegt hat, „dass سسر ein Anderer als der berühmte Suṣruta sein soll, halte ich für undenkbar“. Er setzt freilich, sein Urtheil mildernd, hinzu: „die Frage ist natürlich dabei völlig unberührt, ob jenes کتاب سسر auch wirklich dasselbe Buch ist, welches die „Inder noch heute unter dem Namen haben, da diese Inder ja mit „grossem Gleichmuth alle nicht heilige Literatur beliebig umändern“. Durch diese Bemerkung zu weiterem Nachdenken aufgefordert, bin ich allerdings zu noch schärferer Verurtheilung des von Suṣruta angemassten Ruhmes gelangt, von der ich weiter unten Bericht abzustatten haben werde.

An die Stelle des seines Vorranges beraubten Suṣruta würde ich unbedenklich das *Aṣṭāṅgaḥṛidaya* setzen. Das Verbleiben seiner Spur in Suṣruta habe ich in einigen der citirten Titel (Bd. XXX, pg. 653) zu finden geglaubt; es würde auch die Achttheilung statt der ursprünglich beabsichtigten Fünftheilung (ib. pg. 654) verständlich machen; endlich auch finden wir in einem Werke der freilich verhältnissmässig modernen Malayalim-Literatur, der Kerala Utpatti (Mack. Coll. II, 93) eine Tradition, die das Aṣṭāṅgaḥṛidaya als eines von drei Werken, und sicherlich als das einzige medizinische Buch, aufführt, welches dem allgemeinen Untergang durch Brand entzogen und in eine spätere Zeit mit herübergerettet wurde. Mit anderen Worten, es gilt dasselbe als das einzige Werk von Autorität,

welches die brahmanische Cultur des Nordens mit in diese Gegenden gebracht hat. Als ein andres Werk, das von den meisten Schriftstellern über diesen Gegenstand ohne Anerkennung der That-  
sache ausgeplündert worden ist, habe ich beiläufig das *Mādhava-nidāna* oder *Rugvinīśchaya* erwähnt. Eine kritische Untersuchung der indischen Medizin in der von mir angenommenen zweiten Schriftperiode würde meines Bedünkens ihren Ausgang von diesen beiden Werken zu nehmen haben, möglicherweise nur von dem ersten der beiden, wenn sich, was ich nicht untersucht habe, das zweite bloss als eine Abkürzung des ersten herausstellen sollte.

Eine merkwürdige Befangenheit in werthloser Tradition und Ehrfurcht vor bloss untergeschobenen alten Namen bezeugt es, wenn in Mrs. Manning's Buch *Ancient and Mediaeval India*, Vol. I, pg. 339 die dem „Sohne eines vedischen Rishi Atri“ zugeschriebene *Ātreya-Saṁhitā* muthmasslich als die älteste bekannte Abhandlung über Medizin hingestellt wird. Man sollte eigentlich glauben, dass diese Art ein Sanskritwerk zu datiren seit Hessler aus der Mode gekommen wäre, der, weil Suśruta Sohn des Viśvamitra genannt wird, denselben ohne Bedenken sofort in's heroische Zeitalter, oder circa 1000 v. Chr. versetzt hat und natürlich gehörig darüber ausgelacht worden ist. Aber nun gar, wenn man das Werk selbst (I. O. MS. 1920) gesehen und zum Zwecke einer Beschreibung für Mrs. Manning's Buch durchgeblättert hat, da sollte sich eigentlich Niemand mehr einer Täuschung darüber hingeben können. Ich wenigstens stehe auf Grund meiner nur flüchtigen Einsicht in die Sache desselben nicht an, es für die erbärmlichste Schmiererei auf diesem Gebiete zu erklären, sprachlich vollkommen trivial, sachlich auf der niedersten Stufe der Receptkunst stehend, weder in der einen noch in der andern Hinsicht nur entfernt an Suśruta hinanreichend. Die Theorie von der Erbsünde, die sich bei Suśruta nur schüchtern hervorwagt (z. B. I, 117, 7), ist hier in voller Blüthe, und wenn die Heilmethode beim ersteren manchmal etwas unsauber scheint, so wird hier der Patient (nicht der Arzt, wie bei Aristophanes) zum förmlichen *σκατοφάγος* gemacht.

Es wäre kaum der Mühe werth gewesen, so viele Worte über ein so unbedeutendes Machwerk zu verlieren, wenn nicht Lassen im Anhang zu Bd. III u. IV der Ind. Altk., pg. 79, auf Grund von Dietz, Annal. Med. pg. 158, die Ansicht ausgesprochen hätte, „dass es ausser der Schule des Charaka wenigstens noch eine des Ātreya gab“, und wenn nicht eine andre unzweifelhafte grosse Autorität in einem offenbar unkritischen Momente sich zum Mitvertreter dieser Ansicht gemacht hätte <sup>1)</sup>.

1) Ich meine den für die Wissenschaft leider viel zu früh verstorbenen Goldstücker, dessen Mitarbeiterschaft an dem Werke der vor ihm schon dahingeschiedenen Freundin hier zu erwähnen wohl keine Indiscretion genannt werden kann. Uneigennützig wie er war, standen sein Rath und seine thätige



Charaka verdient eine Untersuchung für sich, die aber erst auf Grund besseren handschriftlichen Materials, als wir es gegenwärtig besitzen, angestellt werden könnte. Es ist sehr zu beklagen, dass die von Gangādhara Kaviratna begonnene Textesausgabe nach 2 Lieferungen wieder in's Stocken gerathen ist. Der von ihm beigegebene Commentar ist zwar lächerlich breit ausgefallen, aber er gab doch Gewähr, dass der Herausgeber redlich bemüht war, sich immer genaue Rechenschaft von den Lesungen des Textes abzulegen. Wahrscheinlich hat aber auch er gefunden, dass im Verlauf der Arbeit seine Schwierigkeiten in der Herstellung des corruptirten Textes wuchsen, und hat in Verzweiflung die Hände sinken lassen. Dass der Name *Charaka* wirklich schon der ersten Periode angehört habe, scheint doch aus der Erwähnung ähnlich lautender Formen in den lateinischen Uebersetzungen von Rāzi und Serapion dem Jüngeren <sup>1)</sup>, sowie bei Birūnī, zu erhellen. Charaka's Darstellungsweise unterscheidet sich auch von allen andern dadurch, dass sie meist in Form von Dialogen gehalten ist, in denen sich die mythischen Vertreter verschiedener Ansichten gegen einander aussprechen und zu einem endgültigen Majoritätsbeschluss kommen. Die Dialektik erinnert zuweilen an die unzulänglichen Theorien der vorsokratischen griechischen Philosophie. Dennoch aber bleibt es mir sehr zweifelhaft, ob wir in der That den ursprünglichen Text, oder auch nur Bruchstücke desselben in neuer Fassung, und nicht vielmehr ein gänzlich verändertes Opus vor uns haben. Adhuc sub iudice lis est.

Mit grösserer Bestimmtheit können wir dagegen über Suśruta aburtheilen, wenn wir nur ein bischen über den von den Indiern uns gezogenen Bannkreis hinausblicken, und das soll nunmehr geschehen.

---

Ich habe pg. 651 u. 654 des vorigen Bandes darauf aufmerksam gemacht, dass der Name Suśruta künstlich hergestellt erscheint und, nach Bhāvamiśra's Vorgang, auf das Buch bezogen „das aufmerksam angehörte und weiter überlieferte“, auf den Autor bezogen „den, der gut zugehört hat“ bedeuten könnte. Auffällig ist jedenfalls, dass er, wenn auch in der späteren Fachliteratur tausendmal citirt, doch in der Sagengeschichte des alten Indiens nirgends

---

Beihilfe jedem stets zu Gebote, der etwas Ernstliches erstrebte. Dass in dem gegebenen Falle seine Analyse der 8 medizinischen Sanhitas im einzelnen nicht mit der ihm eigenen Genauigkeit gemacht ist, darf man ihm bei dem Laien-zwecke, den das Buch im Auge hatte, nicht verargen. Nur möchte ich nicht, dass man etwa seine Autorität ohne nochmalige genauere Prüfung gegen mich kehrte.

1) 8. die Artikel *Sarachus*, *Saracus*, *Sarac*, *Sarek*, *Xarch*, *Xarcha*, *Zarcha* und *Indus* im Elenchus Med. Vet., vol. XIII von Fabricius' Bibl. Graec. Hamb. 1746.

gekannt ist. Das Petersb. Wörterbuch bringt ausser dem Verweis auf unser Werk selbst und solche, die davon abgeleitet sind, nur einen einzigen Beleg für das Vorkommen des Namens ausserhalb dieses Kreises. Die Stelle, dem Mahābhārata entnommen, enthält aber nur eine trockene Namensliste der vielen Söhne des Viśvāmitra, von denen Suśruta einer ist, aber ohne die geringste Charakteristik seines Wesens. Auch in dem alten Dhanvantari-Mythus ist keine Spur von Schülern zu finden, die er sich unter den Menschen herangebildet haben sollte, und so schiene der Name Suśruta rein in der Luft zu stehen. Da das aber bei dem angeblichen Gründer der indischen Medizin nicht gut anzunehmen ist, so wird man sich wohl nach einer Anlehnung an einen andern bedeutungsvollen Namen umsehen müssen, und da scheint sich denn bei meiner Anschauung von dem Hergang der Sache der arabische *Sukrāt* (سقراط = Sokrates) ganz natürlich darzubieten, nur darf man darunter nicht einen der griechischen Aerzte dieses Namens verstehen, sondern man muss einen Schritt weiter gehen und eine irrthümliche Verwechselung mit *Bukrāt* (بقراط = Hippokrates) annehmen.

Willkürlich wie diese Annahme auf den ersten Blick erscheinen möchte, wenn man sie etwa etymologisch zu begreifen suchen wollte, lässt sie sich historisch ohne Schwierigkeit erklären. Der Namens-tausch ist nicht erst von den Indiern aus Zufall oder Unwissenheit veründigt worden, sondern hat bei den Arabern schon vorher existirt, und begreift sich bei ihnen recht eigentlich aus der Natur ihrer Cursivschrift, wo *b* und *s* bekanntlich nur durch einen diakritischen Punkt unterschieden sind und in diesem Namen häufig Anlass zu Verwechselungen gegeben zu haben scheinen<sup>1)</sup>. Man könnte nun freilich sagen, dass bei der Lesung des Namens in jedem einzelnen Falle nach Massgabe der begleitenden Umstände zu entscheiden sei, wie das ja bei mangelhaft punktirten Texten stets mit voller Freiheit geschieht. Allein erstens liegt der Fall nicht immer so einfach, wie z. B. wenn Ibn Abi Šādik bei Hāj. Kh. IV, 437 ein *zweiter Sokrates* genannt wird, wo höchst wahr-

1) Vgl. die darauf bezügliche Bemerkung des Hrn. Dr. A. Müller in diesem Bande pg. 514. Der ebendasselbst geführte Nachweis der häufigen Verwechselung von Sokrates und Diogenes bei den Arabern lässt nun auch keinen Zweifel mehr bei mir darüber obwalten, dass „der sich in Ziegenhaardecken hüllende Sauśruta“ (Ind. Stud. XIII, 407) kein anderer sein soll als der cynische Philosoph, der Tag und Nacht in seinem Tribon steckte und schliesslich auch darin todt gefunden wurde (Diog. Laert. VI, 6. 13). Denn wenn dieses Kleid auch von andern Philosophen und insbesondere auch von Sokrates (s. Plato, Symp. 34. Protag. 22) getragen wurde, so ist es doch für sie alle nicht so charakteristisch als gerade für Diogenes. Sachlich wie lautlich dagegen zusammenfallend mit dem Namen des weltbekannten Gemahls der Xanthippe finden wir unsern Suśruta in der Verbindung bhāryā-sauśruta („Frauen-Sauśruta“, gleichsam γυναικοκρατούμενος), dessen Besonderheit nach dem Schol. zu Pān. VI, 2, 69 die ist, dass bei ihm die Frau die Oberhand hat.

scheinlich *Hippokrates* zu lesen ist, wenn sich auch denken lässt, dass der Autor seinen Beinamen mehr von der Lehrmethode als von dem Lehrstoff bekommen hätte<sup>1)</sup>. Zweitens aber ist der Irrthum bei den Arabern selbst tiefer gegangen, als dass er sich jedesmal durch Substitution oder Anlassung eines diakritischen Punktes wegdisputiren liesse, wie die Anekdote beweist, welche das *Tārīkh al Ḥukamā* (vgl. *Hāj. Kh.* IV, 589) und *Abu'l Farāğ*, *Hist. Dynast.* pg. 56 von Hippokrates erzählen<sup>2)</sup>. Danach hätten einige Schüler des Hippokrates aus Scherz sein Bildniss zu dem berühmten Physiognomen Polemon gebracht, um dessen Meinung über den Charakter des grossen Mannes zu erfahren. Polemon, der das Original nicht gekannt habe, habe sein Urtheil dahin abgegeben, dass es ein der Weiberliebe ergebenes Subject sein müsse. Die Schüler hätten sich darob erbost, Hippokrates aber hätte dem gegen ihn gerichteten Vorwurf damit die Spitze abgebrochen, dass er zugegeben habe, er sei von Natur dazu disponirt, und nur durch Vernunft habe er seine Leidenschaft bezwungen. Wer sieht da nicht sofort ein, dass weder der Vorwurf, noch die pointirte Zurückweisung auf Hippokrates passen, dagegen sehr wohl ursprünglich auf Sokrates gemünzt gewesen sein könnten. Die Hässlichkeit des Sokrates ist eine weltbekannte Thatsache; sein silenartiges Aussehen wurde schon von seinen Zeitgenossen Aristophanes und Plato proclamirt, und die Vorstellung davon durch die bildende Kunst von Jahrhundert zu Jahrhundert weiter fortgepflanzt. Es war darum sehr natürlich, wenn die durch die gangbaren Kunsttypen beherrschte Einbildungskraft des Volkes sich der Idee von dem Silen und der ihm angeborenen Sinnenlust bemächtigte und daraus den Stoff zu einer Anekdote nahm. Auch der Zug feiner Selbetironie, wie sie der Held hier an sich ausübt, ist dem Sokrates in Xenophon's Symposion richtig abgelauscht.

Und in der That erzählen denn auch Cicero (de Fato V, Tusc. Quaest. IV, 37) und Alexander Aphrodisiensis (de Fato VI) die Geschichte genau mit demselben Verlaufe von Sokrates und dessen Zeitgenossen Zopyrus, demselben wahrscheinlich, den wir durch Plato als den Lehrer des Alcibiades kennen. Alexander's Bericht ist wörtlich und mit ausdrücklicher Erwähnung der Quelle in Eusebius, Praep. Evang. VI, 9 übergegangen, und ein späterer Kirchenvater Theodoretus (ad init. saec. V) in Graec. Affect. Cur. Sermon. IV wiederholt, gestützt auf den Ausspruch des Platonikers Porphyrius, dieselbe Moral, nur ihres anekdotenhaften Gewandes entkleidet. Endlich liegt noch ein ebenfalls dahin abzielendes Zeugniß in dem griechischen Physiognomiker Polemon vor (vgl. *Script. physiogn. vet.*

1) Aehnlich wird auch Muḥammad Akbarshāh Arzāni, der Verfasser der pers. *مَجَرِبَاتِ اكْبَرِي* (gedruckt Lukhnow 1863) ein *weiser Galen* genannt.

2) Vgl. auch Anm. zum Fihrist pg. 314.

ed. Franzius, pg. 222), der den Sokrates unter die Menschen zählt, die, nach ihren Augen zu schliessen, zwar „gerecht, verständig, weisheitliebend, aber auch dem Liebesgenuss ergeben sind, wie der Philosoph Sokrates es war“.

Was also diesen wahrscheinlich von vornherein erdichteten Charakterzug des Sokrates angeht, so hat er sich in der Anschauung des Alterthums vollkommen festgesetzt und zeigt nirgends eine wesentliche Abweichung oder Uebertragung auf ein andres Subject, wenigstens nicht auf Hippokrates. Die Araber dagegen lassen mit derselben Einmüthigkeit den Arzt in die Schuhe des Philosophen treten, aus keinem andern ersichtlichen Grunde, als weil ihnen bei der Herübernahme in ihren Erzählungskreis das Witzwort die Hauptsache war, die innere Beziehung zur Person ihnen aber entging und ihnen darum der Bukrât so gut dazu passte als der Sukrât <sup>1)</sup>. Dass die besonderen Eigenthümlichkeiten beider Männer dem Verständniss der Indier noch viel weiter entrückt waren als dem der Araber, ist leicht einzusehen, und darum werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn bei der Uebersetzung der arabischen Hippokrates-Literatur die Indier sich an den Namen Sukrât, statt an Bukrât, gehalten haben, weil sie sich beim ersten von ihrem Standpunkt aus wirklich etwas denken konnten, während der zweite sich gar nicht zu einer sanskritischen Umprägung eignete.

Es lässt sich das aber noch weiter wahrscheinlich machen, wenn man die andern dürren Andeutungen über die Entstehung des Âyurveda zu Hülfe nimmt. Da ist z. B. in der Verlegung der Mittheilung dieser Wissenschaft nach dem alten Kâsî unschwer die Insel Kōs zu erkennen, denn auch Hâj. Kh. IV, 129 spricht von Hippokrates als من أهل قوه stammend, und die Calcuttaer Ausgabe des arabischen Textes der Aphorismen nennt ihn auf dem Titelblatt الشيخ القوسي. Der Lehrer des Suśruta, der Götterarzt Dhanvantari, ist dann einfach der sanskritische Repräsentant des griech. Aesculap, denn Hippokrates gehörte ja der Familie der Asklepiaden an. Selbst in dem Beinamen Divodâsa würde ich mich nicht scheuen ein von den Arabern importirtes unverständenes Θεοειδής oder Θεουδής zu erkennen. Ich kann zwar diesen Beinamen des Ἀσκληπιός nicht direct nachweisen, dagegen den synonymen Θεότατος und einfach Θεός als Epitheta des Hippokrates bei dessen muthmasslichem ältesten Commentator Apollonius Citiensis (ed. Dietz, pg. 1), und in dem apokryphen Briefe des Paetus an Artaxerxes.

Auch die auffällige Vielseitigkeit des indischen Wissens über Medizin erscheint weniger räthselhaft, wenn man den Catalog der medizinischen Schriften und Monographien durchfliegt, die dem

1) Nebenbei substituirten sie den Polemon, der ihnen durch Uebertragung in ihre eigene Sprache als Physiognomiker bekannt war, für den Zopyrus des Cic. und Alex.

Hippokrates und seiner Schule zugeschrieben werden, und darin eigentlich alle einzelnen Disciplinen schon vorweggenommen sieht. Wenn man dazuhält, dass in Hâj. Kh. die Titel fast aller dieser Schriften, der kanonischen wie der nachweislich apokryphen, wiederkehren, so fehlt eigentlich kein Glied in der Beweiskette, um die indische Weisheit auf die natürlichste und einfachste Art von den Errungenschaften der hippokratischen Schule abzuleiten.

Freilich wird man nicht den Nachweis textueller Uebereinstimmung zwischen Hippokrates und Suśruta erwarten dürfen. Tief-sinnig und problematisch wie die Aussprüche des ionischen Naturphilosophen häufig sind, konnte sie der indische Laienverstand gar nicht gebrauchen. Für indische, und in gewissem Grade selbst für arabische Zwecke, eignete sich die Bearbeitung der pseudo-hippokratischen Literatur mit ihren Trivialitäten und ihrem Wunderglauben je besser, je mehr sie sich von der streng wissenschaftlichen Methode des Meisters entfernte. An den nöthigen Vorbildern zu solchem Schriftenthum hat es ja im griechischen Alterthum vor Galens Zeit schon nicht gefehlt, da bekanntlich die Fälschung förmlich zu einem Erwerbszweige gemacht wurde. Auf dieser Spur müssen dann die Indier fortgefahren sein, weil es so recht eigentlich ihrer Appretirungsmethode entsprach, und weil sie darin nicht einmal durch die Ehrfurcht vor einem heiligen Namen ihrer eigenen Vorzeit zurückgehalten waren.

Es ist überhaupt höchst interessant, an Hippokrates zu verfolgen, welche Wandlungen und zeitweilige Trübungen eine der grossartigsten Offenbarungen des menschlichen Geistes im Laufe der Zeiten erlebt hat, ehe sie in ihrer ganzen Grösse und Bedeutung von der Neuzeit wiedererkannt und aufgenommen worden ist. Es war ein an Grossartigkeit nicht wieder erreichter genialer Wurf, in welchem es Hippokrates gelang, die ewigen Grundsätze aufzustellen, auf denen alle wahre Medizin fussen muss, und auf die selbst unsere durch so viele neue Erfahrungen vervollständigte Wissenschaft mit Nutzen immer wieder zurückgeht. Das Alterthum hat nur in Galen noch einen Mann hervorgebracht, welcher der von Hippokrates erfundenen Wissenschaft den Stempel seines Geistes bleibend aufdrückte. In dieser Beziehung liefert das genaue Seitenstück dazu die griechische Astronomie. Ohne Hipparch hätte es vielleicht niemals eine Himmelskunde gegeben, und ohne Ptolemäus wären vielleicht auch dessen grundlegende Anschauungen für die Nachwelt unfruchtbar geblieben. Auch die nächsten Erben der griechischen Cultur, die Römer, liessen beide Gebiete so gut wie unangebaut. Weiss man doch von Celsus nicht einmal, ob er wirklich Arzt, oder bloss Encyclopädist und ärztlicher Schriftsteller war, und Cäsar gab auch nur den Namen her zu der in seiner Zeit eingeführten, folgereichen Kalenderreform. Die auf den Untergang des classischen Alterthums folgenden Jahrhunderte der Barbarei verloren mit allem andern auch den Forschungstrieb auf dem Gebiete

der Natur; kaum dass in späterer Zeit die Araber noch das glimmende Fünkchen vor dem gänzlichen Verlöschen retteten.

Um aber in Sonderheit bei den Schicksalen des hippokratischen Gedankens stehen zu bleiben, so ist es lehrreich zu sehen, wie derselbe von Alters her mehr auf die Einbildungskraft als auf das Erkennungsvermögen der Menschheit wirkte. Die Mitwelt scheint ihn so wenig beachtet zu haben, dass sie von den Lebensumständen des Erfinders der Heilkunst so gut wie nichts überliefert hat, und was wir davon wissen, ist nicht viel mehr als Mythe, die erst in viel späterer Zeit von Soranus gesammelt worden ist. So hat sich denn z. B. gleich bei Erwähnung seiner Herkunft ein Irrthum eingeschlichen, der aussieht, als wenn sogar die spätgriechische Zeit den „Vater der Medizin“ nicht immer streng von dem „Vater der Philosophie“ geschieden hätte. Die älteste bekannte Biographie des Meisters, die etwa sechs Jahrhunderte nach seinen Lebzeiten von Soranus aufgezeichnet ist, gibt ihm Phaenarete zur Mutter. Wir können uns aber durch Plato's Erwähnung dieses Namens belehren lassen, dass hier am Ende nur eine Verwechslung mit der ehemals in einer Branche des ärztlichen Berufs selbst thätigen Mutter des Sokrates vorliegt. Der oben erwähnte Brief des Paeus an Artaxerxes nennt zwar Praxithea als seine Mutter, gibt ihm aber wenigstens Phaenarete zur Grossmutter, um damit doch eigentlich nur einen Compromiss einzugehen.

In andrer Beziehung zeigen die biographischen Notizen, dass die Welt in Hippokrates das Grosse wohl ahnte, es aber nicht verstand, ja schlimmer noch, dass sie das Erhabene, wie der Dichter sagt, in den Staub zu ziehen bemüht war. So entstand die Fabel von seiner Brandstiftung in Knidos, um die Entdeckung von den grossen Leistungen seiner Vorgänger, an denen er selbst emporgeklommen sei, zu verhüten <sup>1)</sup>. Statt sein Andenken als das eines Wohltäters der Menschheit für ewige Zeiten in Ehren zu halten, war der Neid und die Misgunst niedriger Geister geschäftig es zu schänden und zu verlästern. Das christliche Abendland vollends, in seiner fortschreitenden Verfinsterung und Verdummung, konnte sich mit dem Verfasser der Schrift *περί ἐπιπληξέως νόσου* (d. i. Epilepsie), worin die direkte Einmischung der strafenden Gottheit und die Nützlichkeit ihrer Versöhnung durch Beschwörungen und Bussübungen geleugnet wird <sup>2)</sup>, so wenig abfinden, wie das Alterthum

1) Ch. Petersen in einem academischen Programm „Hippocratis . . . scripta ad temporis rationes dispos.“ Hamburgi 1839, pg. 42 n., hat die Vermuthung aufgestellt, dass dieser Fabel ein missverständener Scherz eines der Komiker, der den Hipp. im Streite mit seinen Widersachern geschildert habe, zu Grunde liege, und dass man diesen Zug später mit der Nachricht von seiner Verbannung aus seinem Vaterlande in Verbindung gebracht habe. Gleichviel aber wie sie entstanden ist, die Geschichte hat nachher noch einmal bei Avicenna Dienst thun müssen. (Vgl. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Aerzte, pg. 67.)

2) Dieselbe Tendenz ist auch verfochten in der Schrift *De aëre, locis et aquis*, s. Kühn's Ausgabe des Hipp. I, 561.

mit den gleichartigen Ansichten eines Sokrates. Man griff deshalb zu dem gewöhnlichen Mittel, der blöden Menge die unfassbare Höhe seines Geistes als verdammungswürdiges Blendwerk des Teufels zu verdächtigen.

An dem *Ypocras* des Mittelalters ist fast nichts sitzen geblieben als einerseits seine Allianz mit dem Neffen *Gallienus*, der ihm durch seinen Ruhm so gefährlich zu werden drohte, dass er sich zuletzt seiner entledigte, indem er das Haus in Brand steckte, in welchem derselbe sich aufhielt, und ihn in den Flammen untergehen liess, wofür er natürlich ewiger Verdammniss anheimgelassen wird, — und andererseits die Lüsternheit, welcher der alte Mann zum Opfer fiel, als eine vornehme römische Frau ihm zum Schein ein Rendezvous gab, um ihn dann im herabgelassenen Korbe auf halber Höhe zwischen Fenster und Strasse hängen zu lassen und dem Gespötte der sich am Morgen versammelnden Menge preiszugeben, so dass es sogar seinem Gönner, dem Kaiser Augustus zu arg wird und er ihn seiner Gnade beraubt. Die Eleganz der Erfindung ist von *einem* Stück mit der Erzählung vom greisen Aristoteles, der in der Verwirrung seiner Sinne auf allen Vieren krabbelt, um ein hübsches junges Mädchen auf sich herum reiten zu lassen, und ist bezeichnend genug für den läppischen Humor des christlichen Spiessbürgers im gepriesenen Mittelalter.

Das häufige Vorkommen dieser Ränbergeschichten von Hippokrates aber bezeugt eben doch deutlich, wie nachhaltig die Erscheinung des grossen Heilkünstlers auf die Fantasie der geistig so verkümmerten Menschheit wirkte, und dass er in dieser Beziehung in einer Kategorie mit den andern Meteoren des Alterthums, wie Salomon, Alexander d. Gr., Kaiser Octavianus und Virgil steht.

Beiläufig will ich hier einen andern Zug kuriosen Aberglaubens im Mittelalter einschalten, auf den ich zufällig stiess, als ich die Spur des Hippokrates in der Sage verfolgte, nämlich die Vorstellung von „Giftmädchen“, deren auf pg. 657 meines früheren Artikels Erwähnung geschah. Nach Hagen's Gesamtabenteuer I, pg. LXXXI, hat sich dieselbe auch nach dem Occident verpflanzt, und es werden verschiedene Fürsten genannt, die diesen bösartigen Sirenen erlegen sind. Es liegt freilich sehr nahe, dabei an das sociale Uebel der Neuzeit zu denken, welches also vielleicht ursprünglich durch die späteren Kreuzfahrer nach Europa importirt worden wäre. Einer andern geschlechtlichen Krankheit bei einem Volke, bei welchem an Uebercivilisation nicht zu denken ist, nämlich bei den Scythen, thun schon Hippokrates (I, 560 ff.) und Herodot (I, cap. 105) Erwähnung. Pest, schwarzer Tod, Blattern, Cholera, und wie die verheerenden Seuchen alle heissen mögen, deuten ebenfalls auf die mittelasiatische Wüste als ihre Quelle hin, so dass also wirklich die Pforten der Hölle sich ganz nahe bei der Wiege des Menschengeschlechts aufgethan zu haben scheinen, ein Umstand, der wie-

derum nicht wenig zum Wanderungstriebe der ersten culturfähigen Racen beigetragen haben mag, nur dass sie auch in der späteren weiten Entfernung, wie Salomons Kanzler in der rabbinischen von Poggi bearbeiteten Sage, dem nachtheilenden Todesengel nicht haben entgehen können.

Um nun wieder auf unseren Hauptgegenstand zurückzukommen, so thut die Form *Ypocras* (von ابقراس, hebr. אבוקראס) dar, dass der Träger dieses Namens dem Abendlande gleichfalls durch die Araber und Juden zugeführt worden ist, und nicht direkt durch das Studium seiner Schriften im Original. Der ältesten legendarischen Erwähnung des Hippokrates im christlichen Mittelalter begegnet man vielleicht bei Albertus Magnus in seinem Commentar zum Schlusskapitel des 5. Buches von Aristoteles' Politik. Aristoteles bespricht dort gewisse in Plato's Republik dem Sokrates zugeschriebene Ansichten, und sagt unter anderm, es sei vielleicht (ισως, lat. *forte*) nicht unrichtig zu glauben, dass es Menschen gäbe, welche [einer unabänderlichen Vorausbestimmung ihres Schicksals folgend]<sup>1)</sup> durch nichts einer geregelten Zucht und Besserung ihres Wesens zuzuführen wären. Unser Albertus kommt nun Aristoteles durch die Erwähnung zweier astrologischer Beispiele zu Hülfe, die er einem Commentar des Bugafarus (i. e. Abû Gâ'far) zu Ptolemäus Centiloquium entnommen hat. Die eine davon betrifft Hipocrates [*sic*] und geht also dahin, dass derselbe *durch den Einfluss der Gestirne* eigentlich zum mauvais sujet bestimmt gewesen sei. Er habe (man sieht nicht recht warum) durch zwei Schüler sein Bildniss dem Schauspieler (physiognomiae actor) Polus — einen solchen gab es bekanntlich zu Demosthenes Zeit in Athen — geschickt, und dieser habe ihm denn auch klaren Wein eingeschenkt, Hipocrates aber habe erwiedert, dass er sich dennoch aus der Kraft innerer moralischer Ueberzeugung dem Guten zugewendet habe. Die Variante ist besonders interessant, weil hier Sokrates und Hippokrates confrontirt werden, ohne dass Albertus dadurch auf die richtige Spur geleitet wird, und weil sie zeigt, wie solche Sagen je nach Bedürfniss umgebogen werden, um bestimmten Theorien zur Stütze zu dienen. Welcher von den mehreren astronomischen Abû Gâ'fars der unsrige ist, lässt sich nicht mit Bestimmtheit sagen. Assemani (Bibl. Vatic. Cod. Hebr. I, 358 und Bibl. Medic. pg. 384) identificirt zwei derselben, die er ins 3. Jahrh. der Hîgra ansetzt. Casiri I, 372 nach dem Târîkh al Hukamâ lässt seine Zeit und Nationalität unentschieden<sup>2)</sup>. Jedenfalls muss er aber älter sein als

1) Die Parenthese gehört nicht zu Aristoteles selbst, sondern ist eine verunglückte Scholie des Albertus, welcher das *forte* der ihm vorliegenden lat. Version durch *secundum dispositionem stellarum, sed non simpliciter* paraphrasirt und in den Hintersatz einschiebt. Wie hätte er auch sonst die folgende Erzählung anbringen können?

2) Vgl. auch Anm. 4 zu Fihrist pg. 268.



der mit Albertus Magnus ungefähr gleichzeitige Abu 'l Farāğ und Ibn Al Kiftī, zumal da Albertus ihn erst durch Vermittelung einer hebräischen und einer danach gemachten lateinischen Uebersetzung hat kennen lernen können, und dennoch ist die spätere Version dem Original treuer geblieben als die ältere Verzweigung davon.

Ich habe diese Episode etwas ausführlicher behandelt, um daran zu zeigen, wie sich der Sagenstoff des Alterthums, durch das Prisma der Araber besehen, im Scholasticismus des Mittelalters ausnimmt. Wenn nun diese Verunstaltung seines Wesens in so unmittelbarer Nähe des Schauplatzes von Hippokrates' Wirksamkeit stattfinden konnte, so ist es doch sehr natürlich, dass an den fernsten Grenzen einer stammverwandten Cultur sich nur ein blasser Schatten seines Wesens wiederfindet. Auch im Gangeslande hatte sich durch die Araber sein Ruhm herumgesprochen, während sich seine Lehren nur dünn durch den Wust fremdländischer Anschauungen durchfiltrirt hatten. Als nun gar die Indier anfangen das Gelernte in ihrer eigenthümlichen Weise schriftlich zu behandeln, da blieb von dem echten Hippokrates fast nichts mehr übrig als der anregende Gedanke und die Erinnerung an seinen Namen, der meiner Ansicht nach unzweifelhaft in dem Namen *Suśruta* petrificirt ist.

Um das an einem passenden Beispiele zu erläutern, ziehe ich die Stelle aus Hippokrates, de morbis vulgaribus, lib. I (vol. 3, 395 ed. Kühn) an, wo es heisst: ἡ τέχνη διὰ τριῶν, τὸ νόσημα, ὁ νοσῶν καὶ ὁ ἰητρός, ὁ ἰητρός ὑπηρέτης τῆς τέχνης<sup>1)</sup>. ὑπεναντιοῦσθαι τῷ νοσήματι τὸν νοσούντα μετὰ τοῦ ἰητροῦ χρή. Galen, der zu dieser Schrift einen Commentar geschrieben hat, setzt erläuternd hinzu (vol. XVII, pars I, pg. 150, ed. Kühn): „Drei Dinge sind es im Ganzen, sagt Hippokrates, um derentwillen und „durch welche die Heilung vollbracht wird. Zunächst die Krankheit, dann der Arzt, beide sich einander bekämpfend und gleichsam bekriegend; denn während der Arzt die Krankheit zu heben sucht, ist die letztere entschlossen sich nicht besiegen zu lassen. „Als dritter kommt der Kranke hinzu, der, wenn er dem Arzte „vertraut und dessen Verordnungen ausführt, der Bundesgenosse „desselben wird und der Krankheit entgegenarbeitet; wenn er aber „von ihm abfällt und das ausführt, was die Krankheit ihm auf„erlegt, so thut er dem Arzte ein doppeltes Unrecht. Einmal „nämlich dass er ihn im Stiche liess, und dann dass er den „[Gegner], der vorher nur einer war, nunmehr verdoppelt hat. „Zwei sind nothwendigerweise stärker als einer, und es ist klar, „dass der Patient die Gebote der Krankheit ausführt, indem er den „Arzt verlässt. Wenn der Arzt ihm den Genuss von kaltem Wasser „untersagt, er aber vom Fieber verzehrt sich verführen lässt, gerade

---

1) Einer andern Lesart, φύσεως für τέχνης, erwähnt Galen in einem besonderen Zusatz zu seinem Commentar.

„deswegen zu trinken, ebenso wenn er gebadet würde oder Wein tränke u. dgl., was der Arzt ihm verbietet zu thun, so wird er offenbar die Krankheit vermehren, weil er das thut, was ihr förderlich ist; den Arzt aber wird er verrathen, wenn er that was, derselbe nicht will.“

Man sieht, es ist hier schon ein unleugbarer Zug der Breite und Tautologie hineingekommen, der gut benutzt und vermehrt um das, was die Araber zur Ausschmückung noch hinzugehan haben mögen<sup>1)</sup>, zu den Speculationen geführt hat, die im 34. adhyāya des 1. sthāna des Suśruta vorliegen. Dort heisst es: „Der Arzt, der von der Krankheit befallene [Patient], das Arzneimittel und der Krankenwärter sind die Füsse der Medicin, auf denen die Ausführung einer Kur beruht. Wenn drei von den Füßen tüchtig sind, so sind durch deren Unterstützung auch die Bemühungen des vierten, des Arztes, von Erfolg begleitet, und derselbe kann selbst eine schwere Krankheit in kurzer Zeit überwinden. Ohne den Arzt dagegen sind die andern drei, wenn sie auch für sich betrachtet alle an sie gestellten Anforderungen erfüllen [wenn sie *guṇavat* sind] so nutzlos wie beim Opfer der Udgātri, Hotri und Brahman ohne den Adhvaryu. Ein tüchtiger Arzt kann für sich allein dem Patienten stets über die Krankheit hinweghelfen, wie der Steuermann sein gefährdetes Boot auch ohne Matrosen<sup>2)</sup> ans Ufer bringt. Der Arzt nun, welcher in den verborgenen Sinn der ärztlichen Lehrbücher eingedrungen ist, Operationen gesehen und selbst ausgeführt hat, eine geschickte Hand besitzt, redlich strebt und muthig handelt, seine Instrumente und Arzneien stets bereit hält, Geistesgegenwart, Urtheil, Entschlossenheit und Erfahrungheit bekundet, und die Pflicht der Wahrheit allen andern voransetzt, ein solcher Arzt wird ein [richtiger] *pāda* genannt. Der Kranke verdient diese Benennung, wenn er Lebenskraft [d. h. Widerstandskraft] besitzt, [denn ohne dieselbe kann er nicht als *guṇavat* in dem obigen Sinne betrachtet werden] Nerv hat, nicht geradezu unrettbar und nicht ganz mittellos ist, [so dass er sich kleine Bequemlichkeiten angedeihen lassen kann] sich beherrschen kann, [dass er dem Schmerze nicht zu sehr nachgibt] dem Arzte vertraut und

1) Dass sich dieses Thema einer gewissen Popularität auch bei ihnen erfreute, können wir daraus schliessen, dass es bei Ibn Abi Us. (Brit. Mus. Add. MS. 7340 fol. 14b) in die Form eines Gelegenheitsausspruches gekleidet ist. Hipp. heisst es da, trat an einen Kranken heran und sagte zu ihm: „Ich und die Krankheit und du, wir sind drei. Wenn du mir nun gegen sie hilfst durch Annahme meiner Vorschrift, die du befolgst, so werden wir zwei und die Krankheit wird vereinzelt, und wir unterdrücken sie; denn zwei, wenn sie sich vereinigen, werden über einen einzelnen Herr“. — Noch etwas kürzer gefasst erscheint die Sache bei Shahrazūri, wie ich aus einer Mittheilung des Herrn Dr. A. Müller ersehe.

2) Sollte hierbei nicht der *ἡγεμὼν* des Hippokrates noch einmal mit-spielen?

„dessen Vorschriften ausführt. Die Arznei, um ein *pāda* genannt „zu werden, muss auf einem gepriesenen Boden entsprungen und „an einem guteheissenen Tage gesammelt, in der richtigen Quantität „gegeben, anmündend und dem Geruch, der Farbe und dem Geschmack „nach frisch sein; sie soll dem Uebel entgegenarbeiten, nicht an- „widern, bei einem Umschlag der Krankheit nicht von ihrer Wirkung „abweichen (?) und soll mit Umsicht zur rechten Zeit gegeben „werden. Endlich wird der Krankenwärter als *pāda* erwähnt, wenn „er liebevoll, frei von Abscheu [gegen die mit Krankheiten ver- „bundenen Widerwärtigkeiten], kräftig und zur Aufsicht über „Kranke tauglich und unermüdlich in der Ausführung ärztlicher „Befehle ist.“<sup>1)</sup>

Die Familienähnlichkeit zwischen beiden Gemälden ist unverkennbar, wenn auch der letzte Maler seinen Pinsel zuweilen in verschiedene Farbentöpfe getaucht hat. Zuvörderst scheint die Viertheilung hier auf einem Missverständniss des hippokratischen Textes zu beruhen, indem das appositionelle *ὑπηρέτης* als Krankendiener für sich aufgefasst ist. Wenn ich übrigens der persischen Uebersetzung früher den Vorwurf gemacht habe, sie habe den Sinn von *pāda* durch die wörtliche Wiedergabe mit پای unverständlich gemacht, so glaube ich jetzt vielmehr, dass das Sanskritwort *pāda* für „Viertheil“ (vgl. *chatushpād* und *chatushpāda*) in dieser Verbindung umgekehrt durch das hindust.-pers. پای veranlasst worden sein kann, welches ja als Viertheil einer Münze (1 pie =  $\frac{1}{4}$  ana) heutzutage im allgemeinen Gebrauch ist. Die Substitution der „Arznei“ für die „Krankheit“ kann durch eine spätere Stelle in derselben Schrift (III, 407) verursacht sein, wo es heisst: „Die „Diagnosis kann aus verschiedenen Betrachtungen angestellt werden: „aus der allen gemeinsamen, und wiederum aus der jedem einzelnen „besonderen Natur, *ἐκ τοῦ νοσήματος, ἐκ τοῦ νοσίουτος, ἐκ τῶν προσπερομένων, ἐκ τοῦ προσπερόντος*“ etc. Andere Züge in der Beschreibung der 4 Füsse mögen aus anderen Partieen des Hippokrates, z. B. aus der Schrift *De medico* u. dgl. ergänzt sein. Im ganzen aber liest sich dieser Sermon des Suśruta wie ein Schulaufsatz, zu welchem die Disposition und einige allgemeine Andeutungen über die Ausführung gegeben waren, bei dessen verspäteter Ausarbeitung aber die Erinnerung an beides etwas verblissen war.

Ein andres Beispiel solcher stufenweise fortschreitenden Metamorphose finde ich in dem, was die Indier aus dem sogenannten *Hippokratischen Gesicht* gemacht haben. So wird bekanntlich die Beschreibung von den Anzeichen des herannahenden Todes genannt, die zuerst in den vor-hippokratischen *Coacae Praenotiones* I, 266

1) Dazu vgl. noch die persische Version im vorigen Band pg. 640.

(Kühn) vorkommt: „Wenn die Augen hohl, die Nase spitz, die „Schläfe eingefallen, die Ohren kalt und zusammengeschrumpft, die „Haut trocken, die Farbe fahl oder schwarz, die Augenlider, Lippen „oder Nase bleich sind, dann ist der Tod nahe.“ Dazu vergleiche man eine Stelle im Vâyupurâna II, 19, v. 23 und 24 (Oxf. Cat. pg. 51 b): „Wenn das eine Auge ausrinnt, die Ohren herabhängen, „die Nase spitzig wird, die Zunge schwarz und heiss, und die „Schläfe flach (?) werden, dann ist der Tod nicht ferne“ — und es wird schwer sein, die hippokratische Vorlage zu verkennen. Dass das Sachverhältniss nicht etwa ein umgekehrtes ist, und dass die *praeotio* nicht von Indien nach Kos gekommen ist, scheint mir daraus hervorzugehen, dass nur in der Beschränkung auf Fieberkrankheiten, wie bei Hippokrates, die Sache ihre Richtigkeit hat, nicht in der missverstandenen Allgemeinheit wie im Vâyupurâna.

Eine Erweiterung nun hat diese Beobachtung ungefähr ein Jahrhundert später in dem eigentlich hippokratischen *Prognosticon* (I, 89—91) und in den Zusätzen, die Galen wieder dazu in seinem Commentar gemacht hat, erfahren, und auf diesen und ähnlichen Vorarbeiten scheinen mir die in Suşr. I, adhy. 31 vorgetragenen Lehren aufgebaut, so jedoch dass darin viel Unkraut neben dem Weizen aufgegangen, und die Frucht dadurch beinahe unkenntlich geworden ist. Auch die im Suşruta vorausgehenden beiden Capitel, über Traumdeuterei und Hallucinationen, sowie das folgende über allgemeine Semiotik, finden in weithin zerstreuten Bemerkungen des Hippokrates ihre Vorbilder.

Auch dabei ist höchst wahrscheinlich arabische Vermittelung im Spiele gewesen. Hâj. Kh. V, 57 erwähnt nicht allein die arabische Version der Eidesformel selbst, sondern auch noch einen dem Galen zugeschriebenen Commentar dazu. Aus dem letzteren citirt sogar Ibn Abî Uş. eine Stelle gleich in seiner Einleitung, eine andre im 2. Capitel (Brit. Mus. Add. MS. 7340 fol. 2a und 10a).

Endlich will ich noch des Eides der Asklepiaden (Hipp. I, 1—3) gedenken, der zwar im Wortlaut nichts mit Suşruta I, adhy. 2 und 3 gemein hat, dessen Grundidee aber doch, trotz der verschiedenen Entfaltung, sich im indischen Hippokrates so genau, als es die Verhältnisse gestatten, widerspiegelt. Auf gewisse Aehnlichkeiten zwischen dem griechischen Original und Charaka's Dikshâ-Capitel dagegen hat Prof. Roth in dieser Zeitschr. XXVI, pg. 448 aufmerksam gemacht.

Ich habe gerade diese drei Beispiele gewählt, weil sie ausserhalb des Bereiches concreter Erfahrungen liegen, wie sie sich allenfalls zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unabhängig von einander hätten machen lassen, und vielmehr das Gepräge individueller Anschauung und einer in gewissen Grenzen willkürlichen Ausdrucksweise an sich tragen, wie sie nur einmal originell sein können, bei der Wiederholung aber auf Entlehnung beruhen müssen. So manches andre von Gleichklängen, was mir nebenher noch auf-

gefallen ist, muss ich hier unterdrücken, weil es in den Rahmen dieser Untersuchung nicht passt; es würde eher seine Stelle in einer gründlichen Annotirung des Sanskrittextes finden, wenn jemand eine solche unternehmen wollte. Die beigebrachten Beispiele genügen aber hoffentlich, um die oben ausgesprochene Ansicht von der Umprägung hippokratischer Gedanken in der indischen Medizin zu stützen.

Was die von mir verfochtene Namensidentität von *Hippokrates* und *Suśruta* betrifft, so wiederhole ich nochmals, dass diese Theorie nicht willkürlich und ohne Noth von mir erfunden, sondern durch den im Blinden tappenden Gebrauch des indischen Namens geradezu herausgefordert ist. Als mythologischer Eigenname ruft er keine althehrwürdigen Erinnerungen wach, als Büchertitel ist er ohne ein ergänzendes *pustakam* oder sonst etwas dergl. unbrauchbar, der combinirte Gebrauch des Wortes für beide Bedeutungen aber kann nur auf einer Nachlässigkeit des späteren Sprachgebrauches beruhen, und hat meines Wissens höchstens in dem selbst verdächtigen *Hastāmālaka* ein Analogon. Die praktische Consequenz aber davon ist zunächst die, dass man die willkürlich angenommene Verbindung zwischen dem historischen Suśruta und dem etwas fabelhaften كتاب سسر (Susrut) als vollkommen aufgelöst betrachten kann, und dass, wenn man den letztern Namen überhaupt erklären will, man sich in andrer Richtung wird umsehen müssen.

---

Auf den weiteren Parallelismus zwischen Suśruta, der von Śālihotra Instruction in der Thierarzneikunde empfängt, und dem Hippokrates Hippiater, von dem wir noch ein derartiges Werk überkommen haben, dürfte nicht eben viel Werth zu legen sein. Die Verbindung des Suśruta mit dieser Specialität erklärt sich leicht durch die Herübernahme der ganzen Terminologie und gelegentlich wörtliche Uebereinstimmung der Beschreibung in beiden Werken. Es scheint sogar als wenn auch im classischen Alterthum die Veterinärkunde nur die Erfahrungen der eigentlichen Medizin ziemlich sklavisch auf ihr besonderes Feld übertragen hätte, und für sich von keiner selbständigen Bedeutung gewesen wäre. Vegetius, von dem eine Schrift darüber erhalten ist, sagt gleich in der Einleitung: „*Mulomedicinae doctrina ab arte medicinae non adeo in multis discrepat, sed in plerisque consentit.*“

Was den Namen Śālihotra betrifft, so existirt darüber dieselbe Unsicherheit als über Suśruta, insofern er sowohl als masc. wie als neutr., entweder für den Autor oder für das Buch, oder sogar abstract für die ganze Wissenschaft soll genommen werden können. Da nun die Existenz eines *ṛishi Śālihotra* in der mythischen Ueberlieferung unmöglich angezweifelt werden kann, so muss das Schwanken des später mit dem Namen verbundenen Begriffs von der Verschmelzung desselben mit einem unverstandenen Fremd-

namen herrühren. Als solcher bietet sich das Hindustaniwort سالوتر oder سالوتری, auch corrumpt zu سالستری, dar, welches gleichfalls gemeinschaftlich vom Pferdedoctor und seinem Handwerke gebraucht wird. Es wäre also die Etymologie des Hindustaniwortes nicht im Sanskrit zu suchen, sondern umgekehrt, das Sanskritwort wäre wieder aus dem Versuche entstanden, das Neue mit dem Alten in Bezug zu setzen. Die bekannte Stelle im Nala XIX, 28 und die Fabel im Panchatantra V, 9 scheinen, wenn sie nicht auch spätere Interpolationen sind, darzuthun, dass es in alter Zeit einen grossen Pferdliebhaber und Pferdekennner Šalihotra gegeben habe; weiter aber auch nichts. Welcher Sanskrit schreibende Veterinärtheoretiker hätte da der Versuchung widerstehen können, in ihm den Prototypen des im Volksmunde bekannten *Salotar* zu finden? Die weitere Frage, die sich aufwirft, ist nun die, woher das letztere *offenbare* Fremdwort stammt, und warum sich das Hindustani nicht mit dem im Arabischen vorhandenen, in der Form *albeitar* und *alveitar* auch ins Spanische und Portugiesische übergegangenenen, بيطر (= lat. veter-inarius oder gr. *in-niarpōs*?) begnügt hat. Meine Erklärung ist einfach die, dass „die Sprache des Feldlagers“ ein von den Farangis ihr zugeführtes Wort aufgenommen hat, als welches sich am natürlichsten das italienische, auch bei Du Cange als barbarisch-lateinisch aufgenommene, subst. *salutare* darbietet. Dasselbe wird nämlich nach einer Stelle des Domenico Cavalca, eines Geistlichen des 14. Jh., von allen grösseren Wörterbüchern in der Bedeutung von „salvatore, medico“ citirt. Diese lexicographische Notiz ist freilich zugleich die einzige Stelle, in welcher ich das für meine Etymologie gleich brauchbare *salvatore* als gleichbedeutend mit *medico* aufgeführt finde. Zu verwundern ist das aber nicht, weil das Wort in seiner Ablenkung von der allgemein in den romanischen Sprachen gebrauchten geistlichen Bedeutung „Seelenretter“ auf den „Erretter vom leiblichen Tode“ entschieden einen Zug von Volkshumor hat, den die Schriftsprache vermeiden wollte. Freilich auch die zahlreichen Wörterbücher der verschiedenen italienischen Mundarten geben weiter keinen Beweis für diese prägnante Bedeutung des Wortes, auf welche doch auch unser „Salbader“ führt, an die Hand. Das span.-port. *saludador* als „Arzt“ passt nur scheinbar hierher. Selbst wenn es lautlich besser stimmte, so würde die zu Grunde liegende Bedeutung *praestigiator*, *incantator* (worüber gleichfalls Du Cange und die einheimischen Wörterbücher zu vergleichen) es ausschliessen.

Merkwürdig wäre allerdings, wenn man mit Sir H. M. Elliot<sup>1)</sup> annehmen sollte, dass schon im Jahre 783 d. H. = 1381 A. D. ein Buch unter dem Titel *Kurrat-ul-mulk* ins Persische über-

1) Hist. of. India V, 574, wiederholt aus der ersten Ausgabe I, 263. 264.

setzt worden sei, dessen Hindititel ursprünglich *Sâlotar*, in Erinnerung an den Lehrer des *Suśruta* gewesen wäre. Er beschreibt es als ein kleines Werk, enthaltend 41 Seiten 8° zu 13 Zeilen, das aber in sehr gedrungenem Stile geschrieben sei. Die Zeitangaben darin stimmen freilich nicht mit sich selbst überein, und Elliot fand einen weitem verdächtigen Umstand darin, dass ein später unter Shâh Jahân aus dem Sanskrit ins Persische übersetztes Werk über *Sâlotarî* des früheren gar nicht gedächte. Das letztere Argument beweist nicht gerade viel gegen das Alter der *Kurrat-ul-mulk*, dagegen führt die Betrachtung des zweiten Werkes für sich leicht zur Entdeckung der berechneten Täuschung, die in dieser Art Literatur allgemein praktiziert worden zu sein scheint. Vorausgesetzt nämlich dass das in Frage stehende Werk dasselbe ist als dasjenige, welches in englischer Uebersetzung von Joseph Earles im Jahre 1788 in Calcutta erschienen ist, — und Elliots Beschreibung lässt keinen Zweifel darüber — so ist es leicht einzusehen, dass es nothwendig einen Muhammedaner, und nur einen solchen, zum Verfasser haben muss. Das Vorgeben eines Sanskritoriginals war, namentlich seit Akbars Zeiten, vermuthlich nur Modesache, um diesen obsuren Compilationen einen geachteten Namen zu machen. Dagegen macht der in Sanskrit geschriebene kleinere Tractat des India Office No. 107 ganz den Eindruck der Bearbeitung aus dem Persischen oder Hindustani, wenn er auch geschickter darauf berechnet ist diesen Umstand zu verbergen, als das Werk des Abdallah Khan Firoze Jung.

Die Nutzenanwendung nun, die ich aus meiner Etymologie von *Sâlihotra* ziehe, ist die, dass der Gedanke, die Thierarzneikunde in Indien als eine Doctrin für sich zu bearbeiten, erst durch den Verkehr mit den Europäern entstanden ist, und dass, nachdem man sich den Begriff in einem Fremdwort geschaffen hatte, die Ausführung auf ganz mechanische Art, im genauesten Anschluss an die vorausgegangene Medizin, erfolgte, wo sich's um pathologische Dinge handelt, und mit Verwendung einiger allgemeiner Erfahrungssätze der Hippologie, wo der Plan des Werkes ein weniger ehrgeiziger ist.

Meine Erklärungsweise wird nun zwar diejenigen wenig befriedigen, welche dieser Wissenschaft durchaus ein höheres Alter vindiciren möchten, und welche darum auch von keiner auf fremdes Sprachgut basirten Sanskritetymologie hören wollen. Diese Lehnwörter in einheimischer Verkleidung sind vielleicht noch ein neuer und ungewohnter Factor der Sanskritwortforschung, der aber, weiter ausgebildet, von Wichtigkeit bei der Beantwortung von Fragen, die den Culturaustausch der Völker des Ostens betreffen, werden kann. Natürlich müsste die Zahl der beobachteten Fälle dieser Art bedeutend vergrößert werden, ehe man zur Verallgemeinerung der gemachten Erfahrung schreiten könnte; dann dürfte aber gerade die Medizin in der genauen Definirbarkeit ihrer Begriffe die meiste

Aussicht auf zuverlässige Ergebnisse bieten. Es liegen hier eine Masse augenscheinlich unsanskritischer und etymologisch unerklärter Wörter vor, von denen man glauben sollte, dass sich ihr Ursprung lautlich auf ein ähnlich klingendes arabisches oder sogar griechisches Wort zurückführen lassen müsste. Indessen will ich mich darüber nicht zu zuversichtlich äussern, da die von mir selbst angestellten derartigen Versuche noch nicht von dem rechten Erfolg gekrönt worden sind. Nur zwei vereinzelte Beispiele möchte ich anführen, die meiner Vermuthung eine Stütze zu leihen scheinen. Auf das eine bin ich durch Gildemeisters Definition von اكسير = ξήριον (Zeitschr. XXX pg. 534) geführt worden. Zur Vergleichung damit ziehe ich das sanskr. *kshāra* heran, welches in der Arzneikunde genau wie jene beiden den Begriff eines aufschliessenden Alkali in Form eines trockenen Pulvers repräsentirt und natürlich auch lautlich von dort herübergenommen ist. Da aber im Sanskrit alles einen inländischen Ursprung haben muss, so führt man es auf eine Wurzel *kshā* oder *kshar* zurück. Das zweite ist das Wort *gleshman* (gesprochen vielleicht *shlekhman*), ein in anderer Bedeutung in der Sprache schon vorhandenes Wort, welches in Ermangelung des Lautes *φ* im Sanskrit, lautlich dem griech. *φλέγμα* noch am nächsten kam und deshalb mit auf die Bedeutung des griechischen Wortes ausgedehnt wurde. Dass es in dieser Bedeutung schon im Amarakosha vorkommt, beweist nichts für das hohe Alter der Importation; hat sich doch Amarasimha auch schon bei dem Gebrauche des persischen Wortes für den echt indischen Elephanten ertappen lassen!

Aber auch, wenn sich diese Vermuthung nicht bewahrheiten sollte, und das leitende Princip, welches bei der Bildung der Terminologie obgewaltet hat, wo anders zu suchen wäre, so halte ich's, den andern Argumenten gegenüber, doch für unmöglich, den griechisch-arabischen Ursprung dieser Wissenschaft länger in Abrede zu stellen. Wenn wir noch einmal das Beweisverfahren resumiren, so finden wir auf der einen Seite nur zweifelhafte Tradition, gestützt durch unhaltbare Combinationen und andre unzulängliche Auskunftsmittel, die wo sie ein Loch stopfen, ein andres hart daneben aufreissen lassen, — auf der andern Seite wird der geschichtliche Hergang von Stufe zu Stufe aus einer von vornherein viel wahrscheinlicheren Voraussetzung hergeleitet und so klar bewiesen, als man es bei der auf Täuschung berechneten Geheimnisskrämerei der Indier, und in Ermangelung directer geschichtlicher Zeugnisse, nur je wird beweisen können. Alle künftigen Einzeluntersuchungen über indische Medizin werden darum von dieser culturgeschichtlich nicht unwichtigen Theorie ihren Ausgang zu nehmen oder wenigstens vorerst durch Aufstellung wichtiger Gegengründe sich mit ihr abzufinden haben.

---



# Die Dîwâne der Dichter Nâbiga, 'Urwa, Hâtim, 'Alkama und Farazdak.

Von

A. Socin.

Mit Beiträgen von E. Prym und H. Thorbecke.

Vor kurzer Zeit erschien in Cairo ein Buch, welches die Sammlungen der Gedichte obgenannter Dichter enthält. Bis jetzt sind im Orient nur selten Dîwâne alter Dichter gedruckt worden; hier erhalten wir nun plötzlich fünf derselben in einer Form, welche eine längere Besprechung erheischt.

Das vorliegende Buch (200 pp.) führt folgenden Titel:

هذا مجموع مشتمل على خمسة دواوين من اشعار العرب الاول ديوان  
زيد بن معاوية المعروف بالنابغة الذبياني مع شرحه للوزير ابي بكر  
عاصم بن ايوب البطلبيوسي المتوفى سنة اربع وتسعين ومائة الثاني  
ديوان عروة بن الورد العبسي المعروف بعروة الصعاليك مع شرحه  
لابن السكيت الثالث ديوان حاتم طي مع شرحه الرابع ديوان علقمة  
الفحل الخامس ديوان الفرزدق

Es ist gedruckt nach pg. ٢. (in Octavformat) in der el-maṭba'a el-wahabije (Z. D. M. G. XXVII p. 154) auf Kosten des امين بن زيتونه<sup>1)</sup>. Dieser Mann ist meinem Freunde Prym und

1) Der Name dieses Mannes klang in meinem Ohr stets „Amin ex-zētūni“; jedenfalls ist eher die Nisbe زيتوني als das nom. un. زيتونه zu erwarten. Die Senkung des Vocals der Femininendung von a durch e — nur von Negdiern habe ich im Auslaut dieser Endung ein h gehört — zu i ist in Syrien ganz besonders häufig. Unser maronitischer Diener sagte: „lahmi“ ein Stück Fleisch;

mir von unserm Aufenthalte in Damascus her wohl bekannt. Er war damals (1869) unser Buchhändler; öfters brachte er halbe Tage bei uns zu, und es war interessant, ihm, dem weitgereisten zuzuhören. Er brachte zur Seltenheit schöne Handschriften. Eines der interessantesten Manuscripte in seinem Besitz enthielt den Diwân des Zuheir und seines Sohnes Ka'b ibn Zuheir, beide commentirt durch Ta'lab, von welchem Werke unten näher die Rede sein soll. Dieses schätzbare Unicum wünschten wir zu erwerben. Eines Tages kamen wir im Gespräch auf jene Handschrift und auf alte vorislamische Dichter überhaupt. Dabei bemerkten wir unserm Amin, wir besäßen in Europa eine Anzahl von Diwânen älterer Dichter, welche im Orient jetzt ganz verschwunden zu sein schienen. Zum Belege dieser Behauptung zeigte ich ihm den Diwân des Nâbîga, welchen ich im Jahre 1867 aus der weiter unten zu beschreibenden Wiener Handschrift abgeschrieben hatte. Andererseits wies ihm Prym seine Abschrift des Farazdaq vor, welche er im Jahre 1868 aus dem Oxford Codex gemacht hatte. Amin bat sich von uns die beiden Abschriften aus und bemerkte, er werde sie copiren und herausgeben. Da uns beiden nichts daran lag, ob unsre Abschriften im Orient herausgegeben würden oder nicht, und wir vermutheten, dass dieser Absicht immerhin sich noch bedeutende Hindernisse in den Weg legen würden, liehen wir ihm unsere Manuscripte. Als er sie uns wieder zurückbrachte, baten wir uns unsrerseits als Entgelt die Erlaubniss aus, den Codex, der die Gedichte von Zuheir und Ka'b enthielt, abschreiben zu dürfen. Dies gestattete uns nun Amin, und wir liessen durch einen syrisch-katholischen Geistlichen die Abschriften fertigen; darauf collationirten wir sie selbst peinlich sorgfältig mit dem Original. Jener Vorsatz Amin ez-Zêtûni's ist aber nun in der That ausgeführt worden. Durch Vermittlung Baron Rosen's und Prof. Wright's kam im letzten Herbst die Kunde an mich, es seien eine Anzahl Diwâne im Orient gedruckt worden, und es gelang mir vor Kurzem, einige Exemplare derselben zu erhalten.

Im Folgenden sollen nun die in dem Buche enthaltenen Diwâne einzeln besprochen werden; zum Schluss wird über die früher in unsres Herausgebers Besitz befindliche Handschrift des Zuheir und Ka'b berichtet werden. Ich lasse zum Theil meinen Freunden Prym und Thorbecke das Wort.

„semni“ eine Portion Batter. Vgl. besonders das kleine Lustspiel: „riwâjet 'umûm el-gahle Beirut o. J. u. O. p. ٢ سنې Jahr; ٣ مادی Angelegenheit, ٤ ليلي Nacht, ٥ كلمي Wort. Ausserhalb der Grenzen Syriens ist diese Erscheinung viel seltener. — Sollte Amin die Endungen wirklich verwechselt haben?

## a. Nābīga.

Auf dem Titelblatte der Ausgabe finden wir wiederum die Angabe, der Wezīr Abu Bekr 'Āsim ibn Ejjūb aus Badajoz, der Commentator des Nābīga, sei im Jahre 194 (beg. 15. Oct. 809) gestorben. Schon in dem Vorwort zu „Die Gedichte des 'Alkama Alfahl“ Lpzg. 1867, p. III ff. habe ich die Ansicht ausgesprochen, dass dieses Datum fehlerhaft sein müsse. Ich füge nun bei, dass jene Zeitangabe mir lediglich aus Hāggī Chalīfa (bei Flügel IV, 38) geflossen zu sein scheint, sowohl bei Hammer I. 1., als in Flügel's Grammatischen Schulen der Araber I. 1., und schliesslich auch bei Amīn ez-Zētūni. Möglicherweise liegt bei H. Ch. eine Verwechslung vor. Ueber den obgenannten Baṭālǧūsi habe ich keine weiteren Nachrichten gefunden, nicht einmal über seine Existenz, wohl aber giebt es einen Abu Moḥammed 'Abdallāh ibn Muḥammed ibn es-Sīd el-Baṭālǧūsi, der sich durch bedeutende literarische Thätigkeit (H. Chalīfa VII, p. 1166, Sp. II) ausgezeichnet hat. Auch Jākūt (I, 44f) führt ihn an. Vgl. ferner Ibn Khallikān's Biographical Dictionary transl. by M. G. de Slane II, p. 61 (Ibn Chall. in Persien 1284 lithogr. I, 28v) Ausg. v. Wüstenfeld No. 354. Der Mann war neben Anderm Grammatiker (vgl. bei el-Makḳari I, 113, II, 449), Dichter und Commentator von Diwānēn (Mutanebbi, H. Chal. III p. 311 und Siḳṭ ez-zind, ib. p. 601). Es wird übereinstimmend berichtet, dass er im Jahre 521 (beg. 17. Jan. 1127) gestorben sei. (Darnach ist H. Chalīfa I, 22, wo d. J. 421, zu verbessern.) Was mich aber noch besonders bestimmt, diesen Baṭālǧūsi für den Verfasser des Commentars zu den sechs Dichtern zu halten, ist der Umstand, dass er so häufig den القتبى<sup>1)</sup> anführt. Es unterliegt keinem

1) In der Ausgabe des Commentars finden wir stets die Form القتبى, während in meiner Abschrift die Form القتبى steht. Die Wiener Handschrift hat im Beginn fol. 8r ff. ebenfalls die erstere, später die letztere Form. Die Cairenser Ausgabe des Imru'ul-kais (vgl. Bücher-Verzeichniss von Trübner, arab., pers. und türk. Drucke Strassb. 1874 No. 105), die von der Wiener Handschrift nicht abhängt, druckt beinahe überall القتبى, vgl. p. 14 ult., 100 Z. 7 u. a. Es ist möglich, dass Amīn ez-zētūni durch diese Ausgabe des Imru'ul-kais dazu verleitet worden ist, die Form des Wortes durchgängig zu verändern. Die richtige Bildung der Nisbe von فُعَيْل ist فُعَيْلِي; doch kommt allerdings فُعَيْلِي als die von den Grammatikern weniger gebilligte Form vor,

vgl. Veth, Supplementum annotationis in librum al-Sojntii de nom. relativis, Lugd. Bat. 1851, p. 182, Z. 5 v. u. ff. Wahrscheinlich hat der Schreiber des Wiener Codex, ebenso wie der Herausgeber des Imru'ul-kais und Amīn sich an die Wortbildung der arabischen Volkssprache gehalten; denn heute wird z. B.

Zweifel, dass damit der berühmte Ibn Kuteiba ed-Dinaweri (Ibn Khallikân's Biogr. Dict. transl. by Slane II, 22; lithogr. I p. ٢٧٢, Ausg. v. Wüstenfeld No. 327, Fihrist I, p. ٧٧) gemeint ist. Einerseits ergibt sich auch hier wieder, dass der Commentator der Diwâne unmöglich im Jahre 194 gestorben sein kann, da Ibn Kuteiba erst i. J. 270 (beg. 11. Juli 883) starb. Andererseits findet sich die Notiz, dass Ibn es-Sid el-Bataljûsi das Buch Adab el-Kâtib von Ibn Kuteiba commentirt habe (vgl. Casiri I, p. 64 No. CCLXXI). Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass er überhaupt die Schriften Ibn Kuteiba's studirt hat, und die häufige Anführung dieses Grammatikers wäre somit erklärt. Aber es ist allerdings zu bedenken, dass sich der Verfasser des Commentars sowohl in der Wiener Handschrift, als in dem Druck des Commentars von Imru'ul-kais stets mit den Worten *قال أبو بكر الوزيري* sogar mit *صاحب المظالم* einführt, und dass Ibn Sid, wäre er der Commentator, als eine bekannte Grösse wohl bei seinem richtigen Namen genannt worden wäre. Sollte irgend ein Fachgenosse über Bataljûsi eine einschlagende Notiz besitzen, so wäre ich ihm für die gefällige Mittheilung derselben dankbar. Nach den in dem vorliegenden Buche citirten Autoren kann der Verfasser höchstens gegen das Ende des zehnten christlichen Jahrhunderts gelebt haben, da er p. ff Z. 10 er-Rummâni (Flügel gr. Sch. p. 108, † ca. 994) p. ٧٢, Z. 9 Abu'l-Fath 'Utmân ibn Ġinni (Fl. ib. p. 248, 941—1002) und 'Alkama l. l. Ibn es-Sirâfi citirt. Der einzige noch spätere Autor, welchen der Leser citirt findet, ist p. ٣١ Z. 27 el-Muṭarrizi, welcher dem Ende des 12. und Anfang des 13. christl. Jahrh. angehört; doch hat der Herausgeber diesen ihm bekannteren Namen an die Stelle des in meiner Abschrift richtig geschriebenen el-Muṭarriz (nach Flügel p. 174 v. 874 — ca. 957) gesetzt. — Bataljûsi's Commentar wird von Demiri Hajât el-haiwân, Bulaker Ausgabe II, ٢٩٨, 5 mit der Erklärung von p. ٢٣, 27 citirt, worauf mich Thorbecke aufmerksam gemacht hat.

Mein vor zehn Jahren abgegebenes Urtheil über den Inhalt

---

von *عُقَيْل* die Form *عُقَيْلِي* (sprich „agêli“) abgeleitet, vgl. auch „Heteymy“ von Heteym bei Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby, Weimar 1831, S. 323; so glaube ich auch „جَبِيلِي Gebêli“ ein Mann von Gebêl gehört zu haben. Burckhardt a. a. O. S. 114 schreibt allerdings Gerarasy von *قَرِيَش*; doch ist die Form *فُعَيْلِي* so gewöhnlich, dass sie selbst aus nicht in der Dim.-Form erscheinenden Stammnamen als Nisbe gebildet wird wie z. B. hesêni von hesene.

des Commentars ('Alkama p. III) kann ich vollständig aufrecht erhalten. Ich füge bei, dass nach dem ganzen Inhalt zu urtheilen, der Commentar unmöglich von einem Grammatiker des zweiten Jahrh. verfasst sein kann. Trotz aller Schwächen bieten aber die Scholien eine Fülle von Erläuterungen zu dem so oft schwer verständlichen Texte der betreffenden Dichter. Und obwohl der in altarabischer Poesie, Grammatik und Lexicographie bewanderte Leser solcher Gedichte viele Notizen, die der Commentar bietet, leicht entbehren könnte, ist es manchem doch erwünscht, die betreffenden Bemerkungen unter dem Text zusammengestellt zu erhalten. Wenn andererseits die Frage aufgeworfen würde, ob solche Commentare in Europa bei unsern hohen Druckpreisen noch in ihrer Vollständigkeit abgedruckt werden sollten, so wäre dies entschieden zu verneinen. Hinwiederum würde der Druck eines Commentars von Ta'lab, wie wir ihn nun besitzen, für die älteste Textgeschichte der Gedichte sowohl, als für die Beobachtung der Entwicklung von Grammatik und Lexicographie von bedeutendem Nutzen sein. — Der Commentar von el-Bataljûsi ist andererseits besonders dadurch wichtig, dass er sehr viele Lesarten zu den einzelnen Versen anführt und zwar eine ganze Anzahl solcher, die sich weder bei Ahlwardt (*The Diwans of the six ancient Arabic poets* London 1870 — fortan mit A. bez.) noch bei Derenbourg (*Le Diwan de Nâbîga Dhobyânî* Paris 1869 *Extrait du Journal asiatique* 1868 — mit D. bez.) noch schliesslich bei Slane (*Le Diwan d'Amro'lkais* Paris 1837) finden. Manche dieser Lesarten mögen unbedeutend erscheinen; so z. B. Nâbîga I, 9 (bei D. III)

بنى عمه; I, 12 خلف الصف; I, 14 علمنها u. a.; für die Textkritik

ist jedoch die Vervollständigung des Apparates unter allen Umständen von Interesse.

Die Handschrift, aus welcher Nâbîga abgedruckt vorliegt, ist von Flügel, die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien 1865 Bd. I, p. 430 No. 446 beschrieben (ich bezeichne sie mit W.). Der Abschreiber war offenbar ein Türke, der nur geringe Kenntnisse im Arabischen hatte. Die Handschrift ist von dem Abschreiber collationirt und es ist dadurch eine Anzahl grober Fehler verbessert, manche Lücke ergänzt worden; jedoch bleibt der Text an manchen Stellen verdorben. So sind die Sâhid's durchgängig in einem sehr schlechten Zustand; dass der Schreiber keine Ahnung von Metrik oder dem Sinn der Verse überhaupt hatte, wird dadurch erwiesen, dass er die rothen Punkte, welche die Halbverse trennen, oft mitten in die Prosa des Commentars setzt. Der mit rother Tinte geschriebene Text der Diwâne ist vocalisirt, aber ganz unzuverlässig. Der Abschreiber hat sehr oft Punkte ausgelassen, oft deren zu viel gesetzt; auch ist meistentheils nicht zu unterscheiden, ob er einen, oder zwei Punkte beabsichtigt hat. Bisweilen finden sich allerdings in letzterem

Falle fettere, zur Seltenheit sogar zwei getrennte Punkte <sup>1)</sup>. Auch unter Schluss-ى findet sich ein dicker Punkt. ر ist von د nicht immer zu unterscheiden, besonders wenn es mit einem vorhergehenden Buchstaben ligirt steht. Für س findet sich meist bloss ein länglicher Strich, der aber bisweilen auch vorkommt, wo an kein س zu denken ist.

Als ich vor zehn Jahren die Wiener Handschrift copirte, war ich im Lesen von Handschriften noch wenig geübt. Ich setzte zwar z. B. meistens statt des einen der Handschrift zwei Punkte, wo der Sinn es verlangte; da ich jedoch die Handschrift bald wieder abgeben musste, gelang es mir in der Eile nicht überall, den richtigen Sinn zu treffen, und ich war genöthigt, öfters die Züge derselben bloss nachzumalen. Als der Cairensen Druck in meine Hände gelangte, fiel mir natürlich alsbald auf, dass derselbe so viele Fehler enthält; ich liess mir daher von Wien die Handschrift (wofür hier der Verwaltung gedankt sei) nach Tübingen kommen. Die wiederholte Collation des Nâbîga ergab aber, dass die meisten Fehler auf Rechnung des Wiener Codex zu setzen sind, den ich oft bloss allzu gewissenhaft copirt hatte. Da aber nun dennoch eine Anzahl von Fehlern, die sich im Drucke finden, auf meine Abschrift zurückgehen, so will ich hier gleich einige solcher Stellen namhaft machen. Im Ganzen lässt sich beobachten, dass meine Abschrift gegen das Ende hin besser wird. So fallen mir in Gedicht II (D. und W. No. 4 bei A. No. 2) relativ noch viele Fehler zur Last. Vers 4,

والمعلقة التي البست نعلًا  
والمعلقة التي قد البست نعلًا; meine Abschrift: من شدة الحفاء  
شدة الحفى, während W. لشدة, was nach der Schreibweise des Codex mit شدة leicht zu verwechseln war. — Vers 7, Comm. Z. 1 (p. I., 28) hat der Druck تدرى تسرح nach meiner Abschrift, während in W. richtig تسرع steht. In derselben Kaşîde findet sich die einzige mir bisher aufgefallene Stelle, an welcher in meiner Abschrift eine Zeile von W. übersehen worden ist, nämlich V. 10, Z. 2 (p. II, 19) nach den Worten بنى اسد:

وبكائهم من اجل غارة النعمن عليهم وكان حصن قد اعتزل بنى اسد الخ

In Kaşîde 10 der Ausgabe (D. und W. 9, A. 11) V. 7, Z. 3 des Comm. (p. ۴۳, 6) bei der Erläuterung zu der Feuerharra وقال

1) Die Zugehörigkeit der Punkte zu den Buchstaben ist oft nicht zu entwirren.

غيره هي ذات اللطى واصله من حرة بنى سليم. Meine Abschrift hatte داخله I. داخله W. richtig während W. واصله في داخله.

Aus der Art und Weise der Textbehandlung geht hervor, dass Amin keine andere Handschrift als die meinige benutzt hat, und ich vermute, dass die Emendationen der letzteren von ihm selbst herrühren. Gesunde kritische Grundsätze darf man bei ihm nicht erwarten; wenn die modernen Orientalen bisweilen in verschiedenen Fächern der Wissenschaft Belesenheit zeigen, so ist ihnen doch der Sinn gerade für diese älteste Epoche ihrer Literatur ziemlich abhanden gekommen. Ein Scheich der Azhar, mit welchem Prym und ich in Cairo den Diwân der Bani Huðeil lasen, konnte uns über den Commentar hinaus durchaus keine Erklärungen geben. Die Leistung des Buchhändlers Amin ist unter solchen Umständen immerhin anerkennenswerth. Er hat an vielen Stellen entschieden richtig emendirt, besonders wo es sich um kleinere Fehler, wie z. B. Versetzung oder Hinzufügung von Punkten, Geschlecht der Suffixe u. a. handelte. Besonders der Text der Gedichte wäre jedoch häufiger lesbarer hergestellt worden, wenn der Herausgeber öfter berücksichtigt hätte, dass auf der einen Seite meiner Abschrift die Collation des Gothaer Codex der sechs Dichter (No. 547 fol. 31<sup>v</sup> ff. cit. G.) nebst den dazugehörenden Glossen, sowie öfters Lesarten einzelner Verse und Gedichte aus andern Werken eingetragen sind. Die Einleitungen zu den Gedichten hat er meist aus dieser Abschrift des Gothaer Codex genommen, bisweilen auch den Text der Einl. aus W. und G. combinirt. W. enthält nur die von el-Aşma'i als von en-Nâbîga herrührend betrachteten Kaşiden; die ausgewählten von andern überlieferten Kaşiden, welche G. hinzufügt, und welche in meiner Abschrift hinter denen von W. stehen, hat Amin den ersteren eingereiht<sup>1)</sup>, da er die Stücke nach den Reimen alphabetisch ordnete, ein Verfahren, das auch Ahlwardt befolgte. Für den practischen Gebrauch ist dasselbe nicht unzweckmässig, doch erscheint es mir bei dem durchschnittlich geringen Umfang dieser alten Diwâne nicht geboten, da es trotz der Indices (bei A.) den für die Kritik der Aechtheit so wichtigen Charakter der Anlage der Gedichtsammlung verwischt. Sehr komisch ist schliesslich, dass der Herausgeber p. ٧١, Z. 14 ff. auch meine kleine Sammlung Fragmente von Gedichten Nâbîga's mit hat abdrucken lassen, natürlich ohne die daneben stehenden Citate zu berücksichtigen.

1. Ḥarîrî II. Ausg. v. R. u. D. p. ٢٩٧, A. p. ١٧٥ No. ٢٨.

2. Ḥarîrî p. ٢٩٥, A. p. ١٧٢ No. ٢٢.

1) Besonders ungeschickt ist das Verfahren des Herausgebers, eventuell des Cairensen Setzers, dass um eine Raumersparniss zu erzielen, bisweilen bei den nicht mit Commentar versehenen Versen je drei Halbverse in einer Zeile gedruckt sind, vgl. p. ٦٥, ٧٨ u. a.

3. Ḥariri p. ۳۴۲, A. p. ۱۷۳ No. ۴۱ V. 1.
  4. Ḥariri p. ۳۴۹, A. p. ۱۷۳ No. ۳۸.
  5. Ġauhari s. v. تا = A. 5, 49. Unser *Diwân* p. ۲۷, Z. 11.
  6. Ausgehend auf *وانعما* Ġauhari s. v. بدا.
  7. Ausg. auf *يغرق* fehlt bei mir.
  8. Ausg. auf *مخمور* aus Ḥamâsa p. ۴۴۳, Z. 13 A. 14, 7. Unser *Diwân* p. ۴۹, Z. 14.
  9. Ausg. a. *نباحا* Meidâni I p. 3 A. p. ۱۶۹ No. ۱۳, 2.
  10. Ausg. a. *فتنتسب* Meidâni I, p. 741 vgl. Ibn Kuteiba *Tabakât es-sü'arâ* Cod. Vind.
  11. Ausg. a. *الظنون* Agâni, A. p. ۱۷۹ No. ۵۹, ۸.
  12. Ausg. a. *وزبرجد* Agâni A. p. ۱۶۷ No. ۱۷, ۲.
  13. Ausg. a. *شؤون* Ta'âlibi Laṭâif ul-ma'ârif ed. Jong 1867 p. ۱۸ A. p. ۱۷۹ No. ۵۹, ۲.
  14. Ausg. a. *واند* A. ۱۶۹ No. ۱۹, ۲ hat Amin aus *المثل السائر* unter meiner Abschrift eigenhändig beigelegt. Cairenser Ausgabe p. ۱۹, Z. 21.
  15. Ausg. a. *فعل* fehlt bei mir. Thorbecke verweist mich auf Šawâhid el-Keššâf p. ۲۵۹ Z. 21 und bemerkt, dass der Vers, der sich auf 'Adi ibn Iḥâtim bezieht, wegen der Lebenszeit der beiden Männer kaum von Nâbîga herrühren könne.
- In sehr vielen Fällen ist nun freilich der Text meiner Abschrift missverstanden, verunstaltet, verstümmelt, oder falsch emendiert. Bisweilen sind ganze Sätze aus Nachlässigkeit ausgelassen. so z. B. (p. ۲۱, 15) Gedicht 4, Vers 20 nach *في البعد* fehlt bis *يضم الباء* und *فتتج العين جمع بعدى*: eine Zeile meiner Abschrift: *كما تقول دنى (دنيا ۱) ودنى وكبرى وكبر*. Bisweilen fehlen bloss einzelne Worte. In dem letztangeführten Comm. Z. 1 fehlen nach *يروي* die Worte *في الادنى*. In dems. Gedicht V. 10 p. ۱۹, 2 Abschrift von W. *والمصير واحد مصران وجمعه مصارين*. Auf *المعى* steht allerdings ein Punkt. — Ein Beispiel von Zusätzen findet sich in demselben Gedicht p. ۲۵, 14 ff. Vers 38 Z. 8—12 des Commentars. Als Beispiel von Verunstaltung führe ich p. ۲۲, 15 ff. (Comm. V. 26 Z. 3) an, es fehlt nach *اعرض* zunächst *ابيت*, sodann gehören die Sätze Z. 5—6 d. Comm. von *او لمن ليس* bis



لا لثلك nach dem لثلك von Z. 3 d. Comm., wo sie, da sie durch Zufall an den Rand meiner Abschrift gekommen sind, durch einen Stern richtig eingefügt sind; dies hat Amin nicht beachtet.

Da ich mich nach dem Gesagten einigermaßen für das vorliegende Buch mit verantwortlich fühlen muss, so gebe ich im Folgenden eine Anzahl Emendationen zu dem Commentar des Nâbîga. Ich habe dabei die erste Kašide ausführlicher behandeln zu müssen geglaubt, damit der Leser in das Verhältniss von Codex, Abschrift und Ausgabe Einblick gewinne. Bei den andern Kašiden werde ich bloss die ärgsten, sinnstörendsten Verstösse hinwegzuräumen suchen. Diese Emendationen sind grösstentheils das Ergebniss einer Collation meiner mit W. nochmals verglichenen Abschrift, welche ich gemeinschaftlich mit meinem Freunde Thorbecke anstellte, um den Text des Druckes zu verbessern. In allen Fällen, wo nichts bemerkt ist, stimmen Abschrift und W. gegenüber der Ausgabe überein; Fehler der Abschrift sind mit F. d. A. bezeichnet; Conjecturen Thorbecke's, dem ich an dieser Stelle für seine Unterstützung herzlich danke, durch beigefügtes Th.; Ergänzungen durch f. b. (füge bei) oder f. e. (füge ein). Wenn sich nicht ein zweiter Codex dieses Commentars der sechs (resp. der drei) Dichter findet, so wird, fürchte ich, das Verständniss mancher Stellen niemals ganz in's Reine gebracht werden können. Uebrigens ist das Verhältniss von Cod. W. zu dem von demselben unabhängigen Drucke des obgen. Diwân von Imruulkais ein solches, dass auch zu diesem letzteren oft bessere Lesarten gewonnen werden können, öfters aber auch der Druck die bessere Lesart bietet. Besonders häufig sind in dem Druck des Imruulkais ganze Zeilen ausgefallen.

Kašide I, bei A. ebenf. I. Nach den ersten von dem Herausgeber beigefügten Worten ist die Einleitung p. ۲, 1 ff. nach dem Cod. G. (dort Gedicht 3 wie in W.) abgedruckt (vgl. A. p. ۲.۸), nur dass statt المعروف بالاعرج: الاعرج gesetzt worden ist. Es ist wohl auch nicht ganz werthlos, dass der Cod. W. am Schluss der Vorrede beifügt هذا عن سعدان عن أبي عبيدة, vgl. Flügel Gr. Sch. p. 156. Derselbe Grammatiker wird auch in der Einleitung zu Gedicht VIII p. ۳۴, bei A. No. ۱., wieder genannt; freilich lautet der Text dieser Einleitung in W. (vor Kašide ۷) anders als im Druck.

Der Comm. Z. 5 V. 1 beginnt mit den im Druck ausgelassenen Worten قال st. وقال 6 — قال القنتي قوله. Ich bemerke, dass Auslassung und Zusetzung der Copula sowie Vertauschung derselben mit ف und umgekehrt so häufig sind, dass es sich für unsern Zweck nicht lohnt, die einzelnen Fälle namhaft zu machen. — فتقول 7 fehlt in W. — سم richtig'emendirt aus W. سم — das folgende in W.

ebenfalls unverständlich (vgl. Agāni 9, 167, 21, schon von D. p. 179 citirt). Nach حاجته ist nicht الترخيم sondern الى غير تقول 8 — لحاجته انما اجراها W. hat الترخيم zu ergänzen, W. richtig له vgl. Tâg F. d. A. — 9 يقول l. el-'arûs s. v. نصب.

P. ٣, 12 V. 3 عازبا nach d. Abschrift W. عذب r. e. a. 19 V. 5 — يكدرهن W. richtig bloss يكدرهما من 16 V. 4 — الهموم vulgär. — هذا W. هذين 24 V. 6 — انسبن W. استثنى 26 صاحبان W. vulgär. — Nach القبرين ib. steht in W. mit rother Dinte صحيح في اصله 27 am Schluss des Comm. W. وهو عمرو بن الحرث الاكبر بن الحارث وقال ابن الفرج و هو عمرو بن الحرث الاكبر بن الحارث 29 V. 7 — ليبلغن r. e. W. يبلغن الاعرج

لتفعلن أى انه ابية W. لتفعلن فعلة أى لانه ابنه 2 P. ٤, 6 V. 8 — ان قيل (Th.) لانه ابن ابية theilweise r. e., aber viell. ان قيل غدا بغسان الخ W. غدت او غزت bemerkte „(غزا l.)“; dies hat d. Hrsg. in den Text aufgenommen und halb emendirt. Der Text derselben Zeile ist corrupt; wahrscheinlich war hier von der Lesart قبائل st. كتائب vgl. Z. 11 die Rede. — 7 V. 11 — الاخلاط l. الاحلاط W. الاحلال 7 — ib. يريد انه غزا: die Worte لم يحالها أى يخالطها غيرها sind zu streichen, da sie bloss aus einem mir nicht zur Last fallenden Nichtverständniß der Abschrift geflossen sind. — 10 V. 9 — ان فعلى لا يكون 12 — رد r. e. aus رده ib. انه l. ان يكون 14 V. 10 — يبتدى nach G., W. تبتدى 14 — W. hat nach فعلى: بى بنينه: viell. einfach بنية und l. 17 V. 11 — يصانعهم, welche Ahlwardt S. 1 nicht anführt, halte ich für ganz passend und zwar in der Bedeutung, welche ihr der Comm. giebt المصانعة هى حسن الصلابة; D. p. 182 übersetzt zu sehr nach Freytag, wenn er meint, dies bedeute: „elles font tout pour gagner leur bonne grace“. — 18 V. 12 — ولا يقع على دره r. e. W. ولا تقع على دابة 19

r. e. W. عينه 22 — ibid. جلوس wohl Druckfehler f. جلوس —  
 r. e. W. عينيه 26 nach المرنبانية ist jedenfalls eine Lücke; ib.  
 بشيوخ عليها 27 — (Th.) في حُكْمَتِهَا l. في ضُحْمِهَا W. في السواد  
 الاكسية عليهم اكسية l. الاكسية  
 ist F. d. A.

— قتل من تعاديههم r. e. aus قتل من يعاديههم P. 5, 1, V. 13  
 3 V. 14 nach ويرى ist der Anfang des ersten Halbverses citirt. —  
 8 V. 15 der Vers 'Antara's (13, 8), in W. fehlerhaft, ist in der  
 Abschrift nach G. emendirt. — 11 والدام المتعب بالدم; ich ver-  
 muthe المتعب عادة; ib. عبت l. statt dess. 14 V. 16  
 وقع r. e. W. وقع 15 — المصاعب nach G. r.; W. المصاعب  
 16 der Halbvers von 'Antara (19, 10) ist in W. ganz verdorben,  
 ebenso der zweite Šāhid verdorben und unvollständig. — 17 ان اول  
 W. r. يردعهن 22 — r. الترامي W. للحرب بالترامي بالسهم  
 ضرب التساق مثلاً ist zu lesen: اعلاه 24 V. 17 — يردعهن  
 لان اكثر ما يهلك الانسان فيما (l. مما) يشرب من السموم قال  
 (مبلا W.) مثلاً In d. Abschr. war allerdings طرفة الخ  
 ausgefallen. — 29 V. 18 فرائس الراس عظام رفاق تلى القحف nach  
 (Gauhari em. aus العجف من الرافق (sic!)).

P. 4, 1, 1 لغاذا l. لغاذا; من شدة نفاذا; die zwei ersten Worte,  
 weil am Rande der Abschr. stehend, übersehen. — 2 تطيبرها  
 r. e. aus تطيرها 3 — طارت r. e. aus اطارت 6 V. 19 nach  
 ما يشبه الذم فجعل فلول السيف folgende Zeile ausgefallen:  
 — جواده r. e. aus جوده 8 — عيبا وهو أكد في المدح لان الخ  
 9 V. 20 انهار l. ازمان F. d. A. — 10 يحيون l. nach D. p. 183  
 يقال l. ويقال 11 — ذكرها l. ذكر W. ذكرت ib. — تَحْخِيرِ  
 F. d. A. — وشكته r. e. aus يمرن به r. e. aus يمرن بها 12 —  
 وتجرا r. e. aus وتجاراً 14 — حين r. e. aus حيث ib. وشكت  
 — 16 كان اول من ملك الشام r. e. aber z. Theil unnöthig aus  
 16 ff. von الملك الشام من الصخاعسم (!)

bei p. v, 25 ist einer andern Quelle entnommen, und vom Herausgeber eingefügt.

P. v, 27 V. 21 يوقد r. e. aus يوقدون.

P. ٨, 4 وتوقد l. وتوقد F. d. A.; ib. السيف الصفاح نار r. e. aus تقطع 5 — الخيل بضر السيف الصفاح r. e. aus وساقبه 8 — (!?) النارى W. النار 6 — الدرع l. القزح; يقطع aus وساقبها W. وعنقه ثم ضربتهم به لقطعهم ووصل الى الارض وللجاحب وعنقها ثم ضربتهم به لقطعهن وتوصل الى الارض حتى يسبح وازعت به ايزعا V. 22 13 — شرار l. شرر ib. — وللجاحب الخ emendirt aus ازعلت به ازعلا, was in ازعلت zu verbessern ist. — 16 مشاشة l. تبورها (wozu Th. ausserdem auf Kâmil p. ١٨ verweist). — 18 V. 23 يشبهون l. يشابهون — 23 V. 24 اصلاح لانهم f. e. كانوا 27 — اصلح الله ذات بينهم l. ذات بينهم F. d. A. — 29 Nach يرجون f. e. اى.

P. ٩, 2 V. 25 يخصصون r. e. aus يخصصون; ibid. يمشى عند 6 — وقوله l. قوله 3 — مشى l. وكان الممدوحون l. وكان الممدوح نصرانيا 7 — للنصارى l. النصرارى 15 V. 27 فيه الخيل W. فيه الخيل — 17 ثابت الخيل dem letzten Worte sehr dick ist, so vermuthe ich — 19 لرب. l. لازق; ib. واللغة الفصيحة لازق; ib. لرب. l. لرب. Zusatz des Hrsg.'s — 22 V. 29 مذهبى r. e. aus مذهبى.

P. ١٠, 22 السهر l. السمر W. السمر — 28 التسرع so Abschrift; W. r. تسرع.

P. ١١, 19 l. 22 — والمكروب من الحرب وهو السلب l. 19 — 23 هاشم — 24 تمتعى l. بالاولاد Vor 27 — صارت l. ظلت 24 تمتع W. r.

حل 13 — فابتلاه l. فابلاه الله 11 — وفسر l. ومبفسر 10, ١٣ P.

منزلة 27. ib; فساخ. 1. فيساخ 26 — الكرامة 1. كرامه; احتل 1. منزلة شرف 1. شريفة.

P. 14, 27 سنليف بك 1. يليق به nach W. em.

P. 15, 13 ام 1. هما.

P. 19, 16 البطاء 1. الشدة.

P. 17, 11 Schluss nach الخيمة: فخطه يردد.

W. السسي 1. السىء 29 — من سربه 1. فى سربه 25, 18. الشى.

نسبها الى الجوزاء 1. شبهها بالجوزاء; نشأت 1. سرت 11, 19. فى 1. بى; تطع 1. تطمع 19 —

P. 21, 26 nach اعزم füge ein: أى اعزم.

P. 22, 5 am Schluss füge bei وخيس — 19 nach النبعة f. b. الهبات 1. هبات 25 — حص

1. حار 23 — اوارها 1. اورباها 5 — يمين 1. يبيت 4, 23. حاز (Th. em.) — 28 st. des zweiten اليمامة; die Hdschr. hat bloss einen Punkt.

P. 24, 14 الثغر 1. nach Thorb.'s Em., der mir dazu Kâmil vof, 1; Gauhari s. v. صفر; Ka'b von Guidi p. 75, 18 citirt: الصفر W. السفر.

P. 25, 1 زرت 1. ذرعت.

P. 28, 9 nach تجاوزها 25 — بابا 1. النحويون.

P. 30, 6 الاجر 1. الاحمر.

P. 32, 9 ويقل f. b. حسن nach 26 — صيخود 1. صخود 9, 32. Hdschr. ohne Punkte (Th. em.). — 27 streiche منه حتى خوصك nach Thorb.'s sicherer Conj. الذى ييبس عند الغشيان 1. u. الفرج

P. 33, 6 لما قبل 1. لمن قرب; die Abschr. hatte keine Punkte.

P. 34, 7 die Einleitung zu der folgenden Kaşide ist im Druck und in der Hdschr. verwirrt. — 26 streiche وصفة للفجور --

27 nach *المصدر* 1. *والخيل تعدو بالصعيد* 1. المصدر  
 nach Thorb.'s Emendation des im Ganzen richtigen Textes meiner Abschrift. — 29 *للحمة*  
 1. *الحصنة*.

1. *واراده* 1. *الغدر* nach *فخطه* W. *فخطته* 1. *فخطته* 3, 35.

15 — *الحمر* 1. *الاحمر* — *ان* f. e. *يريد* nach 14, 33.  
 1. *من السرج ما* ib. *فرجه* 1. *فرج* 17 — *ظهر* 1.

1. *المشفق* 6 — *شيباء* 1. *شمساء* 2, 37. W. undeutlich. — 9 *انهم يمللون* F. d. A. *نشب* 1. *انشب* 8 — *المشفق*  
 1. *يقلى* ib. — *نروة* W. (Th. em.) *بندوة* 1. *بيرة* 17 — *انه يملأ*  
*يفلى*.

1. *انسحج* nach Thorb.'s Emend. d. Hdschr. 1. *تحات* 1, 38.  
 — 12 *فتحن* f. e. *المخللة* nach 8 — *فيقبل* Abschr. undeutlich. — 20 *مفعولة* 1. *مفعولا* 15 — *خبب* und *فتخب* 1. *حنين* und  
*ضاف* 1. *حاز* 28 — *وهي النعمة والحال الحسن* 1. *النعمة والحالة*.

1. *بيواري* 1. *يواري* 27, 39.

1. *احمى* 1. *حمى* 29, 41.

— (F. d. A.) *خُفِص* 1. *خُفِصَها* 16 — *عازب* 1. *غارب* 12, 42.  
 1. *يغشاهن* 1. *يغشاهن* 24.

18, 44 wie ebenso 1. *اصنع* 9 — *غيرهما* 1. *غيره* 6, 43.  
*سيضع*.

28 — *تشنيعا* 1. *نعتا* — *الحلق* 1. *الحلق* 20, 49.  
 1. *على جهة اللغز*.

Th. conj. 1. *يوسف* 11 — *ويزاخية معوجة* 6, 47. streiche  
 1. *جلدة غليظة* 1. *جلدها غليظ* 13 — *توسف*.

1. *محت* 1. *محييت* ult. 49.

1. *عينه* 4 — *زجر* 1. *حذر* 3 — *الدمع* 1. *الدمعة* 2, 45.  
 1. *ينظر* 8 — *فلما* 1. *لانه* ib. — *والتنكير* 1. *والتذكير* 7 — *عينيه*.

صباى 1. صباى والمشيب 10 — الموجدة 1. المؤاخذة — تنظر  
وواحد 1. وجمع 18 — z. Theil F. d. Abschr. — والشيب

P. ٥٢, 28. فوا حسدا 1. (!) فبا حبذا

P. ٥٣, 16. نكرة 1. لشافع 17 — سرت 1. صيرت

P. ٥٤, 2. قال ولاية 1. فقال هي ib. — وعبرهم 1. وعبرهم  
29 كذى 1. كوى

P. ٥٧, 17. تكون F. d. A. 1. مكمونة

P. ٥٨, 26. يداها رجليها 1. يديها ورجليها

P. ٥٩, 3. عرقوبها 1. عراقبها ib. — نساها 1. نسأها  
d. Abschr. — وضعفت 1. وامتنعت 4

P. ٦٠, 14. فدحى 1. احزنى 16 — nach ist folgende  
ganze Zeile ausgefallen: بينى وبينه وجايز أن يكون انقطعت  
ib. — والرواية 1. والقبائل 27 — قوى حبل مودته انتهى كانت  
1. nach Thorb's Conj., theilw. n. d. Man.: القبائل جمع قبيلة  
الفتائل جمع فتيلة

P. ٦٢, 12. Der ganze Commentar ist vom Herausgeber ver-  
unstaltet; er lautet folgendermassen: قال الاصمعى قوله آب مصلوه  
اراد قدم الاول بخبر موته ولم يتبينوا ولم يصدقوا وجاء المصلون وهم  
الذين جاؤا بعدهم بخبر موته بعين جلية اى بخبر صادق انه  
قد مات وانما اخذه من السابق والمصلى وكان الخبر الاول لم يصدق  
فصدق الثانى وقال ابو عبيدة مصلوه يعنى اصحاب الصلاة وهم الرهبان  
واهل الدين منهم وقوله بعين جلية اى علموا انه فى الجنة ويروى  
مصلوه بالصاد معجمة وهم الدافنون بعين جلية اى انهم قد دفنوه  
وقوله وغودر بالجولان حزم ونائل اى تركوا فى القبر رجلا كان يحزم  
nach Th.'s Em.) وينيل (وينيل) فى افعاله وينيل قاصديه

P. ٦٣, 4. سور 1. nach Th.'s Em. 6—12 nicht in W.  
— المرون W. المزون 1. nach Th.'s Em. المرادبون 15

P. ٦٥, 18. Die Zeile lautet in d. Hdscr.: بلى من قضاة

وبلى وبهراء اخوة ويقال بلى من بنى القيس بن جسر يقول هي  
 1. عبد الله 21 — احدى بلى اى واحدة القبيلة تعظيما لها . . .  
 (F. d. Abschr.) 1. العقبيين 26 — عبيد الله

اخرى 1. واحرى 22 — الذى davor f. e. لا يجوز 21, ٢٩ P.  
 — 25 em. Thorb. nach der Handschrift und Tâg el-  
 'arûs s. v. بدأتها: فمناحت بدأتها.

2. ٢٧, 1 nach صهباء f. e. ظمأى W. undeutlich (Th.) —  
 27 nach W. نَعَمًا تَتَحَنَّنُ اليها لكان 1. نغما لحنت اليه ولكان  
 und Th.'s Em.

تكسرك 8 — مخيفيك 1. nach Th. مخيفيك so W.; 3, ٢٨ P.  
 — رفاقا رفاقا 1. nach W. فرقا فرقا 11 — F. d. Abschr. تكسرى 1.  
 21 und 22 — واللحم الغرم 1. واللحم القرم 15 — تفرق 1. فرق 12  
 للناقة 1. النابغة.

عرفت 6 — جنائى 1. جنابى 5 — تصداق 1. تصادق 4, ٢٩ P.  
 1. عرف 11 a. Schluss f. b. فيونيه.

كأن فا 1. كأنها 5, ٧٢ P.

حليل 1. خليل 18 ff, ٧٣ P.

انتى بالحيرة 1. Schluss f. b. 28, ٧٤ P.

من المرض 1. فى المرض 5, ٧٥ P.

غنم 1. اغناما 14, ٧٦ P.

16, ٧٨ P. nach له صردان ist folgende Zeile ausgefallen:  
 منطلق نسانهم بالبحجو والغبج وقال ابن السيرافى ويروى منطلق  
 اللسان.

## b. 'Alkama.

Seite ١٣٧ — ١٣٩ finden sich die Gedichte des 'Alkama al-Fahl  
 abgedruckt. Dieselben sind dem Handexemplar meiner Ausgabe  
 Leipzig 1867, welches ich Amîn ez-Zêtûni lieh, nachgedruckt.  
 Und zwar hat er die Gedichte zunächst in das betreffende Stück



des Kitâb el-agâni <sup>1)</sup> (fehlt im Bûlâker Druck) eingefügt. Daher steht Kašide II in meiner Ausgabe (A. No. 13) an erster Stelle; es folgt I (A. No. 4), hierauf III (A. No. 2). Sodann sind die übrigen kleinen Stücke 'Alkama's in alphabetischer Ordnung (nach den Reimen) aufgeführt. Es folgt hierauf noch ein Stück aus Agâni; die letzte Ueberlieferung, die in Agâni steht (m. Ausgabe p. 34, Z. 7 ff.), ist ausgelassen. Hierauf bringt Amîn noch die drei den Angehörigen 'Alkama's zugeschriebenen Gedichte, welche die Codices diesem Diwân beifügen.

Der Herausgeber hat auch hier fast immer die Lesarten des Textes abgedruckt und sich nicht um die Varianten gekümmert. Verschiedene von mir am Rande meines Exemplar's angebrachte Correcturen von Fehlern und Druckfehlern hat er unberücksichtigt gelassen, z. B. in seiner Kašide I (bei mir II), V. 39 حوم, wo حوم am Rande steht. Jedoch hat er in seinem Gedicht 8 (auch bei mir VIII) V. 2 die Lesart اغم, die ich nach Nöldeke's Rec. Lit. Centralb. 1868 No. 9 beigeschrieben hatte, eingefügt, ebenso mit Recht in dem Verse Farazdak's (bei mir p. 21, Z. 5) يتنخل geschrieben.

### c. 'Urwa.

Von

E. Prym.

'Urwa ibn Alward, S. 8.—1.4, beruht auf Nöldeke's Ausgabe dieses Dichters (Göttingen 1863), die ich im Jahre 1869 Amîn einige Tage zur Lectüre überlassen hatte; zu Abschrift und Plagiat hat er sich selbst ermächtigt.

Die einleitenden Worte: حمدا لمن جعل اخبار الاولين عبرة للقوم المتأخرين وافضل الصلاة والتسليم على خير الخلائف اجمعين (وبعد) فهذه جملة اخبار عروة بن الورد واشعاره ونسبه gehören dem Herausgeber an. Hierauf zunächst bis Seite 80 der bei Nöldeke Seite 53—64 abgedruckte Abschnitt aus den Agâni, zu welchem jedoch die Bûlâker Ausgabe des letztern Werkes verglichen sein muss. Manche der von Nöldeke angeführten Varianten sind in den Text aufgenommen, wenn sie mit der genannten Ausgabe übereinstimmen; ferner zeigt Amîn Lesarten der Ag., die Nöld. nicht

1) Die Einleitung des Stückes aus d. Agâni ist ausgelassen.

hat: in dem Verse S. 53, ult. (ich citire nach Nöld.) وَاَنّى, obgleich später ٨٨ das richtige اَنّى steht. — 54, ult. فَلَمَّا اَصْبَحْ وصحا. — 55, 5 hinter تقول noch لم. — 55, 13 قد فاديتنا بها. — 56, 13 هَلَكَ statt اَهْلَكَ, besser als N.'s بهذا. — 57, ult. statt تَخَوَّفْتَ. fehlerhaft هَلَل. — 58, 5 vor واللات noch لا. — 59, ult. تَحَرَّكَ beide hinter بالوم noch عليه. — 61, 15 statt نَحَرَ نَحَرَ, worauf auch die Varianten bei N. führen. — 61, penult. لتكذبني; Ag. لتكذبيني mit Beziehung auf die Frau. — 62, 5 كَاثِبَاءَ statt [كَاثِبَاءَ. Ag.] كَاثِي [كَاثِي. Ag.] statt منها. — 63, 9 ان. — 63, 11 hinter فظنت noch ان. — 63, ult. كَذَلِكَ statt كَذَلِكَ. — 64, 3 استطرقته statt des zimperlichen استطرقته, und besser mit der Variante استبطنته stimmend. — 64, 8 يَنْهِيكَ statt يَنْهِيكَ: er wird dir bei keiner Sache mehr zu Gute kommen.

Dass Amîn aber ausser dem Bûlâker Drucke auch Handschriften zu Gebote gestanden haben, bezweifle ich; vielmehr sind alle weiteren Abweichungen von N. und Ag. als seine eigenen Zuthaten anzusehen, hervorgegangen aus dem Streben nach grösserer Deutlichkeit und Uebereinstimmung mit späterm Sprachgebrauche, wie denn auch die Bevorzugung dieser oder jener Lesart der Ag. sich meistens auf diese Gründe zurückführen lässt. So fügt er gleich 53, 4 zwischen من الرجال المعدودين und من صعايليكها ein سِيدِنَا vor, dem 55, 5 المَدِينَةُ ein اَمْنُورَةٌ nach. — 55, 1 hinter الابيات noch اَلْآتِيَةُ. — Von den poetischen Stücken gibt er jedesmal nur den ersten Vers, da die vollständigen Gedichte ja später folgen; deshalb ändert er 56, 3. 4 وَأَوَّلَهَا في ذَلِكَ — وَأَوَّلَهَا. — 56, 13 stellt er die Worte نَلَّفَ in أَخُوهُ جِبَارَ وَطَلَّفَ ابْنَ عَمِّهِ um in أَخُوهُ جِبَارَ وَابْنَ عَمِّهِ. — 57, 3 statt اِنْ اَشْتَهَرَ das mundgerechtere اَشْتَهَرَ. — 57, 2 statt اِنْ اَقُولُ اِلَّا الْحَقَّ وَاِنْ قُلْتُ الْحَقَّ Kleinigkeiten wie Vertauschung von و und ف, اَمْرَاتِهِ und اَلْمَرَاتُ u. dgl.

lasse ich unberücksichtigt. — 57, 14—17 فقال bis قبص له mit Weglassung der beiden Verse geändert in وقيل انه في بعض السنين. — Ebenda lässt er دهاوين aus; ob aus Unkenntnis der Form? — 58, 7 das geläufigere افكر statt افكر. — 59, 3 statt صواحباتك: (صواحبك. Ag.) صواحباتك. — 59, 4 hinter ذلك noch قصيدته الرائية. — 60, penult. الاحاديث. — 60, ult. فأرويه recht plump in den Imperativ فأروه geändert. — 61, 1 فرأى ارنبا st. فاذا هو بارنب. — 61, 8 vor فرجع الرجل ورجع القوم noch واتبعهم. — 61, 9 scheint ihm der alte Ausdruck خالفه اليها für seine Leser nicht deutlich genug und die ganze Darstellung nicht hinreichend pikant gewesen zu sein; er macht folgende Geschichte im spätern Erzählungsstile daraus: وكمن في كسر بيت الرجل واذا بعبد اسود قائم ما بين شعبتي امرأة الرجل يجامعها فلما فرغ منها اناها بعلبة فيها لبن وقال اشربى يا سيدتى فقالت . . . . . وشرب ثم شربت هذا لعن. — 61, ult. statt والرجل يقوم ويكلم الفرس hat Amin وصنعه [منعه. Ag.] الرجل gesetzt, hinter ما يقوم noch ويعود, und hinter الليلة noch ابدا; dann fährt er fort: فاقى عروة للجواد فحلته وجال<sup>1)</sup> في متنه وخرج راکضاً. — Ag. hat wie فاقى عروة للرجل وركب فرساً من نسله انتهى وجعل يقول

1) Statt جال, welches bei N. ohne Varianten und auch bei Ag. steht, aber keinen passenden Sinn gibt, muss حال gelesen werden, welches mit في verbunden das eigentliche Wort für „sich auf den Rücken eines Pferdes u. s. w. schwingen“ ist, vgl. Lane sub voce, Ta'lab ۳۳, 1, Hariri ۳۳۲, 4, wo im Commentar von de Sacy ihm fälschlich das Nom. act. حَوَّل beigelegt wird, während alle guten Autoritäten wie Ta'lab, Gauhari II ۱۷۱, 13 حَوَّل bieten.

N., nur hinter *أسمعه* noch *خلفى*. — 62, 5 st. *النار* *وبينك وبينك* deutlicher *خرجت* und *رأيت*. — Z. 6 u. 7 hinter *وبينك وبينك* *والنار* zur Verdeutlichung *إنا* eingeschoben. — Z. 8 st. *تحررك* auch hier wieder *نخمر*, wohl durch die frühere Lesart veranlasst. — Ebenda hinter *خرجت* noch *فرسك*. — Z. 9 st. *أخوالى* *لاخوال*. — Ebenda st. *حرامتى* allerdings passender *صرامتى*. — Z. 10 st. *أظرف من هذا* *st. خير منه*. — penult. *رايتها عندى هي*. — 63, 1 *وهم أصحاب* bis Z. 7 incl. ausgelassen. — 64, 12 zu *أبيه* noch *الورد* hinzugesetzt.

Man wird mir zugeben, dass bei keiner einzigen dieser Aenderungen die Nöthigung vorliegt, sie aus etwas anderm als der Initiative *Amin Ez-Zêdnî's* abzuleiten.

Wir kommen zum *Diwān* selbst. Der Herausgeber hat die bei Nöldeke in der Sammlung *Ibn as-Sikkî's* vorliegende Reihenfolge der Gedichte aufgehoben und dieselben wie bei *Nâbîga* nach den Reimbuchstaben geordnet. Hierbei weist er aber dem *ح* seinen Platz erst zwischen *و* und *ر* an; ausserdem ist noch ein weiteres Stück auf *ح* (Nöld. XIV) zwischen *ع* und *ف* versprengt, endlich finden sich am Schlusse hinter den auf *ل* reimenden Gedichten noch zwei Verse auf *ع* (genauer: auf *يعا*), die wahrscheinlich früher übersehen worden waren. Letzteres konnte um so leichter geschehen, als sie nicht dem *Diwān* selbst angehören, sondern den *Ag.* entnommen sind, in welchen sie den Kopf der *أخبار عروة* bilden; sie stehen bei Nöld. S. 52. — Innerhalb der einzelnen Reimbuchstaben ein weiteres Princip der Anordnung zu entdecken, habe ich mich vergebens bemüht: weder Reimvokale, noch Metrum, noch Verszahl, noch ursprüngliche Reihenfolge sind hierbei massgebend gewesen. Einmal sind zwei Gedichte (N. XXVI u. XXI) von gleichem Metrum und Reim zu einem einzigen Stücke verbunden worden, vgl. Nöld. S. 11 unten<sup>1)</sup>.

1) Ob dem Herausgeber die beiden letzten Verse von XXVI verständlicher waren als uns, ist zu bezweifeln; die Einsetzung von *الى* in die Lücke zwischen *مضارع* st. *مضارع* *الى* ist ein schwaches Auskunftsmittel; *حتى* ist nur Druckfehler; die (absichtliche oder zufällige) Verwandlung von *أرهنته* in *أرهنته* möchte ich acceptiren, ich lese dann aber in der zweiten Vershälfte

*فوزعها* st. *توزعها*: wenn die Noth eines Mächtigen ihm Hunderte opfert, so vertheilen sie unter sich die Leute, die dort kämpften. Das ist ja häufige Klage 'Urwa's.

Die Zerreiſſung der urſprünglichen Anordnung bat an zwei Stellen verändernd auf die Einleitungen eingewirkt. An N. V ſchlieſſt ſich VI inhaltlich an; dieſelben ſind in der Sammlung des Ibn as-Sikkî durch einen überleitenden Proſabericht mit einander verbunden. Nun reimt aber V auf ح, VI auf ل. Amin bricht daher gleich nach den beiden erſten Sätzen: فاعطاه مالك بعيرا

. وسبأني تمامها ان شاء الله ab mit den Worten وقسمه بين اصحابه. Die Fortſetzung finden wir S. 1, 20, wo ſie unmittelbar nach dem letzten Worte des Commentars zu IV, v, ohne daſſ wenigſtens ein Zwischenraum den Uebergang zu etwas Neuem anzeigte, folgendermaßen eingeführt wird: وقد تقدم آنفا عند قوله قلت لقوم

في الكنيف ترؤحوا وقد مر بمالك بن حمار الفزاري [vgl. Nöld. S. 30, 11] ونهاه عن الغزو وكان بينهما ما تقدم شرحه فاعطاه مالك بعيرا; dann weiter wie bei Nöld. S. 32, 3.

Hinter der Sammlung Ibn as-Sikkî's ſtehen im Diwân noch zwei Stücke von je vier Verſen (XXXII und XXXIII) auf Autorität des Ibn al-A'râbî; das erſte reimt auf ر, das zweite auf ح. Letzteres bringt Amin daher S. ٨٩ unter den Gedichten auf ح; zur Einleitung ſagt er: قال ابن الاعرابي في السنوادر الصغرى قال عبد الملك بن مروان قال عروة وقيل في للنمر بن تولب وفي ليست من مرويات ابن السكيت. Vor XXXII, S. ٩٩, unter den auf ر reimenden Gedichten wird dann die ganze Bemerkung noch einmal ſo wiederholt, wie ſie bei Nöld. ſteht, und ausſerdem hinzugefügt: وهذه الابيات الاربعة ليست من مرويات ابن السكيت.

Bei N. I (S. ٨٩) kann er die ausführliche Erzählung der Veranlaſſung des Gedichtes weglaſſen, da ſie aus dem vorangestellten Abſchnitte der Ag. hinreichend bekannt iſt; er ſagt daher nur: <sup>١)</sup> وقال لما فديت امرأته.

Fünf Stücke unſeres Druckes gehören nicht dem Diwân an: 1. S. ٨٥, penult. — ٨٩, 1: 3 Verſe auf ب; genommen aus Ag. bei Nöld. S. 59. Die beiden erſten Verſe (mit Varianten) auch im

1) Aus demſelben Grunde läſſt er am Schluſſe des Comm. zu Vs. ١٥ die Worte طلق وجبار اخوة وابن عمه weg, vgl. vorhin 56, 13.

Commentar zu I, 1, aber nicht, wie in den Ag., dem 'Urwa, sondern einem 'Absiten zugeschrieben. Einleitung Amin's: **وقال لما اخذت**

**، بنو عامر أسماء ومفاداة (sic) ليلى وفخر عامر بن الطفيل** aus dem Bericht der Ag. zurecht gemacht. Im Comm. zu I, 1 gibt er später nur den ersten Vers und sagt statt des andern: **الابيات الثلاثة**

2. S. 91 zwei Verse auf **ر** aus *Ḥamāsa* 491 bei Nöld. Einleitung S. 16, eingeführt durch: **وقال عروة ايضا وهما ليسا** 3., 4. S. 101 je zwei Verse auf **ل**, aus *Ḥam.* 519 und *Ḥam.* *Albuḥturī's* bei Nöld. ebenda, durch blosses **رواية** ohne jede Bemerkung über die **وقال ايضا** und **وقال عروة** eingeführt. 5. Ebenda die beiden schon früher erwähnten Verse auf **ع** aus den Ag. Nöld. S. 52, auch hier keine Bemerkung über die **رواية**. Dagegen unmittelbar darunter: **تم شرح ديوان عروة بن الورد لابن السكيت بحمد الله وعونه**.

Ein Gedicht oder auch nur einen Vers, der sich nicht bei Nöldeke fände, bietet die Ausgabe nicht.

Der Druck ist durchweg unvocalisirt. Erschwert dieser Mangel schon im Allgemeinen das Verständniss der Verse, so wird der auf diese Ausgabe allein angewiesene Leser vollends rathlos sein, wenn im Commentare Formen besprochen und erklärt werden, die sich nur durch ihre Vocalisation unterscheiden; Vocalvarianten werden geradezu nutzlos. So lässt auch Amin am Schluss des Comm.

zu IV, 4 die Worte **وَيُرَوَّى تَجَرَّفٌ**, die eine Variante zu **نَجَرَفٌ**

bezeichnen, weg, während er an derselben Stelle die bei Nöld. Anm. 4 aus *Ḥam.* angegebene, auch in ihren Consonanten verschiedene Lesart in den Commentar hineingezogen hat. Anderwärts sucht er sich durch eine eigene Randnote zu helfen, vgl. S. 91

oben, Comm. zu III, 2., Unterschied von **بَعْدَ** und **بُعْدَ**

**Einige** **قال بعد السخ الأول من باب قتل (!) والثاني من باب علم** Zeilen weiter dagegen will er aus Nöld. S. 28, Anm. 3 die Variante **رسم اقم ويروى اقم** in den Commentar aufnehmen: **اقم** zu **اقم**

Cui bono?!

Im *Diwān* folgt der Commentar den einzelnen Versen; Amin gibt jedesmal zuerst das vollständige Gedicht und stellt erst nach demselben den Commentar zusammen. Jedoch, um Verwirrung zu vermeiden, hat er genau darauf Acht, dass die Reihenfolge der

Glossen derjenigen der Worte und Ausdrücke im Gedichte entspricht; daher manche Umstellungen. Die glossirten Worte muss er der Entfernung wegen meistens in extenso wiederholen, gewöhnlich durch ein vorgesetztes قوله und in Klammern.

Die kritischen Anmerkungen Nöldeke's verwendet Amin mitunter durch vorgesetztes ويروى im Commentar, gerade als wenn sie dem Ibn as-Sikkīt angehörten. In der Aufnahme derselben zeigt sich jedoch keine Consequenz; so sind z. B. von den acht kritischen Anmerkungen auf S. 27 nur vier benutzt worden, bei Gedicht VII dagegen hat er alle Noten in der erwähnten Weise verwerthet<sup>1)</sup>. Dabei passirt ihm nun hin und wieder etwas Menschliches, z. B. dass er einen Verbesserungsvorschlag Nöld.'s ebenfalls für eine var. lect. hält, vgl. Comm. zu VII, ٨; oder dass er bei der Glosse S. 36, Anm. 4 das unpunktirte حديد zu einer var. lect. حديد macht; oder: VIII, ١ steht بذى طلال, Nöld. merkt an, der Vers finde sich bei Bekrī s. v. ذو طلال, der Comm. beginnt in der Handschrift mit بذى, Nöld. verbessert in ذو: aus diesen vier Sachen macht Am. قوله بذى طلال يروى ذو طلال; nach seinem Sprachgebrauche kann sich diese Variante nur auf den Vers selbst beziehen! Dürfen wir ihm denn so geringe Kenntniss der Metrik zuschieben? In der That ist dieselbe sehr oberflächlicher Natur. Hat er doch am Anfang desselben Verses VIII, ١ أَيْ النَّاسِ die erste Kürze des Wāfir vermisst und durch ein vorgesetztes ٱ ergänzt. Ob ihm dieses ٱ wohl das Zahlzeichen ١, welches bei N. vor dem Verse steht, geliefert hat?! Auch sonst finden sich metrische Verstösse, z. B. II, ٩ zweimal gegen das Metrum أنس. st. أنسى.

Es bleibt noch zu untersuchen, ob von den bisher erwähnten Abweichungen abgesehen Amin den Nöld.'schen Text im Einzelnen unverändert wiedergibt, und ob ihm, wenn dies nicht der Fall sein sollte, etwa eine Handschrift oder sonstige Hilfsmittel zu Gebote gestanden haben. Von dahin einschlägigen Veränderungen sind zunächst die Druck- oder Schreibfehler abzusondern, welche nicht so zahlreich sind, wie man hier erwarten könnte; sie bestehen meist in Auslassung, Zufügung oder Verwechselung von Punkten. Offenbare Druckfehler seiner Vorlage verbessert er dagegen, z. B.

1) In den Text der Verse hat er aber nur eine einzige dieser Varianten gesetzt, nämlich Vers ١٤ للجلال تنمولى statt للجلال تبمولى; war ihm letzteres an altarabisch?

III, ٥ Comm. und v Comm. Nur einmal habe ich ihn in dieser Hinsicht auf einer Kritiklosigkeit ertappt, und das noch bei einem Eigennamen, zu dessen richtiger Schreibung ihm wahrscheinlich die Hilfsmittel fehlten; nämlich Nöld. S. 38, 9 ist das Lām von نَكِيرٌ in meinem Exemplare nicht recht deutlich herausgekommen [نك]: Amin schreibt in Folge dessen نَكِير.

Auch die auf Unachtsamkeit beruhenden Auslassungen einzelner Worte sind im Ganzen nicht zu häufig, besonders wenn man bedenkt, dass durch manche derselben der Zusammenhang nicht beschädigt wird. Andere Auslassungen sind dagegen beabsichtigt, und zwar zu dem Zwecke beabsichtigt, sich und seinen Kunden schwierige Stellen mundgerechter zu machen; z. B. VI, ١١ Comm. lässt er das sehr zweifelhafte لا يوق einfach aus und schreibt ينظرنا st. ينظر. XXIII, ٨ Comm. ist bei der Erklärung von الملايم der Text nicht in Ordnung; Am. streicht die ihm überflüssig erscheinenden Worte und schiebt statt ihrer ein اى ein: يريد.

XXXI, ٢ Comm. zu رتة فينا لم يفتنى اللوم lässt er die Worte اذا اساء ورفع الى تلك البقية aus, wohl weil ihm diese ganze Erklärung nicht recht plausibel erschien und nun der Phantasie in dem zu بقية hinzu zu denkenden freierer Spielraum gelassen ist: eine erlesene Schaar, die ihm dankbar ist, ihm wohl will, für ihn einsteht, oder ähnliches; Nöld. übersetzt ja auch in diesem Sinne frei: er hat eine Zuflucht unter uns<sup>1)</sup>.

Dasselbe Streben nach Vermeidung des Unverständlichen, Seltenen, Schwierigen und Ersetzen desselben durch das Gewöhnlichere und Leichtere ist auch die Ursache aller weiteren Veränderungen, die er sich mit dem Nöldeke'schen Texte sowohl in den Versen als auch ganz besonders im Commentare erlaubt hat. Zuerst die Verse: die Aenderungen gehen entweder auf eine der vorhandenen Lesarten zurück<sup>2)</sup> oder nicht; im letztern selteneren Falle ist der

1) Eine andere dem Zusammenhang entsprechendere Erklärung des رتة haben wir jetzt bei Lane sub voce: he has affection, and desire, for us. Wir

müssen dann natürlich auch die folgenden Worte رتة القوم nicht auf den Mälik, sondern auf das Suffix in فينا beziehen: wenn die Leute sonst unser überdrüssig sind, nichts von uns wissen wollen. Dazu passt auch die var. lect. يريد بنى العم فينا رتة und ihre Erklärung im Commentar: يريد بنى العم فينا رتة.

2) Z. B. I, ١. اعضاء st. بلاد, weil von dem erstern der Comm. ausgeht.

III, ١٣. مضى in محلاً (in Folge dessen im Comm. مضى st. مضى فى ١٣, III,



Grund der Aenderung ein so durchsichtiger, dass an die Benutzung handschriftlichen Materials nicht braucht gedacht zu werden, z. B. V, 1 لقومى st. لقوم [so dagegen im Citat dieses Verses 1., 20]; II, 4 العربى st. des weniger bekannten (bei Cuġe z. B. fehlt es) الغريف<sup>1)</sup>; Vers 9 hat er die Verbindung مالا<sup>2)</sup>اشياء offenbar nicht verstanden und macht ما الاشياء daraus; dies zwingt ihn dann, um nur irgend einen Sinn hineinzubringen, die beiden ائس wie schon erwähnt in ائسى zu verändern. Vers 11 لى st. des von dem entfernter stehenden بى علما<sup>3)</sup>وابخبر; er stellt hierdurch eine Beziehung zu dem unmittelbar vorhergehenden ارى her.

Weit zahlreicher sind die selbständigen Aenderungen; die er sich im Commentare gestattet. Die Beispiele mögen zeigen, wie er nur um der Deutlichkeit und Einfachheit, der hausbackenen Logik des Satzbaues und der grösseren Häufigkeit des Wortgebrauches willen von dem Gegebenen abweicht, ohne dabei aus etwas anderem als aus seinem eigenen Sprachgeföhle schöpfen zu müssen. XI, 3 يخالطه in يخالطه verbessert; III, 8 يضبا<sup>4)</sup> st. تَوَقَّع<sup>5)</sup> تنوقع XII, 4 يزاحف st. يزحف; تصبأ<sup>6)</sup> III, 1. فجعة st. فجيعة<sup>7)</sup>; IV, 6 كنف st. كنيف; V Einleitung (S. 30, 11) أنفد st. نفد<sup>8)</sup>; Z. 12 und auch sonst هزل st. هزل, wohl weil letzteres neben der Bed. Magerkeit die gewöhnlichere: Scherz hat (im Comm. zu Vers 6 hat auch Nöld. هزل); Z. 13

geändert). Hier wie auch anderwärts, vgl. XI, 2, stimmt die von ihm bevorzugte Lesart mit der der Agāfi. V, 1 zieht er dem قلنا die für diesen Zusammenhang leichter erscheinende Variante بتنا vor; ebenso Vers 6 الثائب st. المقبل, welch letzteres er todt schweigt. XXXI, 3 hat er حلال der Handschrift gegen das allerdings wenig befriedigende جلال Nöld.'s wieder hergestellt; حلال dann gleich حلال ابن an ingenuous, honest man? Thorbecke

schlägt mir vor, كلال zu lesen: „wenn er sich erhebt (um etwas auszuführen), überkommt ihn Ohnmacht, so dass er sich wieder setzen muss“. Mit dieser überaus glücklichen Conjectur hat er meines Erachtens das Richtige getroffen.

1) Dass hier nicht etwa ein Druckfehler vorliegt, zeigt die Wiederholung im Commentar.

Bd. XXXI.

فلو اصنع st. فما اصنع. Ebenda من mit Pluralen statt des Singulars verbunden. I, ۲ صات st. صبّ st. في المصّى st. في المصّى ۳ vor لا تكشفها noch ۱. vor يرجع das von Nöld. geforderte الا eingesetzt. ۱۱ يقال لكل st. يقال لكل ۱۳. ۱۴. Durch Verwandlung von مثل in مثل, von ملكت in املك, und durch Auslassung von لم افارقها macht er zum Nachsatz des vorausgehenden لو, entschieden wieder einfacher und bequemer! II, ۶ خوت العقاب in خوات العقاب verbessert. مضى in مضى ۸ verbessert, insofern für die Bedeutung: in etw. eindringen das Nom. act. مضى gebräuchlicher ist. Ferner عزائي in عزائي, wegen des vorhergehenden عزيزتي naheliegende Verbesserung. ۱۳ يخرج in يخرج ۱۳ verb., um es dem folgenden السنة congruent zu machen. Ebenda وتخصم الارض st. وتخصب الارض, wohl weil die Erde selbst nur fruchtbringend und erst die von ihr hervorgebrachten Pflanzen grün werden?! Syntaktische Feinheiten weiss er nicht zu würdigen; so stellt er III, ۲ اشترى وابنتي das von Nöld. getilgte ى der Hdschr. wieder her (vgl. auch Vers ۵ أسير mit der Hdschr. gegen N. أسير). Die folgenden Worte scheinen bei N. nicht recht in Ordnung, obgleich sie zur Noth einen Sinn geben, Amin bringt بمالي ohne و gleich hinter ابنتي, wodurch alles glatt wird. III, ۲ قد ذهبت st. فذهبت; سهمه st. سهمك ۶; احاديث st. احاديثي.

In dasselbe Gebiet gehören auch die zuweilen beliebten Einfügungen und Erweiterungen, z. B. wenn er XI Einl. (Nöld. X<sup>2</sup>) S. ۸۷, penult. st. وقال الاصمعي breiter sagt روى عن والاصل st. وهو في الاصل ۱۴. ۱۳, oder I, ۱۳, oder II, ۱ قبيلتان وهو الاتساع und من محل من مئة ۲, I, ۲ vor einschiebt, III, ۲۵ اغير hinter dem zweiten يوماً wiederholt. XI, ۲ sucht er durch Vorsetzung von ى das von Nöld. dem Untergang geweihte يصبى zu retten. Drei Zusätze verdienen noch eine be-

sondere Berücksichtigung, insofern sie die einzigen <sup>1)</sup> Fälle sind, in denen sich die Abweichung oder Einfügung nicht aus der gegebenen Vorlage erklären lässt, sondern aus einem andern Schriftwerke hineingetragen ist. Alle drei betreffen lexikalische Glossen: XXIII, ۳

fügt er hinter كُنَيْتَا ein: اِذَا صَاحَ صِيحًا لَيْتَا IV, ٥ والسُّرْبَةُ جَمَاعَةٌ ٥, IV, ٥ and III, ٨ ändert er die Glosse وَضَبَاءَ [lies ضَبًّا] اِذَا اسْتَتَرَ لِيَخْتَلِ الصَّيْدُ in وَيَقَالُ ضَبًّا لِلصَّيْدِ وضباء. Bei der ersten kann er Gauh. I, ۱۳۳ benutzt haben, bei den beiden andern nicht; für sie müssen wir den Muḥiṭ ansprechen, in welchem es heisst: السُّرْبَةُ ..... وَجَمَاعَةُ الْخَيْلِ مَا بَيْنَ وَضَبًّا الصَّائِدَ اخْتَبَأَ وَاسْتَتَرَ لِيَخْتَلِ and الفَرَسِينَ إِلَى الثَّلَاثِينَ. Auch die erste Glosse bietet der Muḥiṭ, jedoch zu dem Nom. Act. كَتَّ, nicht zu كُنَيْتَا.

Von diesen drei Fällen also abgesehen, glauben wir den Beweis geführt zu haben, dass Amin zu seinem Abdrucke des Diwân des 'Urwa keinen andern Text benutzt hat als die ihm von uns geliehene Ausgabe Nöldeke's, ein Resultat, das uns zwar schon bei oberflächlicher Ansicht so gut wie fest stand, und welches die auf seine endgiltige Gewinnung verwandte Mühe schwerlich lohnen dürfte. Wir halten dieselbe trotzdem für keine verlorene, einmal weil die Untersuchung uns in einigen Fällen ermöglicht hat, den vorhandenen Text zu verbessern oder wenigstens besser zu verstehen, und ferner ganz besonders desshalb, weil hier einmal an einem Beispiele ausführlich und im Detail gezeigt ist, wie die litterarischen Spekulanten im Oriente mit dem ihnen zur Verfügung stehenden Materiale umspringen, woraus sich ein naheliegender Schluss auf den kritischen Werth so vieler Erzeugnisse orientalischer Pressen von selbst ergibt.

#### d. Alfarazdak (S. ۱۳۸ — ۱۹۹).

Von

E. Prym.

Die von mir im Frühjahr 1868 gefertigte Copie der Oxforder Handschrift Marsh. 205 (vgl. Cat. Nicoll S. 306) lieh ich 1869 Amin und gestattete ihm, sie abschreiben und drucken zu lassen.

1) Es wird natürlich Niemand verlangen, dass ich für unsern Zweck den ganzen Diwân mit der Ausgabe hätte collationiren sollen; mit einem grossen Theile desselben ist es geschehen.

Eine falsch verstandene Mittheilung über den von Amîn beabsichtigten Druck hat die Bemerkung Hartwig Derenbourg's über eine von mir zu Bêrût vorbereitete Ausgabe des Dichters in der Academy vom 14. Mai 1870 S. 216 veranlasst. Da jener Druck nun erst nach Verlauf von sieben bis acht Jahren zu Stande gekommen ist, so entsteht die Frage, ob Amîn ausser meiner Abschrift auch die inzwischen begonnene Ausgabe R. Boucher's (bis jetzt vier Lieferungen, Paris 1870—75) gekannt und benutzt habe. Die Oxford'sche Handschrift (O.) enthält den ersten Band derselben Recension<sup>1)</sup> des Diwâns, welcher die Boucher'sche Ausgabe (B.) angehört (nur in Gedicht VIII ist die Aufeinanderfolge der Verse von ihr verschieden); es würde daher jene Frage sich schwerlich durch die Betrachtung der Reihenfolge der Gedichte und der einzelnen Verse in denselben entscheiden lassen, wenn wir hierbei nicht glücklicherweise durch einen besondern Umstand unterstützt würden. O. hat nämlich an sechs Stellen Lücken, zweimal ferner sind je zwei Blätter beim Binden an eine falsche Stelle gerathen, eines endlich ist umgekehrt eingebunden. Meine darauf bezüglichen Notizen<sup>2)</sup> in deutscher Sprache kann Amîn nicht verstanden haben, er kann sich auch selber nicht aus der dadurch hervorgerufenen Verwirrung herausgefunden haben, wenigstens nicht ohne Einsicht in O.; stellt er also die richtige Reihenfolge wieder her, so kann er B. benutzt haben, thut er es nicht, so ist diese Möglichkeit von vornherein ausgeschlossen. Bei der Aufsuchung und Vergleichung dieser Defecte kommt uns sehr zu Statten, dass Amîn hier nicht wie beim 'Urwa die Sammlung nach den Reimbuchstaben geordnet hat, sondern der Anordnung seiner Vorlage mit einer, im Verfolg zu erwähnenden, Ausnahme treu geblieben ist.

Die Lücken in O. sind folgende: 1. fol. 9 schliesst mitten in der Erzählung mit den Worten B. وكان رجالها اهل نكد 4, 4; fol. 10 beginnt mit dem zweiten Verse von Gedicht VI (B. 1, 1). Es ist mithin ein Blatt ausgefallen. Amîn (A.) lässt S. 14. auch die obigen fünf Worte, die ohne Fortsetzung ziemlich bedeutungslos waren, noch fort und geht mit einem وقال ايضاً zu fol. 10 über.

2. fol. 49 schliesst mit XII, 1 (B. 20, penult.), fol. 50 beginnt mit der Einleitung zu Gedicht XIV (B. 21, 3). Dieselbe Lücke von mehreren Blättern findet sich auch bei A. 10, 17.

1) Amîn schreibt frischweg: ديوان الفرزدق من رواية الاصمعي. Meine Abschrift trug keinen arabischen Titel.

2) O. bot mir durch Angabe der Anzahl der Verse am Ende jedes Gedichtes ein treffliches Kriterium für die Vollständigkeit derselben.

3. fol. 51 schliesst mit dem 13. Verse des fol. 50 begonnenen Gedichtes XIV, fol. 52 beginnt mit XVIII, 26 (B. ٣٤, penult.); es fehlen also wieder mehrere Blätter. Zunächst vor fol. 52 sind fol. 60 und 61 zu stellen, welche die Verse 12—25 jenes Gedichtes enthalten. Hier sagt sich nun A. von O. los, er hat jedoch auch nicht den vollständigeren Text von B. Vielmehr S. ١٥٢, 3 beschliesst er XIV ebenso wie O. mit Vers 13, hierauf folgt aber gleich Gedicht XX, O. fol. 62—68 = B. ٣٧, 4. Wo hat A. fol. 52—61 gelassen? fol. 52—59 (B. ٣٤, penult. — ٣٧, 1) bringt er

schon S. ١٤٩—١٤٨ unmittelbar nach IX b, durch das übliche *وقال ايضاً* eingeführt. Damit verhält es sich wahrscheinlich so: vor X, fol. 39 fand er in der Einleitung zu diesem Gedichte zwei Verse aus einem spätern Stücke (XIX); es schien ihm nun rathsam, das vollständige Gedicht, von welchem fol. 57—59 die ersten 24 Verse stehen, gleich hier anzubringen. Unklar bleibt nur, warum er auch die vor XIX auf fol. 52—56 stehenden Verse XVIII, 26—37 gleich mit herübergenommen hat. Die beiden noch fehlenden Verse 25 und 26 von XIX finden sich in O. fol. 62; dass sie zu XIX gehören, hat A. richtig erkannt, er schiebt sie aber zwischen Vers 23 und 24 ein, vielleicht veranlasst durch Agânî XIX, ٢١, wo auch 23 und 25 unmittelbar auf einander folgen. Zwischen 1—24 und 25—26 fand er auf fol. 60—61 noch XVIII, 12—25, die er, ohne ihren Zusammenhang mit fol. 52 zu ahnen, nun erst hinter X, das er ja nicht von XIX trennen durfte, bringt. Darauf folgt er O. von fol. 43—51 und kann, weil 52—61 schon verworthen sind, von da gleich zu fol. 62 u. fgg. (Gedicht XX, B. ٣٧, 4) übergehen. Seine Reihenfolge ist also, um dies noch einmal übersichtlich in Zahlen zusammenzufassen, folgende: IX b. XVIII, 26—XIX. X. XVIII, 12—25. XI—XIV, 13. XX. Gerade die Art und Weise, wie A. hier die Fragmente durcheinander gewürfelt hat, zeigt, dass er ausser meiner Abschrift von O. unmöglich noch einen andern Text benutzt haben kann.

4. Zwischen fol. 123 und 124 fehlt XLII, 8 — XLIII, 10 (B. ٦١, 1 — ٦٣, 2). Die beiden Gedichte haben das gleiche Metrum (Tawil); Amin merkt daher die Lücke gar nicht und fasst S. ١٩٤ die beiden Fragmente unbekümmert um den Inhalt in ein einziges Gedicht zusammen.

5. Zwischen fol. 197 und 198 fehlt B. ١٢, 5 — ١٥, penult., und 6. fehlen zwischen fol. 239 und 240 die Verse 6—12 von No. CXXI (B. S. ١٣٣). Dieselben Lücken bei Amin S. ١٨٤ und ١٩٧.

Was die fehlerhafte Stellung einzelner Blätter betrifft, so haben wir vorhin schon den einen Fall, dass 60—61 vor 52 zu setzen ist, und seine Behandlung durch Amin besprochen. Der andere Fall findet sich gleich im Anfang der Handschrift im ersten Ge-

dichte, wo fol. 7—8 mit Vers 14—27 zwischen fol. 3 und 4 einzuschieben ist. Amin lässt diese vierzehn Verse auf den schon fol. 4 stehenden Vers 28 folgen, und fol. 6 und 9 sind bei ihm richtig mit einander in Verbindung gesetzt. Das beruht wieder völlig auf meiner Abschrift. Das erste Doppelblatt derselben enthält a. die Verse 1—13. 28 (fol. 2—4, 1). b. die Verse 14—27 (fol. 7—8). c. d. die in der Handschrift vor der *Kāṣide* stehende Veranlassung zu derselben und den Commentar zu den Versen 1—20. Hieraus erklärt sich nun auch, warum bei A. abweichend von B. die Veranlassung zu I erst hinter dem Gedichte erzählt wird. Den Commentar hat er wohl deshalb nicht abgedruckt, weil ich, in der Zeit beschränkt, denselben nur zu den ersten Gedichten und weiterhin nur zu einzelnen Stücken und Versen, an denen mir besonders lag, ausgeschrieben hatte. Die Veranlassung zu II, welche er auf Blatt 2. a. meiner Abschrift hinter Gedicht II (3 Verse) fand, fügt er gleich an die zu I an. Da er die ganze Stelle in seiner Weise geändert hat und er überhaupt mit dem Texte der Einleitungen sehr willkürlich verfährt, so setze ich sie als ein Beispiel statt vieler hierhin. Die Zusätze oder Aenderungen Amin's bezeichne ich durch den Strich; O. stimmt im Ganzen mit B. überein, man möge also dort von A.'s Auslassungen Einsicht nehmen.

قال الغزني<sup>1)</sup> هذه القصيدة في النوار بنت<sup>2)</sup> اعين بن ضبيعة  
المجاشعي رسول<sup>3)</sup> سيدنا على بن ابي طالب رضى الله عنه  
للبصرة فقتلته الخوارج غيلة فخطب ابنته النوار رجل من قريش  
فبعثت اليه تقول انت ابن عمي واولى الناس بي فاجابها ان بالشام  
من هو اقرب اليك مني ولا آمن ان يقدم منهم قائم فينكم ذلك على  
فان كان ما تقوله حقا فاشهدى على نفسك انك جعلت امرك  
الى ففعلت فخرج بالشهود من عندها لمحل مجمع كبار قومها  
فقال ان نوار بنت اعين قد جعلت امرها الى واني اشهدكم اني  
قد تزوجتها<sup>4)</sup> على مهر مائة ناقة حمراء الوبر سوداء الخدق<sup>5)</sup>  
فاشمازت من ذلك واستعرت عليه غيظا وخرجت الى ابن الزبير

1) Diese Worte hat er aus dem von mir am Rande hinzugeschriebenen Texte von fol. 61 des Codex Brit. Mus. Add. 19,406, vgl. Catal. S. 485 a No. MLXVI, welcher den dritten Band einer andern Recension des *Diwāns* enthält.

2) O. زوجتها, Br. M. dasselbe, aber mit Zusatz von نفسى.

3) O. wie B.

واللجاء والعراق يومئذ بيده فقال الفرزدق فيها هذه القصيدة<sup>1)</sup>  
 المتقدمة ثم سار الفرزدق خلف نوار لمكة ونزل على حمزة بن عبد  
 الله بن الزبير وامه خولة بنت منظور.... الفزاري وكانت النوار  
 نزلت على خولة ام حمزة فقال فيه  
 فوعده الشفاعة الى ابيه ثم اعلم أمه خولة :<sup>2)</sup> Dann folgt Gedicht II; darauf  
 بذلك وامرها بان تعطف نوارا على الفرزدق ففعلت و رفقت قلبها  
 عليه ثم شفعت به عند بعلمها عبد الله بن الزبير فتجاحت شفاعة  
 خولة بالفرزدق والنوار فأمره عبد الله بن الزبير باخذ نوار وان  
 لا يقربها حتى يصير الى البصرة فيصحبها أمهمها عند عامله عليها  
 Dann Gedicht III. فخرج الفرزدق بنوار الى البصرة وفي ذلك يقول

Fol. 18 des Oxoniensis enthält die Verse 46—51 des sechsten Gedichtes. Durch Umdrehung des Blattes beim Binden haben dieselben die Reihenfolge 48—51. 46. 47 erhalten; ganz dieselbe Unordnung hat Amin S. 142.

Auf S. 147 und 148 finden sich zwischen LIII, 1 und 2 sieben Verse eingeschoben, welche bei B. erst später auf S. 139 in der zweiten Redaction dieses Gedichtes als Vers 5—12 auftreten; 9 fehlt jedoch bei A. Auch diese Verse entstammen durch Vermittelung meiner Abschrift dem Oxoniensis, in welchem sie (und zwar mit Vers 9) auf einem eingelegten Blättchen stehen.

Die Oxforder Handschrift schliesst mit dem Gedichte CXXV, B. S. 134; Amin hat dahinter noch etwa zwei Seiten, die aber nicht mit der Fortsetzung bei B. identisch sind, sondern der Hauptsache nach möglicherweise den Agânî entnommen sind, vgl. Band XIX, 1 und 4; A. hat aber acht Verse mehr; woher? Auch die letzten zehn Zeilen habe ich nicht zu identificiren vermocht.

Geht aus allem Bisherigen unwiderleglich hervor, dass unser Editor B. nicht gekannt hat, so fragt sich ferner, ob ihm denn nicht noch andere Hilfsmittel zu Gebote gestanden haben. Wir sprachen eben schon von Benutzung der Agânî bei ihm. Dieselben

1) هذا الشعر.

2) Ich bemerke nochmals, dass O. hier vollständig mit B. übereinstimmt.

enthalten eine ganze Menge einzelner Verse und Versgruppen aus unserm *Diwân*, mit grösstentheils sehr abweichenden Lesarten. Amin hat sich jedoch nur in folgenden äusserst wenigen Fällen verleiten lassen, ihnen zu folgen: XVIII, 18 مينا st. حيناً; LXX, 3 والخضراء st. جمع بخارک, LXXIII, 6 نجارک st. في الخضراء; LXIV, 4 ارخی, بها st. به 7, طلاقه st. شفاعه, يمين st. تمنى 5, جامع مغلقى st. مغلق 1, CV; الصريحة st. الصريمة 8, راخی st. يسعى st. أمسى. Auch I, 13 hat er wie Ag. vorgezogen, doch kann er das aus meiner Abschrift haben, der ich diese Lesart der Ag. aus Caussin's Aufsätze im *Nouveau Journal Asiatique* XIII S. 522 zugesetzt hatte. Wie man sieht, ist die Benutzung eine sehr spärliche; ich war lange im Zweifel, ob überhaupt eine solche stattgefunden habe, bis ich in Gedicht XCIV die auffallenden Uebereinstimmungen mit den Ag. fand, welche dieselbe wenigstens für dieses Gedicht vollständig beweisen. Er wird eben nur zufällig auf diese grössere Versgruppe und auf die drei oder vier andern Stellen gestossen sein, an eine Aufsuchung und Vergleichung aller einzelnen Stellen, wie wir sie in solchem Falle vorzunehmen pflegen, dürfen wir bei ihm ja nicht denken.

Seine übrigen Abweichungen von dem Boucher'schen Texte gehen in der That zunächst von dem Oxforder Codex resp. von meiner Copie desselben aus <sup>1)</sup>; man wird aber genau unterscheiden müssen zwischen dem, was in meiner Abschrift steht, und dem, was der Druck in der uns vom 'Urwa her bekannten Weise daraus gemacht hat. Um dieses Verhältniss klar zu stellen, würde es verdienstlich sein, die *Variae lectiones* von O. hier aufzuführen. Herr Boucher hat jedoch die Absicht ausgesprochen, dies am Schlusse seiner Ausgabe zu thun, wo sie jedenfalls besser am Platze sind; ich will ihm daher nicht vorgreifen. Nur davor will ich eindringlich warnen, dass man die treffliche (und, nebenbei bemerkt, auch gut vocalisirte) Oxforder Handschrift nach dem Amin'schen Machwerke beurtheile. Letzteres ist für die Kritik ohne Werth, unbrauchbar zur Lectüre; seinen Ursprung und seine Zusammensetzung darzulegen, hielt ich für meine Pflicht, damit sich Niemand täuschen lasse und in ihm den Abdruck eines noch unbekannten und uns unzugänglichen Manuscriptes vermuthet.

1) Die von mir an den Rand der zwanzig mit dem Londoner Codex gemeinsamen Gedichte geschriebenen Varianten dieser Handschrift hat er nur sehr selten benutzt.



## Hâtîm At-Ta'i.

Von

H. Thorbecke.

Der Diwân Hâtîm's umfasst nur S. l.v bis ۱۳۱, 20; das Folgende bis zum Schluss ist den 'Agânî entnommen. Az-Zaitûnî's Ausgabe (Z.) geht aber, wie bei den andern Dichtern, nirgends aus handschriftlichen Studien hervor, sondern ist für Hâtîm lediglich ein Nachdruck der Ausgabe, welche R. Hassoun (H.) nach der einzigen Londoner Handschrift mit Vorausschickung von Auszügen aus den 'Agânî, Maidânî u. s. w. 1872 in London, zugleich als Typenprobe drucken liess (H., S. f, 16).

Der Codex Londinensis (L.) ist eine junge Abschrift aus dem Jahre der Hîgrah 1228 (= 1813), welche Rich nach ältern Handschriften eines Râdî Ćelebi in Bagdâd fertigen liess und ist als Cod. Mus. Brit. DLXVI (= Addit. 7533 Rich) im Catalog der arab. Handschriften des Brit. Mus. beschrieben<sup>1)</sup>. Er enthält die Mufaddalijât und den Diwân Hâtîm's; von beiden verdanke ich der allbekannten und gerühmten Liberalität Wright's Abschriften, die, wie immer mit sorgfältigster, diplomatischer Treue ausgeführt, die Benutzung des L. völlig ersetzen. Freilich sind danach die beiderseitigen 'Aşl in Bagdâd sehr verschiedenen Werths gewesen, wobei nur unentschieden bleibt, wie viel auf Rechnung der Bagdâder Copisten zu setzen ist. Während die Mufaddalijât einen sehr guten Text bieten, reicht L. für eine gute, abschliessende Ausgabe des Hâtîm allerdings nicht aus. Abgesehen von den Vocalen, die weder für H. noch für Z. in Betracht kommen, sind die diakritischen Punkte und Consonanten oft unzuverlässig; an einer Stelle wenigstens muss eine Lücke im Bagdâder 'Aşl schon vorgelegen haben<sup>2)</sup>.

1) Vgl. auch die kurze Uebersicht von Rich's Sammlung in Fundgruben des Orients IV, 114.

2) Auf dem letzten Blatt von Wright's Abschrift der Mufaddalijât steht: Note by Mr. Rich on the first leaf of the volume:

This volume contains two collections of Arabian Poetry of the greatest rarity and value.

No. 1. Is the Divan or Book of Odes of Tabbet Sherra an Arabian Poet who lived before the time of Mohammed, and some of whose poetry is preserved in the collection called the Hamasa. — His Divan is in the highest estimation among the Arabs, but it is extremely rare — this was copied by permission from the only copy in Bagdad, which fortunately for me happened to be in the possession of a friend of mine, Radhi Chelebi, himself a poet.

No. 2. The Divan of Hatim Tai, the Arabian Prince so celebrated for his generosity. I have conversed about this work with the lineal descendant of the Author, the present chief of the Tai tribe, who although far from being a lettered man, was well acquainted with the Poetry of his illustrious ancestor. This Book was also copied from one in the possession of Radhi Chelebi.

Dass nun Z. Abdruck von H. ist, beweist die Reihenfolge des Drucks. H. hat nämlich L. ganz willkürlich umgestellt; aus welchen Gründen, ist mir unersichtlich geblieben. Bei dem geringen Umfang der meisten *Diwâne* alter arabischer Dichter fällt für eine Umstellung der Grund der Bequemlichkeit alphabetischer Reimordnung beim Nachschlagen weg und ihm sollte nach meiner Meinung gerade bei den alten Dichtern nie die treueste Wiedergabe der Ueberlieferung geopfert werden. Aber nach diesem, wenigstens entschuldbaren, wenn auch ganz äusserlichen Princip hat H. nicht einmal geordnet, sondern ganz willkürlich geändert. Die wirkliche Folge des *Diwāns* in L. ist die:

Z.	H.
107, 1—13	22, 1—12
111, 1—23	29, 1—21
111, 28 — 112, 3	29, 28—31
107, 13—17	22, 13—17
111, 23—28	29, 22—27

Hier folgt in L., was H. 38, 21—24 bis والشرف hat (Z. 117 am Rand nur الروابي الاشرف); H. hat aber den Text von L. الروابي geändert und dann dazu jene Stelle als Anmerkung gesetzt. — Die nun in L. folgenden Verse (in Wright's Copie S. 6, 13 — 7, 11) hatte H. bereits mit einer viel längern Einleitung S. 8, 5—12 gebracht und danach steht sie Z. 125; bei beiden ist sie im eigentlichen *Diwān* ausgelassen.

Z.	H.
107, 17—25	23, 1—10
112, 23 — 114, 5	31, 1 — 33, 7
112, 4—22	30, 1—23
114, 6 — 115, 13	33, 8 — 35, 8
115, 25 — 116, 14	35, 19 — 36, 14
116, 23 — 117, 10	37, 1—17
117, 15 — 118, 1	38, 1—17
118, 4 — 118, 14	39, 1—12
115, 15—24	35, 9—18
118, 15 — 119, 7	39, 13 — 40, 11

The Arabs universally place the words (sic) of the old Poets, especially those of the Desert infinitely above those of the Town Poets, such as Motanabbi, Abu'l Ola, Ibn el faredh etc., who are considered as no authority in disputed points. A very learned person and good judge of poetry in talking with me on this subject used the following remarkable expression: „the City Poets المولدين such as Mutanabbi etc. are like dust under the feet of the true old Arab Poets.“

Bagdad 1817.

C. R.

Z.	H.
116, 15—23	36, 15—24
119, 8 — 121, 2	40, 12 — 42, 21
109, 10—25	26, 1—16
117, 11—13	37, 18—20
107, 26 — 109, 9	23, 11 — 25, 13
109, 26 — 110, 29	26, 17 — 28, 11
121, 3—20.	43, 1—19.

Az-Zaitûnî hat übrigens H. nicht slavisch abdrucken lassen, sondern an gar manchen Stellen Fehler bei H., die theils dem L. selbst, theils aber der mangelhaften Lesung des H. zuzuschreiben sind, verbessert und sich dabei als denkenden und die Sprache wenigstens viel besser wie H. kennenden Herausgeber erwiesen. Im Folgenden nun ist mein Zweck, den genauen Thatbestand des L. festzustellen und zwar in der Reihenfolge des L. selbst; damit ist Jedem, der sich künftig am Hâtim etwa versuchen will, die einzige bis jetzt zugängliche Grundlage gegeben. Zugleich wird sich dabei herausstellen, dass in der That dem Z. nur der Druck von H. als Quelle dient und in welchem Mass er Besseres als H. giebt. Weit entfernt, bis jetzt alle Schwierigkeiten von L. lösen zu können, erlaube ich mir nur hie und da, eine kleine Besserung einzuflechten.

Der dem Diwân vorgesetzte General-Isnâd ist jedenfalls unvollständig und verwirrt; danach hätten wir die von Fihrist 132, 28 angeführte Recension Al-Marzubânî's wenigstens zum Theil; denn diese betrug nach dem Fihrist ja gegen 200 Blätter. In der That begegnen zahlreiche Fragmente, die sich nicht in L. finden<sup>1)</sup>. 107, 2 ist in meinem Exemplar in التنوخي das خ undeutlich gekommen. 107, 3 hat L. richtig المرزبانى gegen H. und Z.'s الزباني. 107, 4 L. اخبرني, dann H. بهام, Z. بهرام, L. den seltneren Namen بهنام. Das folgende بن ويه in L. würde ich in بنزويه corrigiren, wenn die Zeit stimmte. Nach Fihrist 87, 9 und 245, 3 und 4 und der in den Noten dazu angeführten Stellen wäre dessen Name vollständig: 'Abû Gâ'far Muḥammad ibn Bahrâm ibn Mitjâr Barzawaih al-Iṣfahânî; dann wäre also mit Z. بهرام zu lesen oder Fihrist 245, 4 nach unserm Diwân zu ändern. In der That scheint auch an dieser Stelle die Lücke im Isnâd zu stecken; ich sehe wenigstens nicht, worauf der folgende Dual قلا, der seinerseits durch das unten oft vorkommende بروايتهما عن ابى صالح

1) Der Fihrist erwähnt sonst nur noch اخبار حاتم von Az-Zubair ibn Bakkar.



als Note 1 auf S. 38 hat, wo es gar nicht hingehört, wie schon gesagt; in Z. ist davon nur am Rand S. 117 الروابى الاشرف übrig geblieben. An dieser Stelle nehme ich, etwa nach يقول, eine Lücke im 'Asl an, auf deren Schluss sich die Erklärung über الروابى beziehen muss. — L. fährt nun fort (in Wright's Abschrift S. 6, 13) وروايتهن عن ابن الكلبي انه انشد لحاتم يذكُرُ تَرَكَ ابنيه اياه وتَحَوَّلَ عنه L. hat 125, 27 بَمَثَلِه und خُلِقَ st. نِيَقَة. Zum folgenden Vers (vgl. Hamāsah 625, 9; er steht nicht in den 'Ag.; H. und nach ihm Z. drucken die Geschichte nach diesen, die Verse nach L.) hat L. die Randnote اى خبرها (sic). Zwischen Z. 126, 1 und 2 hat L. noch

وَأَجْعَلْ نَفْسِي لِّلْعَشِيرَةِ جُنَّةً وَأَحْمَلْ عَنْهُمْ كَذَّ مَا ضَاعَ مِن ثَقَلَى  
vgl. 'Ag. 16, 98, 27. Dann hat L. وما سَرَنِي, in Z. 126, 3, في أَزَلَى  
wie 126, 4, في لُئِيم (!) mit der Randnote يريد حاجة, was nur eine  
falsche Erklärung von مُرَّة sein kann. Darauf hat L. noch die  
Verse :

فَقَدْتُ الَّذِي مَنَّا يَرَى الْبُخْدَ رِفْعَةً إِذَا حَلَّ صَيِّفٌ لَا يَمُرُّ وَلَا يُحَلِّي  
وَلِنَحْكَلُ الْأُولَى لِمَنْ كَانَ بَاخِلًا أَعْفٌ وَلَلْأَعْطَاءُ خَيْرٌ مِنَ الْبُخْدِ  
(L. hat *يَمُرُّ* und *باجلا*). Daran reiht sich dann unmittelbar  
Z. 107, 17 folg. *الهاد*, über welches Wright in seiner Copie ein  
*sic* setzte, ist ganz richtig, vgl. 'Usd al-gābah 3, 183, 18. — Z.  
107, 22 *لَا* H. und L. — 112, 28 L. *st.* *عن* ein *قال* H. — 113, 1 *st.* *أريدها* L. hat, dann *بالكوفة* and  
113, 2 L. *st.* *أريدها* L. hat, dann *بالكوفة* and  
113, 3 *st.* *أريدها* L. hat, dann *بالكوفة* and  
113, 7 *st.* *أريدها* L. hat, dann *بالكوفة* and  
113, 8 *st.* *أريدها* L. hat, dann *بالكوفة* and  
113, 10 *st.* *أريدها* L. hat, dann *بالكوفة* and  
113, 14 *st.* *أريدها* L. hat, dann *بالكوفة* and



undentlich, etwa wie الغرس; daraus machte H. القوتين und Z. änderte dann noch consequent اجتمعنا. Weiter 114, 8 hat L. يبقى هذا شىء, vor هذا setze mit 'Agānī ein على ein, ohne mit HZ. zu ändern. Nach 114, 9 hat L. die Verse H. 38, 19. 20 = Z. 118, 2. 3 = 'Ag. 16, 103, 16. 17

وقال

لَمْ يُنْسِنِ أَطْلَالَ مَاوِيَّةَ مُنْسٍ

وَلَا أَكْثَرَ الْمَاضِي الَّذِي مِثْلُهُ يَنْسَى

إِذَا غَرَبَتْ شَمْسُ النَّهَارِ وَرَدَّتْهَا

كَمَا يَرِدُ الظَّمْعَانُ<sup>1)</sup> أَثْبَتَةَ الْخَمْسِ

und dazu am Rand (l. wieder آتية) راجعة للخمس وفي (وهو l.) ابية شرب الابل لخمس وقال الاصمعي أثبتهم (تأوتبتهم besser) اى ايتهم (اتينتهم l.) ليلاً والمآبة ان نسيم (تسير l.) بياض نهارك حتى يختلط (الظلام ثم نقطع (تقطع l.) السيم Dann folgt 114, 10. — 114, 12 hat L. لَوْهَم l. لديهم, 114, 13 LHZ. تردّ, dann 114, 15 hat L. am Rand: نزع الجفر ماء البئر والعيمة قلّة شرب اللبن; wozu Wright: The words are evidently misplaced and refer to العيمة; read اللبن وفي الشهوة من الطعام والمخشوب ما خشب من الطعام; ich möchte umstellen und الطعام وهي الشهوة und والمخشوب ما خشب nach 114, 16 hat L. so: الكلبى قال قال حاتم. Zu 114, 25, welcher Vers Ḥamāsah 748 fehlt, hat L. am Rand: ما كان بى من البخل ما بغيرى ولا الف الزاد مجلسى (بجلسى l.) كما وروايتهم عن ابن الكلبى قال قال مالك بن. Darauf bei L. يصنع حيان لحاتم (H. 12, 14 = Z. 127, 19 = 'Ag. 16, 109)

1) L. hat النّمس und ابية, ناسى.

أَنَا بَنِي عَمِّكُمْ مَا أَنْ نَبَاعِلَكُمْ وَلَا نَجَاوِرَكُمْ إِلَّا عَلَى نَاحٍ  
 und am Rand (سروج Cod.) وَقَالَ الْأَصْمَعِيُّ وَبَرَوَيْتُهُمْ عَنْ ابْنِ الْكَلْبِيِّ قَالَ قَالَ 114, 26 und dann 114, 28 L. عَدَّةٌ. — 115, 2 hat L. حَاتِمٌ  
 رَجُلًا وَاسْتَلَمَ وَهُمْ ابْنُ ل. — 115, 28 L. عَدَّةٌ. — 114, 28 L. حَاتِمٌ  
 رَجُلًا رَأْسَهُمْ وَقَمٌ 'Ag. 16, 102, 4, عمرو رَهْطٌ حَاتِمٌ  
 zu lesen ist. — Zu 115, 6 Randnote:  
 حَفَاتِرُ (حَفَاتِرُ ل.) وَاحِدُهَا الصَّيْرَةُ 115, 7 zu 115, 7, الْأَشْرُ هُوَ الْبَطْرُ  
 (vgl. Jäktit 115, 8) مَسْطَحٌ عَمُودٌ لِحَبَاءٍ وَفِي لُغَةِ طَيِّئٍ مَدَاسُ الزَّرْعِ 115, 8  
 دِيمَةٌ 115, 11 zu 115, 11, أَيْ فَاوْجِبُ الْعَزَاءِ وَهُوَ الصَّبْرُ 115, 10 zu 115, 10 (4, 528),  
 مَطَرٌ يَدُومُ يَوْمَيْنِ وَثَلَاثَةً (أَوْ ثَلَاثَةً ل.) مَعَ سَكُونٍ زَغَرٌ مَوْضِعٌ بِالشَّامِ  
 ; بَيْنَهُ وَجَيْنٌ فَجْ (فَجْ ل.) فَرَاغٌ وَتَبَّ يَلِي أَيْلَةً مِنْ طَرِيقِ الْمَدِينَةِ  
 وَالْحَصْرُ الْبَخِيلُ 115, 14 zu 115, 14 Rand L.: وَقَمٌ 115, 18 L. mit LH.  
 قَالَ ابْنُ الْكَلْبِيِّ Dann folgt im Text. وَالَّذِي يَحْصُرُ عِنْدَ الْخُطْبَةِ  
 wie 115, 25 flg. فَدْخَلَ حَاتِمٌ عَلَى الْخُرْتِ فَاَنْشَدَهُ فَاعْجَبَ بِهِ الْعَمُ  
 حَيْثُ تَرَاهَا وَتَسْمَعُ صَوْتَهَا يُقَالُ هُوَ جَارِي 115, 28 Rand L.:  
 مَرَعَى وَمَسْمَعًا وَهُوَ جَارِي مَرِيضٌ الْغَنَمِ وَمَزَجَرَ الْكَلْبِ هَذَا كَلَهُ فِي  
 (sic) فَدْخَلَ الْيَوْمَ 116, 2 L. — 116, 29 fehlt in L. — 116, 29 L. قَرَبَ الْجَوَارِ  
 116, 4 L. — الْكَلْبِيُّ قَالَ قَالَ حَاتِمٌ und dann فَقَالَ لَهُ 116, 8 L.  
 — يَعْرِزْنَ 116, 8 L. إِنَّمَا 116, 6 schreibt LH. — لِلثَّوَابِ  
 تَحْتَرْنَ H. تَخْتَرْنَ 117, 5 L. — بِهِازِرُ 116, 29 L. mit L.  
 Z. richtig تَخْتَرْنَ 116, 7 L. richtig حَامِرُ Bekri 285, 18  
 بِمَزْدَاتِ H. بِمَزْدَاةٍ 116, 10 L. — (wo حِمَامُهُ zu lesen) gegen HZ. — 116, 10 L.  
 Z. بِمَزْدَاةٍ und dann قَرَمٌ st. قَوْمٌ bei LHZ. L. hat die Glosse:  
 — عَلَنَدِي مَخَاطِرٌ ضَخْمٌ يَخْطُرُ بِذَنْبِهِ أَيْ يَصْرَبُ بِهِ وَيَهْدُرُ  
 116, 13 ist nach Bekri 293, 14 zu bessern. — 117, 16 H.  
 الْجَحْنُ وَالْخَبْلَا L. aber الْبَحْرُ وَالْجَبَلَا Z. الْجَحْنُ وَالْجَبَلَا  
 ohne Vokale. — 117, 26 hat L. عَدُوَ الرَوَايَا — Nach 117, 27  
 in L. noch:



أَنَا لَجَارَتَنَا قَوْدَ الْجِيَادِ إِلَى أَرْضِ الْعَدُوِّ وَأَنَا نَقْسَمُ النِّقْلَا  
تَحَالَفْتُ طَيْبِي<sup>2</sup> مِنْ دُونِنَا حَلِيفًا وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا كُنَّا لَهَا خُدَلَا

als Plural von خُدُول oder خُدَلَا von خَاذِل. — 118, 1 LHZ. — أَلْفَانِي. — Die Randnote zum Vers lautet in L. النكس للجان والوكل المبلد في امره يتكل. — بالغاني; l. mit Ḥamāsah von Al-Buḥturī S. 97. — Die Randnote zum Vers lautet in L. وقال لحاتم. — 118, 4 wird L. eingeleitet mit على غيره. — الذميمة?; الذئيمة. HZ., الذيمة. L. 118, 7. — بالمزاج. LH. 118, 6. — وبروايتهم عن ابن الكلبي قال قال حاتم: so ein: 115, 15. — في أسارى قومه وكان عند بعض الملوك فلما سمع هذا الشعر وهبهم له, ein Beispiel, wie H. bei seinen Umstellungen änderte. — 115, 19 L. بعيدا st. جديدا. 118, 18 fehlt in L. — 119, 1 LZ. H. آلو. (!) آلو. — 119, 4 l. غنينا mit Ḥamāsah 320, 23 und Gauhari صعلك. — 119, 5 l. كَسَبْنَا. — 116, 16 l. mit L. هاتا, wie Kāmil 452, 5 und Ḥamāsah 177, 25. — 116, 17 l. mit L. العوصاء والعيصاء الشدة and Glosse جاورتهم. — 116, 18 l. mit L. العذب: النيب. L. hat über لَطَس. u. GAUH. und TA. wie أَلَاطُس, über البئر التي لم تَطَوَّ والمعنى انه: أَلَاطُس and am Rand: أَلَاطُس. العَرَب. l. 116, 22. — لم يجعلوا لى كدر ماءهم ولكن بَرَّوا بى بصقوه. Der Vers wird sonst nach Gauh. und TA. نَحَت auch der Hirnik zugeschrieben. — 116, 23 l. mit L. الدون منهم. 119, 8 hat HZ. ابن vor الكلبى richtig eingesetzt und لَجَاء in أَجَأً verbessert. — 119, 10 l. mit L. وَالصَّهْو (Jākūt 3, 437, 20). — 119, 12 Rand L. bis قال خالد كان. und dann ist 119, 13. 14 von لا ينزلها أحد. in L. nur Randnote, in der L. falsch فحارب hat, was HZ. اصابت ändern, einfacher محاربا. — 119, 15 und 16 L. st. محاربا. — 119, 16 Z. اجابت und 16 محاربا! Vor اناسا ist mit L. ein منهم. —

einzuschalten. Zu den Versen vgl. Ham. 682. — 119, 21 St. **انه انشد** hat L. wieder **قال وقال**; zu 119, 23 **طلم** die Glosse **ای دارس**; **قال قال حاتم** 26 noch **تطليب** 25 und **يقول** L. 119, 24. — 120, 8 L. **Rand:** **انشد لحاتم** 2 L. noch. — **جد** LH. 27. — **لرَّمى** 1, 9, 120. — **لخرجف الغرة (القرة ا.)** وهي الصرصر ريج باردة. **الانتكاف ان يميل عليه فيضربه** mit L., wo am Rand: **في الاعداء** und **ای الاصل، المروعة** Rand: **بالمودة** st. **بالمروعة** L. 120, 12. — **يُتهم** L. **Rand** **يقرف** zu 14. **الافعال الحسنه** Z. 15 hat L. **يستم** L. **Rand** Glosse Z. 16. **عليه التقطف** LH. 17, 120. — **وَيَضْطَمْنِي** nach der Randglosse: **وَيَعْظُمْنِي** Z., **وَيَعْظُمْنِي** wohl **يعظمني** Z., **وَيَعْظُمْنِي** (sic) **ای يصمن (يصمني ا.)** ويوليني. — Z. 19 hat L. noch **الصفاء ما رق من الحاصرة** L. **Rand** Z. 21. **انه انشد لحاتم**. Zu Z. 24 **Randnote:** **بقية عري** L. hat 22, 120. — **وسفل منها** **القرود ارض مسوية (مستوية wohl)** ذات الجاف قبره والبئر الملتجة التي اكل الماء أسفلها **واللجف داخل الوادي والزخاء الارض الصلبة** und zu Z. 26 **غير طمأينة** Z. 27 hat L. noch **انه انشد لحاتم**. — 121, 2. **Ueber عنك** steht L. **انشد ابن الكلبي**: Hier hat L. nur: **ای الذم** L. — 109, 10. — **(!) والقى** Z. 21 und **(!) ظن** und **ظلة** L. hat 12, 109. — **لحاتم** Z. 23 L.: **كلوا اليوم**. — 107, 28 l. mit L. **مَجَرَّمَا**. — Nach 108, 1 **ديار التي قامت تربك وقد خلت وأقوت من الزوار كفا ومعضما**: in L.: **ترنما** st. **تنسما** L. 6, 108. — **كفائور اللجيين** L. mit 3 l. 108. — **تبيتا** LH. aus **تبينا** Z. 10 corrigirt Z. 7 **فبانت** und Z. 13 L. wieder **تلقى**. — 108, 15 ist wohl **تغشى** zu lesen oder mit **Sawāhid** zum **Kassāf** 265, 23 **تحشى**. — 108, 18 mit L. und **Mufaṣṣal** 127, 19 **تحلم**; Z. 20 hat L. **فيها** st. **فيها** Z. 24 l. **تضمر** mit **Kāmil** 63, 6 und **Al-Buḥturī's** **Hamāsah** S. 249. — 109, 1

LH. *ولس*. Z. richtig *وان*, wie Ag. 16, 122, 3. — 109, 3 L. *يومه*; Z. 4 L. *جذوى*, Z. 6 Z. richtig *تَرَحُّه* st. LH. *نرحه*, Z. 8 l. *مَحْدَمَا*, L. hat *مَحْدَمَا* und Z. 9 l. *قاتم*. — 110, 1 l. hat *يُصِيرُهَا*. — 110, 2 haben HZ. recht *أُخِي* eingesetzt, ferner *مائلًا* des L. in *مائلًا* geändert. Z. 6 L. *ظَنَنَ*, H. *ظَنَنَ*, Z. *صَنَنَ*, Z. 9 hat L. *ما* nicht *من*. — Z. 13 hat L. *ما استشيرها*, HZ. *لا* und auch Ḥarīrī Mak. 465. Z. 14 hat L. *لِمُسْتَوْبِصٍ*, wohl *لِمُسْتَرْبِصٍ*, für den, der ein *مَرْبِصٍ* sucht. — Zu Z. 15 Randnote L. *ما* *اى* *قصر الستر*; Z. 16 hat L. *آتَى* st. *آتَى*; zu Z. 17 Rand *اى رَجَالَهُ نَهَكَهَا اى جهدها*; zu Z. 18 *اى حالها*; zu Z. 21 *اى جهدا* *وشدة الكاحها ومصاها* *حيث يقصد للجزور بالفتح قبل ان تنحصر* *شبه* st. *شب*. Z. 22 hat L. *عرجل*. Vgl. Gauh. *عرجل*. Z. 23 hat L. wieder *ظامر* und Rand *ضخمة* *الكبداء* *الجوف والجرعاء قصيرة الشعر*. Zu Z. 24 *اى صغيرها* und zu Z. 26 *اى* *عقرتها*. — Z. 28 hat L. *نَعَم* (!) und zu Z. 29 am Rand *اى* *انه انشد لحاتم*. Z. 4 l. *بِسُقْفٍ الى وادى عُمُودَان*. Z. 5 hat L. *جَنَبِي* ein *بين* st. (!) *بمنعاجرع* und Z. 9 l. *مُقْتَرٍ* LH. Z. 8 l. *فانصحن* und Z. 10 hat L. *أخذ* st. *أخذل*. Z. 12 L. *ظ* st. *ص*. Z. 13 l. mit L. und Ḥam. 778 *تم شعر حاتم وأخباره والحمد*. Nach 120, 20 schliesst L. *مَلَأَى* *لله وحده وصلواته على محمد وآله الطيبين الطاهرين أجمعين*, <sup>١٣٢٨</sup> *قد تم هذا الديوان في سنة ص ١٩ هـ*.

Während für den Diwān Z dem H in der Anordnung folgte, hat er für die Parteien, die H aus den Agānī entnahm, eine Umstellung vorgenommen, indem Z 121, 21 — 125, 22 bis auf einige Auslassungen (nämlich H 19 und 20) dem H 14—21, dann Z 125, 22 — 128 Ende dem H 8—9, 12 und S. 11, 1—13, 21 entspricht. Es fehlen also in Z die Seiten 6 7 und 9, 13 — 10, 11

von H. Nach der Reihenfolge in Z. entsprechen aus der Bûlâker Ausgabe der 'Agâni Band XVI die Seiten 108, 18 — 106, 2; 106, 6 — 107, 25; 109, 12—21. Woher H 21 stammt, habe ich nicht ermitteln können. Dann 'Ag. S. 98, 19 unter Mitbenutzung des Diwân (s. oben) bis 99, 6; 101, 8—13; 99, 7 — 101, 7. H hat hier vermuthlich den Londoner Codex des 'Agâni-Auszugs (no. 1280 Mus. Brit.) benutzt, jedenfalls nicht die Ausgabe von Bûlâk, die auf viel besserer Grundlage ruht, während für Einzelnes der Abdruck von H manchmal das Bessere enthält, und Z hat sich lediglich an H gehalten und auch den Bûlâker Druck (B) nicht gekannt. Das beweisen die gleichmässigen Abweichungen des H und Z von B. Es genüge z. B. auf Z. 121, 6 = H 14, 8 استن و الجمير gegen 'Ag. 19, 108, 28 استنى و المجير hinzuweisen; schlagend ist der Vers 'Ag. 104, 20, den H in seiner Quelle nur halb fand und zum Theil mit Punkten ausfüllen musste; da hat Z vorgezogen, ihn ganz wegzulassen. Beide können also B nicht gekannt haben. — Eine Liste der Abweichungen zwischen HZ und B zu geben, kann nicht Zweck dieser Zeilen sein; ich glaube mit der obigen allgemeinen Parallelisirung die Grundlage des Z genügend nachgewiesen zu haben. Nach Allem hat uns diese neue Ausgabe von Az-Zaitûni mit keiner neuen handschriftlichen Quelle bekannt gemacht.

## Anhang.

### Die Diwâne des Zuheir und Ka'b.

Von A. Soeïn und E. Prym.

Als ich im Jahre 1873 zum zweiten Male nach Damascus kam, suchte ich unsern Amin ez-Zêtûni auf, und es gelang mir nun, die Handschrift, welche die Gedichte des Zuheir und Ka'b enthält, käuflich für mich zu erwerben. Es bestimmte mich dazu der Gedanke, dass ein so werthvolles Manuscript, trotzdem wir es so sorgfältig copirt besitzen, nicht den Fährlichkeiten, denen es im Orient ausgesetzt ist, überlassen werden darf. Ich füge hier eine Beschreibung der Handschrift und ihres Inhaltes bei, da wir wegen anderweitiger Arbeiten an eine Veröffentlichung dieser Diwâne noch nicht denken können.

Die Handschrift enthält 148 beschriebene Blätter von Baumwollenpapier; auf jeder Seite stehen 17—20 Zeilen. Das Format ist Octav, Höhe 23,3 Cent. Breite 15,3 Cent. Namentlich gegen das Ende hin ist die Tinte durch eingedrungenes Wasser bisweilen etwas verwischt, doch so, dass nur wenige Stellen unverständlich bleiben. Auf den 20 ersten Blättern des Codex ist bisweilen

oben je eine halbe Zeile der Schrift bei einer Reparatur des Codex überklebt worden. Auf fol. 147<sup>r</sup> ist die Handschrift folgendermassen datirt: (ل. العَشر) كان الفراغ من نسخه يوم الاثنين من العبر وثلثين وخمسمائة 1139 beendet. Die Schrift ist kein besonderes schönes, jedoch deutliches Neshi; auch der Commentar ist durchgehend vocalisirt. Zwischen fol. 106—107 und 112—113 scheinen kleine Lücken zu sein. Die zwei ersten Blätter sind von anderer etwas jüngerer Hand geschrieben. Fol. 2<sup>r</sup> (Titelblatt) stehen folgende vier Zeilen:

كتاب فيه شرح  
شعر زهير بن ابي سلمى المزنى  
وشرح شعر ولده كعب رضى الله عنه  
صنعه ابي العباس احمد بن يحيى بن زيد الشيباني ثعلب

Zeile 2 und 4 sind in älterer Schrift, Zeile 1 und 3 dagegen mit dicken Strichen geschrieben; wie ich vermuthe, ist darunter die alte Schrift versteckt.

Unter den Schriften des Grammatikers Ta'lab (vgl. Flügel, die gr. Sch. d. A. p. 64 ff.) habe ich den Commentar zu diesen Dichtern nicht angeführt gefunden.

A. S.

### a. Zuheir.

Die Handschrift enthält die Gedichte Zuheir's und deren Verse in folgender Ordnung:

fol. 3<sup>r</sup> I = P(aris.) 1 (Ahlw. 16). 59 Verse, von welchen Vers 39 und 40 mit dem Platze gewechselt haben.

fol. 12<sup>r</sup> II = P. 4 (A. 9). 33 Verse, Reihenfolge bei Ta'lab: 1—17. 25—27. 18—24. 28—33.

fol. 17<sup>v</sup> III = P. 11 (A. 1). 64 Verse (A. 63): 1—4. 6. 8. 5. 7. 9—32. 34. 33. 35—37. 39. 38. 40—44. 64. 45—54. 57. 58. 55. 56. 59—63.

fol. 27<sup>r</sup> IV = P. 10 (A. 4). 22 Verse (A. 21). Zwischen 6 und 7 sowie 7 und 8 je ein Vers eingeschoben, dagegen fehlt 21.

fol. 30<sup>r</sup> V = P. 2 (A. 14). 41 Verse. 1—12. 14. 13. 15—19. 27. 20—26. 28—35. 37. 38. 36. 39—41.

fol. 34<sup>v</sup> VI fehlt in P. 20 Verse, von welchen 1. 13. 16 bei Ahlw. Append. 2<sup>v</sup>.

fol. 37<sup>r</sup> VII = P. 3 (A. 15). 45 V. (A. 47). 1—9. 11. 10. 12—29. 37—40. 30—36. 41—45.

fol. 42<sup>r</sup> VIII = P. 9 (A. 17). 37 V. 1—3. 6—9. 4—5. 10—19. 21. 22. 20. 23—37.

fol. 47<sup>r</sup> IX = P. 5 (A. 10). 33 V., von welchen 5 und 6 mit einander den Platz gewechselt haben.

fol. 51<sup>r</sup> X = P. 13 (A. 19). 13 V. (A. 16). 1—13.

fol. 53<sup>r</sup> XI = P. 20 (A. 11). 17 Verse.

fol. 55<sup>r</sup> XII = P. 12 (A. 18). 16 V. 1. 3. 2. 4—8. 14—16. 9—13.

fol. 57<sup>r</sup> XIII = P. 14 (A. 6). 8 Verse (A. 9). Der fehlende Vers (4 bei A.) wird als var. lect. zu 8 angegeben.

fol. 58<sup>r</sup> XIV = P. 19 (A. 3). 44 Verse, von welchen 19 und 20 den Platz gewechselt.

fol. 62<sup>r</sup> XV, fehlt in P. 14 Verse auf *ع*. Basit.

fol. 64<sup>r</sup> XVI, fehlt in P. 19 Verse, von welchen 6 bei A. App. 12, 17 bei A. Suppl. 31 steht. *ويقال ان رهيرا وكعبا اشترا فيها عن ابي عمرو*.

fol. 65<sup>r</sup> XVII, fehlt in P. 8 Verse, von welchen 6 bei A. App. 13 steht. *ويقال انها لوس بن ابي سلمى*.

fol. 66<sup>r</sup> XVIII. 10 Verse, von welchen 1—8 bei A. App. 1 stehen. 6—9 sind gleich XVI, 8—11, 10 gleich XVI, 1.

fol. 67<sup>r</sup> XIX. 8 Verse auf *را*. Tawil. *رواية حماد*.

fol. 68<sup>r</sup> XX. 11 Verse; 6 bei A. App. 2 *رواه ابو عمرو*. *وهي متهمة عند المفضل*.

fol. 69<sup>r</sup> XXI, 27 Verse, 1. 18. 19. 26 bei A. App. 4 — *عن حماد*.

fol. 72<sup>r</sup> XXII, 5 Verse, 2—5 bei A. App. 5, 2—4. 6. — Vers 1 lautet dagegen ganz anders:

*لَوْ كَانَ يَخْلُدُ أَقْوَامٌ لِمَجْدِهِمْ أَوْ مَا تَقَدَّمَ مِنْ أَيَّامِهِمْ خَلَدُوا*

fol. 73<sup>r</sup> XXIII = P. 17 (A. 20). 26 Verse (A. 25). 6 ist gleich App. 19, 2<sup>1</sup>), und A. 6 wird dabei als anderweitige Ueberlieferung angegeben. 7 ist gleich App. 19, 1. Dann folgt A. 7. *وزعم بعض الناس انها لصرمة بن ابي انس الانصارى*. 9—11. 8. 12—25.

fol. 74<sup>r</sup> XXIV, fehlt in P. 17 Verse, von welchen 1 = App. 10, 1; 13 und 17 = Suppl. 33, 3 und 1 (vgl. XXXV).

fol. 76<sup>r</sup> XXV = P. 6 (A. 8). 13 Verse (A. 7). Von den zu

1) Vgl. Ahlwardt, Bemerkungen über die Aechtheit S. 65.

A. hinzukommenden 6 Versen tritt einer zwischen 4 und 5 ein <sup>1)</sup>, die fünf übrigen zwischen 5 und 6.

fol. 76<sup>v</sup> XXVI = P. 7 (A. 7). 7 Verse.

fol. 77<sup>r</sup> XXVII = P. 8 (A. 13). 9 Verse (A. 8). Der hinzukommende Vers zwischen 2 und 3.

fol. 78<sup>r</sup> XXVIII, fehlt in P. 12 Verse auf *سَر*. Munsariġ.

fol. 78<sup>v</sup> XXIX. 13 Verse auf *سَر*. Baṣīṭ.

fol. 79<sup>r</sup> XXX. 1 Vers

ثَوَى بِرِزَاءَ خَبِيرٍ فَتَى أَنَسٍ      ثَوَى بِرِزَاءَ وَارْتَحَلَ الْوُفُودُ

fol. 79<sup>v</sup> XXXI. 2 Verse

لَمْ أَرْ سَوْقَةً كَأَبَى سِنَانٍ      وَلَا حَمَلًا وَجَدَيْ فِي الْحُجُورِ  
أَشَدَّ عَلَى صُرُوفِ الدَّهْرِ إِذَا      وَخَيْرًا فِي الْحَيَوَةِ وَفِي الْقُبُورِ

fol. 79<sup>v</sup> XXXII. 17 Verse auf *سَج*. Tawil. فيما روى حماد.

fol. 80<sup>v</sup> XXXIII. 8 Verse auf *أَيِد*. Tawil. قال حماد الخ.

fol. 81<sup>r</sup> XXXIV. 5 Verse auf *إِهَا*. Wāfir.

fol. 81<sup>r</sup> XXXV. 7 Verse, von welchen 3 = A. Suppl. ٣٣, 2; 4 = App. ١٥, 2. Werden zu XXIV überliefert.

fol. 81<sup>v</sup> XXXVI. 7 Verse auf *إِن*. Kâmil.

fol. 82<sup>r</sup> XXXVII. 3 Verse = A. App. ١.

fol. 82<sup>r</sup> XXXVIII. 4 Verse auf *آء*. Kâmil.

fol. 82<sup>v</sup> XXXIX = P. 15 (A. 2). 5 Verse (A. 3). Die beiden hinzukommenden Verse, gleich A. App. ٣, treten zwischen 2 und 3 ein.

fol. 83<sup>r</sup> XL = P. 18 (A. 5). 4 Verse.

fol. 83<sup>r</sup> XLI, fehlt in P. 6 Verse, von welchen 1—3 und 6 = A. App. ٩.

fol. 84<sup>r</sup> XLII. 8 Verse auf *آء*. Kâmil.

fol. 84<sup>v</sup> XLIII. 5 Verse, gleich A. App. ٢٥.

1) Genauer gesagt, es verhält sich so, wie bei Ahlw. S. 39—40 nach Pb, und G. dargestellt ist.

fol. 85<sup>r</sup> XLIV — P. 16 (A. 12). 4 Verse: 1. 2 = P. 16;  
3. 4. = App. 1f.

fol. 85<sup>r</sup> XLV, nicht in P. 3 Verse auf رَمَل. Ramal.

fol. 85<sup>v</sup> XLVI 3 Verse auf تَوِيل. Tawil.

fol. 85<sup>v</sup> XLVII. 3 Verse auf تَوِيل. Tawil.

fol. 86<sup>r</sup> XLVIII. 2 Verse auf بَاسِط. Basit.

Im Diwān nicht enthalten sind: App. ٩—٨, ١١, ١٣, ١٩—٢١,  
٢٣, ٢٤, ٢٦, ٢٨; Suppl. ٣٠, ٣٣.

E. P.

#### b. Ka'b.

Der Diwān des Ka'b ibn Zuheir beginnt fol. 87<sup>v</sup> 1). Ich gebe  
hier ein Verzeichniss der einzelnen Gedichte nach den Reimen und  
Versmassen.

fol. 87<sup>r</sup> I. 4 Verse auf لَكَا, Tawil. Ibid. Ia. Antwort darauf  
von بَجِير dem Bruder des Ka'b, 4 Verse auf م, Tawil.

fol. 88<sup>r</sup> II. 56 Verse auf بَوَّل (بانت سعاد) Basit.

fol. 94<sup>r</sup> III. 32 Verse auf كَامِل. Kâmil.

fol. 98<sup>r</sup> IV. 54 Verse auf تَوِيل. Tawil.

fol. 104<sup>r</sup> V. 23 Verse auf م, Tawil.

fol. 106<sup>v</sup> VI. 22 Verse auf فَ (hier Lücke) Basit.

fol. 109<sup>r</sup> VII. 30 Verse auf تَوِيل. Tawil.

fol. 112<sup>v</sup> VIII. 30 Verse auf يَنَا (hier Lücke) Mutakârib.

fol. 114<sup>v</sup> IX. 13 Verse auf تَوِيل. Tawil.

fol. 115<sup>v</sup> X. 22 Verse auf كَامِل. Kâmil.

fol. 117<sup>v</sup> XI. 14 Verse auf تَوِيل. Tawil.

fol. 119<sup>v</sup> XII. 23 Verse auf ي, Tawil.

fol. 120<sup>r</sup> XIII. 4 Verse von لَطِيفَة auf تَوِيل. Tawil.

fol. 120<sup>v</sup> XIV. 41 Verse auf م, Tawil.

1) fol. 86<sup>v</sup> und 87<sup>r</sup> sind unbeschrieben.



- fol. 124<sup>v</sup> XV. 57 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Hafif.  
 fol. 131<sup>v</sup> XVI. 9 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Tawil.  
 fol. 132<sup>v</sup> XVII. 14 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Tawil.  
 fol. 135<sup>v</sup> XVIII. 15 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Wâfir.  
 fol. 137<sup>r</sup> XIX. 3 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Tawil.  
 fol. 137<sup>v</sup> XX. 10 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Tawil.  
 fol. 138<sup>v</sup> XXI. 11 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Wâfir.  
 fol. 139<sup>r</sup> XXII. 24 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Kâmil.  
 fol. 142<sup>v</sup> XXIII. 8 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Basîf.  
 fol. 143<sup>v</sup> XXIV. 4 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Tawil.  
 fol. 143<sup>v</sup> XXV. 8 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Basîf.  
 fol. 143<sup>v</sup> XXVI. 3 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Basîf.  
 fol. 144<sup>r</sup> XXVII. 6 (5<sup>1/2</sup>?) Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Kâmil.  
 fol. 144<sup>r</sup> XXVIII. 4 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـر Tawil.  
 fol. 144<sup>v</sup> XXIX. 8 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـr Kâmil.  
 fol. 145<sup>r</sup> XXX. 24 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـr Basîf.  
 fol. 146<sup>v</sup> XXXI. 21 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـr Tawil.  
 fol. 147<sup>v</sup> XXXII. 12 Verse auf <sup>هـ</sup>ـاـفـيـr Wâfir.  
 Im Ganzen enthält der Diwân des Ka'b ungefähr 600 Verse.

A. S.

## Ueber einige semitische Götter.

Von

Ednard Meyer.

### I.

‘Anat, Tnt, Anaitis; Onka und ‘Anuqat.

In früheren Zeiten pflegte man die Gottheiten der verschiedenen „orientalischen“ Völkerschaften, wenn sie sich einigermaßen entsprachen, durchweg mit einander in Verbindung zu setzen und selbst lautlich zu identificiren. Man kannte eben die Eigenart der verschiedenen Nationen noch nicht, es fehlte an Denkmälern, ja selbst die Sprache war oft noch unbekannt. Auf diesem Standpunkt steht z. B. das Werk von Movers, und die Nachwirkungen der dadurch hervorgerufenen Verwirrung zeigen sich überall. Doch beginnt man jetzt zu erkennen, dass die Auffassung, die ursprüngliche Anschauung einer Gottheit sehr verschieden sind bei Aegyptern, Semiten, Kleinasiaten und Persern; dass ferner Gottheiten nicht ganz so leicht wandern wie Kaufmannswaaren; und dass, wenn auch später wie die Völker so die Götter mit einander verschmolzen, bis sie schliesslich das wirre Gemenge der römischen Kaiserzeit hervorbrachten, doch ihrem Ursprunge nach die Götter der verschiedenen Nationen wohl auseinander zu halten sind. Gewiss finden sich überall Analogien genug; aber zwischen welchen zwei Religionen finden sich die nicht?

Gegenwärtig ist wohl von allen Einsichtigen anerkannt, dass die semitische Astarte weder mit Hathor etwas zu thun hat noch mit dem indogermanischen stara „Stern“. Dagegen wird die kana’anäische ‘Anat noch fortwährend in Verbindung gebracht mit der assyrischen An(a)tu, mit Anaitis, mit Tanit (תַּנִּית), mit Onka und der ägyptischen Anukis (Ānqt)<sup>1)</sup>. Und doch sind dies alles ganz

1) Dass die ägyptische Neit, die Göttin von Sais, die sich bereits in der Pyramidenzeit ausserordentlich häufig findet, mit all diesen Göttinnen in keiner Beziehung steht, braucht wohl nicht weiter ausgeführt zu werden.

verschiedene Gottheiten, die nicht einmal irgend welchen Einfluss auf einander ausgeübt haben. Ich beabsichtige dies im folgenden kurz ins Klare zu setzen, wozu eine Darlegung des einfachen Thatbestandes genügen wird.

1. Bei den Assyriern findet sich einige Male eine Göttin --𐎶 𐎶𐎵 Ana-tuv oder An-tuv, als weibliches Seitenstück des Gottes Anu. Als Istar von Izdakar verschmäht wird, klagt sie dem Anu ihrem Vater und der Anatu ihrer Mutter ihr Leid.<sup>1)</sup> Ein bilingues Syllabar lautet:

AN. KI (Himmel und Erde) = Anuv Anatuv, macht also Anu zum Himmels-gott, Anatu zur Erdgöttin.<sup>2)</sup> Im übrigen theilt mir Herr Prof. Delitzsch über dieselbe folgendes mit: „Soweit ich die keilschriftliche Literatur zur Zeit übersehe, geschieht der Göttin Anat in den historischen Texten der Assyrier niemals Erwähnung . . . Ihr Name ist keinesfalls semitisch, sondern ebenso wie der Anu's, ihres Gemals, sumerisch. Semitisch ist nur die Femininendung. Gemäss mehrfachen Angaben der Syllabare ist a-na das sumerische Wort für Himmel (assyrisch sa-mu-u); A-nu ist nichts weiter als ebendieses ana mit männlicher, Antu oder Anatu nichts anderes als ana mit weiblicher Nominativendung. Beide Gottheiten werden im Sumerischen einfach --𐎶 d. i. „Himmel“ geschrieben<sup>3)</sup>. Anat ist eben im Grunde nur die weibliche Form Anu's; die Entgegensetzung Anu's als des Himmels-gottes und Anat's als der Erdgöttin beruht offenbar auf jüngerer Speculation . . . Ob die Stadt --𐎶 𐎶𐎵 An-at (1 R. 23 col. III, Z. 15 f.) nach der Göttin Anat benannt sei, will ich hier nicht untersuchen. Diese Stadt Anat ist eine auf einer Insel im Euphrat belegene Stadt des Landes Suhi, dessen Hauptfestung die Stadt Sîru = Σούρα des Ptol., heutzutage Ruinen von Surie auf dem rechten Euphratufer nördlich von Palmyra.“

Also Anat ist bei den Assyriern eine Göttin, die lediglich dem mythologischen System ihren Ursprung verdankt, die durch semitische Endung aus einem sumerischen Stamm gebildet ist, die niemals verehrt wurde. Mir ist es daher kaum denkbar, dass diese Göttin von benachbarten Stämmen adoptirt worden sei<sup>4)</sup>, dass sie identisch sei mit der von den Kana'anäern verehrten 𐤊𐤍𐤏, die wenigstens bei den Chetitern eine der ersten Stellen im Pantheon einnahm. Wäre diese entlehnt, so müsste man wenigstens erwarten, dass mit ihr zugleich der so unendlich bedeutendere Anu entlehnt

1) IV R. 48 Zl. 36 = Smith chald. Genesis (Uebersetzung) pg. 190.

2) III R. 69 No. 1 Obd. 3; ib. Zl. 28 stehen Antuv und Istar neben einander. Vgl. Schrader in Z. D. M. G. XXVII, 404. Smith, chald. Genesis pg. 54 f. 269.

3) s. III R. 69 No. 1 Obv. 1. 2.

4) Wie u. a. Schrader annimmt.

wies: derselbe ist aber den Westsemiten gleichfalls unbekannt geblieben. Ich kann daher nicht umhin, die Uebereinstimmung zwischen Anet und 𐎠𐎡 für eine zufällige zu halten.

2. Auf dem kanaanäischen Festland findet sich 'Anet nur in dem Namen der Stadt 𐎠𐎡𐎠 in Nebyth, die selbst Beth-Shean in den Händen der Kanaaniter blieb<sup>1)</sup>; und vordringt in den Götternamen Beth-'Anet in Juda, 'Anet in Benjamin, und in den Personennamen 𐎠𐎡<sup>2)</sup>. Mehr erfahren wir aus dem ägyptischen Denkmalen, die zeigen, dass die Göttin während der fortwährenden Kämpfe der achtzehnten und neunzehnten Dynastie im Syrien des Aegypten bekannt und von ihnen als Kriegsgöttin vielfach verehrt wurde. Eine bekannte Stele des British Museum zeigt in der oberen Abtheilung die Verkörperung der (später zu besprechenden) Triade Xem Kest und Resche, in der unteren die der Anet = 𐎠𐎡; sie trägt Helm, Schild und Lanze, und in der Linken die geschwungene Streitart<sup>3)</sup>. Dieselbe Figur zu Pferde, aber verstümmelt, findet sich auf einer Felsentafel beim Wüstenempel von Bedsch, und Brugsch hat unzweifelhaft Recht, wenn er in der verstümmelten Beischrift wieder den Namen Anet erkannt<sup>4)</sup>. In einem Obelisk aus Taxis heisst Ramess II. „Held der 'Anet, Sir des Set'<sup>5)</sup>, und von Ramess III. wird gesagt: „Mentem [Kriegsgott auch ursprünglich solches Charakters] und Set sind mit [ihm gegen] alle Feinde; 'Anet und 'Astart sind zu seinem Schilde'<sup>6)</sup>. Ein Ras Seti I. heisst Anet her-ḥa „Anet ist erfährt“ und ein Schut Ramess II. heisst Anet m-seyt „Anet ist Schutz (Schirke)“<sup>7)</sup>. Die Letzteren Tochter Benta-Anet 𐎠𐎡 𐎠𐎡 ist bekannt. Auch in die Zauberformeln der Zeit ist 'Anet eingedrungen. An einer bekannten Stelle des pap. magique Harris heisst es in einer Beschwörung an das Wasser: „Verschliesst seinen Ausgang . . . wie verschlossen (versiegelt) ist die Schneide des Schwertes des 'Anet und Astart, der grossen Göttinnen, die empfangen und nicht gebären: sie sind verschlossen von den Göttern, gegründet auf Set'<sup>8)</sup>.

Wenn es noch zweifelhaft sein könnte, dass die Aegypter

1. Jud. I. 33. Jos. 19, 38. Dass 𐎠𐎡 hier Göttin ist, wurde bekanntlich durch die ägyptische Schreibung festgestellt.

2. Vgl. Schrader Z. D. M. G. I. c.

3. Publieirt von Prisse, Sharpe u. a. Danach bei de Vogüe Mém. d'arch. et. ihre Beinamen „Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter“ kommen sinist. Hebrae ägyptischen Göttinnen zu.

4. Lepa. Denkm. III. 136. Brugsch. Geschichte Aegyptens (1877) pg. 520. 𐎠𐎡 ist = 𐎠. 𐎠 nur eine Form des 𐎠.

5. Barton. exc. hierogl. pl. 32. Vgl. auch meinen „Set-Typhon“ pg. 57.

6. Dimichen. Hist. Inschr. I. pl. 19. pl. 19. 33 f.

7. Nach Brugsch. Geschichte pg. 529. In der Abbildg. L. D. III. 178 fehlt der Name des Schwertes.

8. Chabas. le pap. mag. Harris pg. 55 pl. III. 7 f. 'Anet findet sich noch ib. pl. A. 7.

'Anat ihren Hauptgegnern, den Chetitern<sup>1)</sup>, entlehnten, so würde es bewiesen durch den von Ramses II mit ihnen geschlossenen Friedensvertrag. Hier werden als Zeugen aufgerufen die Suteχ's (= סוּטֵיחַים) der einzelnen chetitischen Städte, und dann die „Än-θar-θā des Landes der Cheta“. Chabas erklärt diese Unform unzweifelhaft richtig als Verschreibung für „Änθā und Ästartā“<sup>2)</sup>.

Wiedergefunden hat sich 'Anat nur auf einem einheimischen Denkmal, der Inschrift von Larnax Lapithu auf Cypern. Hier wird לַנַּחַשׁ לִכְנֵר עַז חַיִּים durch Ἀθηνα ὠρωρεα ναυη wiedergegeben; Athene ist natürlich, wie fast immer wo sie fremden Göttinnen gleichgesetzt wird, die Kriegsgöttin. Ausserdem gibt es noch eine Münze unbekannter Herkunft in der Sammlung des Baron Behr<sup>3)</sup>, die auf dem Av. eine Göttin auf einem Löwen sitzend zeigt, mit der Beischrift עֲנַת. Der Löwe trägt bekanntlich semitische Göttinnen auch sonst. Ferner nimmt Euting an (Pun. Steine), dass der Name אֲנַחְרֹן in Hadrum. 8 durch אֲנַחְרֹן „Anat ist gnädig“ zu erklären sei; doch lässt sich darüber nichts entscheiden. —

In der oberen Abtheilung der vorhin besprochenen Stele, welche die 'Anat darstellt, befindet sich der Gott Reshpn, der auch sonst noch einigemale vorkommt<sup>4)</sup>. Er trägt Helm und Lanze wie 'Anat, und hat das Profil und den Bart, wodurch die Aegypter sonst die Āamu (Semiten) zu kennzeichnen pflegen. Er wird also als ausländischer Kriegsgott dargestellt. Seine Attribute besagen nicht viel, wie gewöhnlich: „der grosse Gott, Herr über die Unendlichkeit, Fürst der Ewigkeit, Herr der Stärke inmitten des Götterkreises.“ Auch er hat sich in Cypern wiedergefunden, in den Zusammensetzungen רֶשֶׁת-יָחַץ und רֶשֶׁת-מַכַּל<sup>5)</sup>, sowie in Eigennamen<sup>6)</sup>. Der Name bezeichnet ihn als Blitzgott, mag man nun mit de Vogüé רֶשֶׁת „Blitz“, oder mit Euting רֶשֶׁת „Blitzer“ lesen<sup>7)</sup>.

Es ist auffallend, dass Reshep wie 'Anat sich auf dem Festlande nur zur Zeit des Chetiterreichs, in späterer Zeit nur auf Cypern finden. Man kann daraus schliessen, dass die Chetiter grösstentheils nach Cypern ausgewandert sind. Man hat dies schon früher angenommen, indem man חַיִּים und Κίτιον gleichsetzte<sup>8)</sup>; man glaubte lange, dass sich wirklich die Schreibungen כִּית, כּוּרִי

1) Dass die Cheta der äg. Inschriften die Chetiter des A. T. sind, scheint mir (wie Schrader KAT. 28) unzweifelhaft. Die Assyrer lernten diese Gegenden erst später genau kennen; daher hat Hatti bei ihnen eine allgemeinere Bedeutung.

2) Chabas, voyage d'un Egyptien p. 343.

3) Wiedergegeben bei de Vogüé, Mél. pg. 47.

4) S. diese Abh. No. II, 6.

5) Cit. 36. Idal. 1. 2. 3. 5. 6.

6) Ob מַלְקִירַת רֶשֶׁת des Siegels aus Tyrus (Schröder, phön. Spr. 274) etwas mit רֶשֶׁת zu thun hat, lässt sich nicht entscheiden.

7) De Vogüé, Mél. pg. 78 ff. Euting, sechs phönikische Inschriften aus Idalion pg. 7.

8) Man vergleiche die (jetzt ganz unhaltbaren) Ausführungen bei Movers, Phönizier II 2, pg. 204—221.

und  $\text{דור}$  nebeneinander für Kition finden. Indessen beruhte dies auf schlechten Copien oder falscher Lesung; die einzig beglaubigte Namensform ist  $\text{כרית}$ <sup>1)</sup>. Zwischen den Namen Kition und Chetiter besteht daher keine Verwandtschaft, da ohne zwingenden Grund niemand einen Uebergang von  $\text{ד}$  in  $\text{כ}$  annehmen wird. Aber die Bevölkerung kann darum doch in beiden Fällen dieselbe gewesen sein. —

Bei den Semiten treten überall an die Stelle der grossen Götter, welche allen Stämmen gemeinsam sind und daher dem Einzelnen zu fern stehn (wie 'Il, Ba'al), Gottheiten zweiten Ranges mit localem Cultus, welche die Nachbarstämme nicht verehren. So Kamosh, Molech, Dagon, Jahve bei den kana'anäischen Stämmen, und Analoges findet sich bei den Assyriern wie bei den Himjaren. So sind auch 'Anat und Reshep bei den Chetitern und auf Cypern bedeutend hervorgetreten, während sie bei den übrigen Kana'aniern keine hohe Stellung im Pantheon eingenommen zu haben scheinen. Bei den Aramäern findet sich von ihnen keine Spur.

3. Dass mit 'Anat die phönikische Göttin  $\text{רת}$  nichts zu thun hat, zeigt schon die Schreibung deutlich genug. In Athen. 1 heisst der Sidonier  $\text{כריתור}$  griechisch  $\text{Αρταμιδωρος}$ , wonach  $\text{רת}$  = Artemis vielleicht Mondgöttin ist, wenn nicht Artemis hier als die ephesische, d. h. als grosse Naturgöttin zu fassen ist.  $\text{רת}$  findet sich sonst nur noch in Nordafrika, in den unzähligen Votivtafeln mit dem bekannten  $\text{לבעל ולאין לבעל דמן}$ , sowie in einigen Eigennamen, z. B.  $\text{בררת}$  Mass. Zl. 1,  $\text{אשתרת}$  Karth. 227 (Eating)<sup>2)</sup>. Die bisher räthselhafte Bezeichnung  $\text{רת סן בעל}$  hat Halévy<sup>3)</sup> glücklich erklärt, indem er erkannte, dass  $\text{סבעל}$  ein Ortsname ist wie  $\text{סנאול}$  im A. T., das Vorgebirge Theuprosopon in Phönikien, die Insel Prosopon bei Karthago. „Tnt von Pnê-Ba'al“ ist somit eine karthagische Localgöttin, und steht daher auch fast immer dem Ba'al-yammân voran. Eine lateinische Inschrift aus der Nähe von Lambesc zeigt uns, dass sie der Ops (= *Péa*) gleichgesetzt, also als Göttin der Natur aufgefasst wurde. Sie lautet:

Pro salute Antonini imp. et Julie Domine pos. sa[cerdotes]  
eor[um]

Saturno domino et Opi

Reginae sac[rum] templum et

Aram et porticum fecerunt<sup>4)</sup>.

1) Auf Münzen findet sich, wie de Vogüé durch Nachweisung der richtigen Lesungen gezeigt hat, der Name der Stadt überhaupt niemals, sondern nur der ihres Königs. Unter den Inschriften steht allerdings in Pococke's Copie von Cit. 31 (33 Gesen.)  $\text{כרית}$ ; doch ist der Zusammenhang ganz unklar und überdies die Copie unzuverlässig. Dagegen findet sich  $\text{כרית}$  Cit. 1. 35. 36. Idal. 1—6. Athen. 2. — Danach muss auch im A. T.  $\text{כרית}$  durchweg als „Chetiter“, nicht einige Male als „Kitier“ erklärt werden.

2) Ferner vgl.  $\text{רת צרתרת}$  Karth. 150.

3) Mélanges p. 44.

4) Revue archéologique 1876 Févr. p. 127.

Offenbar ist Saturno Domino = לֹאדֹן לְבַעַל und Opi Reginae = לִירְבָּה לְחַנָּה; wie schade, dass מְנַבְעַל nicht wiedergegeben ist! — Die Gleichsetzung mit Ops beweist übrigens, dass Tnt nicht die Juno Caelestis der Karthager sein kann, wie Gesenius <sup>1)</sup> annahm; dieser entspricht vielmehr die Astarte.

Ueber die Aussprache des Namens wissen wir nichts; die gebräuchliche, als Tanit, beruht lediglich auf der Gleichsetzung mit der angeblichen gleich zu besprechenden Tanais. Ueber die Etymologie weiss ich nichts zu sagen; libyschen Ursprungs kann Tnt schwerlich sein, da עֲבֹד חֲנָה der ersten athenischen Inschrift ein Sidonier ist. Wer annehmen mag, dass eine der Hauptgöttinnen des phönikischen Nordafrika ägyptischen Ursprungs sei, mag חֲנָה von ta Neit ableiten. Doch wäre die Verbindung des Artikels mit dem Eigennamen höchst auffällig.

4. Wie es möglich ist, dass bald 'Anat, bald Tnt, bald beide der eranischen Anâhita gleichgesetzt wurden und noch werden, versteht man nur, wenn man bedenkt, wie wenig gewöhnlich die Arbeiter in einem Zweige der orientalischen Wissenschaften die Resultate der übrigen zu berücksichtigen pflegen. Sonst wäre es in der That unmöglich gewesen, die eranische Quellgöttin zu einer assyrisch-persischen Mondgöttin zu machen, die Lesung *Tavaiç* zu vertheidigen, und sie schliesslich mit der ägyptischen Neit zu verbinden.

Die Bedeutung und Verbreitung des Anaitiscults hat Windischmann <sup>2)</sup> in klarer und fast erschöpfender Weise nachgewiesen; er zeigt auch, dass die einige Male vorkommende Lesart *Tavaiç* oder *Tavaitis* — ausser in einer nichts beweisenden Stelle des Jamblichus — auf Corruption beruht. Daher kann חֲנָה nicht = Anaitis sein. Diese ist eine uralte eranische Göttin, zunächst Quellgöttin, dann Gottheit der Fruchtbarkeit im allgemeinen. Ihr Name bedeutet „die Unbefleckte“ <sup>3)</sup>. Es ist daher gleich unmöglich, dass sie der semitischen (rect. kana'anäischen oder chetitischen) 'Anat, und dass diese der eranischen Anâhita entlehnt sei. Auch entspricht in der susischen Inschrift des Artaxerxes Mnemon dem persischen Anahata im babylonischen Text nicht etwa Antuv, sondern Anahitu, welches beweist, dass die Göttin den Babyloniern fremd war. — Dass dagegen auf die spätere Gestaltung der Anaitis auch ein semitischer Cult, aber nicht der der 'Anat oder Tnt, sondern der der Astarte-Baaltis eingewirkt hat, soll nicht geläugnet werden. Aber wenn Berossos berichtet, die Perser hätten früher keine Bilder, sondern nur die Elemente verehrt, Artaxerxes II aber habe Statuen der Anaitis in Babylon, Susa und Ekbatana errichtet

1) Monum. 169 ff. Movers, der Astarte und Baaltis geschieden hat, vermengt hier alles in unentwirrbarer Weise.

2) In den Abh. der bair. Ak. Bd. VIII, 1855.

3) Vgl. Justi, Handbuch der Zendsprache s. v.

und ihren Cult eingeführt<sup>1)</sup>, so bedeutet dies nicht die Einführung eines neuen Cultus von aussen, — wird doch der Anaitiscult in Hierocaesarea in Lydien auf Kyros zurückgeführt<sup>2)</sup>, um von dem Vorkommen der Göttin im Avesta ganz zu schweigen — es beweist nur, dass die reine Mazdareligion, welche die Perserkönige bisher bekannt hatten, jetzt getrübt wurde durch die Wiederaufnahme des Cults einer alten volkstümlichen, jetzt aber durch fremden Einfluss umgestalteten Göttin<sup>3)</sup>, die nach dem Vorbilde des Auslandes auch bildliche Gestalt erhielt. Und insofern geben die Keilinschriften jetzt eine glänzende Bestätigung des Berossos: Artaxerxes II ist der erste König, der auf seinen Monumenten Mithra und Anahita neben Ahuramazda anruft.

5. Wie die Form zeigt, ist die phönikische Göttin Onka oder Ong a, die von den Alten mehrfach erwähnt wird, weder mit 'Anat, noch mit 𐤀𐤏𐤊 identisch. Sie erscheint nur in Verbindung mit Theben, wo Athene den Namen Onka führte; hier hatte sie ein altes Bild und einen Altar, der auf Kadmos zurückgeführt wurde<sup>4)</sup>. Nach ihr heisst eins der sieben Thore, sonst auch das ogygische genannt, das onkäische<sup>5)</sup>. Allgemein wird angegeben, dass Onka ein phönikischer Name der Athene sei; so sagt Pausanias, der Name der thebischen Athene widerlege die Behauptung, dass Kadmos von Aegypten gekommen sei: denn sie heisse nicht Sais wie im Aegyptischen, sondern Onga κατὰ γλῶσσαν τὴν Φοινίκων<sup>6)</sup>. Ferner Steph. Byz. s. v., u. a. Freilich heisst die ägyptische Athene nicht Sais sondern Neit, Sais ist nur ihr Hauptsitz; ein Irrthum ist daher auch in der Angabe, Onga sei phönikisch, nicht ausgeschlossen. Andererseits ist der Umstand, dass Onka sich bisher auf phönikischen

1) Fr. lib. III aus Clem. Alex. cohort. ad gent. p. 43 Sylb.

2) Tac. Ann. III 62.

3) Die oft besprochene Stelle des Herodot, die Perser hätten von den Assyriern und Arabern den Cult der Urania entlehnt, besagt auch nichts anderes; und wenn er behauptet, die Assyrier nannten sie Mylitta, die Araber Alitta, die Perser aber Mitra, so scheint mir dies lediglich auf einer Verwechselung der den Griechen damals noch unbekannten Namen Anahita und Mithra zu beruhen (Her. I, 131).

4) Pausan. IX, 12, 2. Nonnus Dionys. 44, 33. Nach Brandis (im Hermes II, 280) entspräche das alte Schnitzbild der Aphrodite Urania (Pausan. IX, 16, 3).

5) Aeschyl. Sept. 486. 501. Steph. Byz. s. v. Ὀγκαῖαι. Nonnus Dionys. V, 70 ff. Dass Nonnus das onkäische Thor der γλαυκῶπις Μήνη zuertheilt, beweist bei der Natur seines Werkes gar nichts über den Character der Onka. Er leitet hier den Namen Ὀγκαῖα πύλη von dem Brüllen des Rindes (ἐκ βόος ὀγκηθμοῖο) ab, erklärt also etwa „das Rindsthor“; dasselbe sei so benannt, weil auch der Mond Rindshörner habe. Bei Aeschylos werden Apollo und die μάκαιρ' Ἄνασσα Ὀγκα zusammen angerufen (Sept. 159 ff.), die Lauth (Sitzungsber. d. bair. Ak. 1867. Bd. II, p. 550) = 𐤀𐤏𐤊 [mit sem. Artikel!] und der äg. 'Anuka setzt [!].

6) Paus. IX, 12, 2. Dass hier Ὀγγα für Σίγα der Handschriften zu lesen ist, ist unzweifelhaft.



Denkmälern nicht gefunden hat, bei der geringen Anzahl derselben kein genügendes argumentum a silentio; wie manchen phönikischen Gott finden wir nur in einer oder zwei Inschriften; z. B. 𐤁𐤏𐤍 nur in Athen. 6.

Wenn die Brandis'sche Darstellung richtig ist, dass die sieben Thore Thebens den Planetengöttern geweiht waren und bei jedem Thor die betreffende Gottheit verehrt ward, wenn ferner Onka der Aphrodite oder vielmehr dem Venusstern entsprach, so wird allerdings an dem semitischen Ursprung Thebens und der Onka nicht gezweifelt werden können. Doch ist die Brandis'sche Beweisführung, obwohl sehr bestechend, doch wohl noch einigen Bedenken ausgesetzt <sup>1)</sup>.

6. Mit der Onka hat man nun mehrfach die ägyptische Göttin Anqt (𓆎𓅓) identificirt. Dieselbe bildet mit Xnum und der Göttin Satet eine Triade, die im südlichsten ägyptischen Nomos, in Elephantine, Syene, Silsilis eifrig verehrt ward; im übrigen Aegypten finden sie sich nur selten. Dieselbe Triade erscheint in einer griechischen Inschrift von der Insel Sahêl: *Χνουβι τῷ καὶ Ἀνωκῇ, Σατεὶ τῇ καὶ Ἡρᾷ, Ἀνωκεὶ τῇ καὶ Ἐστὶν* <sup>2)</sup>. Demnach ist unsere Göttin Anukis, 'Anuqat auszusprechen. In den Inschriften erhält sie wie Satet <sup>3)</sup> gewöhnlich den Beinamen nébt sêtet. Früher erklärte man dies „Herrin von Asien“, aber Dümichen hat nachgewiesen, dass sêtet ebenso häufig das südliche nubische „Ausland“ bezeichnet. <sup>4)</sup> Offenbar als Herrinnen des letzteren werden die Göttinnen durch dies Attribut hingestellt: sie sind es, welche den Aegyptern die Herrschaft über dasselbe verleihen können. Als „fremdländische“, vom Auslande gekommene Göttinnen werden sie aber dadurch ebenso wenig bezeichnet, wie durch das ihnen gleichfalls häufig gegebene Beiwort nébt Punt „Herrin von Punt“. Unter letzterem ist nicht, wie man bisher annahm, Arabien, sondern, wie Mariette nachgewiesen hat, „das Land zwischen Bab el Mandeb und Cap Guardafui“, vielleicht Habesch mit eingeschlossen, zu verstehen.

Beide Göttinnen sind durch eigenthümliche Kopfrachten charakterisirt. Was aber im Einzelnen ihre Bedeutung war, warum die Griechen die eine der Hera, die andere der Hestia gleichsetzten, darüber geben uns die Inschriften wenig Auskunft. Nach einer Inschrift Ptolemaeus VII auf Philae scheint Satet Sonnen- oder Himmelsgöttin zu sein; sie heisst hier (Leps. Denkm. IV, 24) „die

1) Brandis, Die Bedeutung der sieben Thore Thebens, im Hermes Bd. II.

2) C. I. Gr. 4893.

3) In seinen „Geogr. Inschriften“ las Brugsch den Namen zweimal Ment, um das eine Mal (I, 136) die angebl. asiatische Mondgöttin Mene-Onka, das andere Mal (II, 16) die arabische مناة und angebl. babylonische 𐤎𐤏𐤍 vergleichen zu können. Da indessen (schon durch die citirte griechische Inschrift) die Lesung Satet ganz fest steht, ist diese Gleichsetzung hinfällig.

4) Dümichen, Geograph. Inschr. Text p. 45 ff. Vgl. meinen Set-Typhon p. 44, 1.

Göttern am östlichen Horizonte des Himmels. Jedermann sieht, wenn er sie sieht, in der *nbw-as*.“ Und *Ymn* heisst hier: „gehoben von *Satet*, gestützt von *Anq*“. Vor herrschte in dieser Zeit bereits ein vollständiger Synkretismus, in Folge dessen von allem Götthum dasselbe ausgesagt werden konnte. Die Formeln sind immer vielleicht nur von Hathor, Isis und Nephthys auf *Satet* und *Anq* übertragen. Jedenfalls ist es klar, dass mit der ausschliesslich ägyptischen Göttern die semitische *Qnna* nichts zu thun haben kann. Ebensovien steht sie mit *Anat* in Verbindung, neben der sie an einer Götterliste von Dendera genannt wird<sup>1</sup>.

## II.

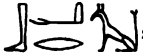
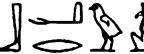
### Semitische Gottheiten in Aegypten.


Wahrscheinlich schon seit sehr alten Zeiten war der östliche Theil des Delta von Semiten, speziell Kanaanern, bewohnt<sup>2</sup>. Es war daher natürlich, dass auch ausländische Götter in Aegypten Eingang fanden und zunächst im Delta mit ägyptischen identificirt oder in das ägyptische Pantheon aufgenommen wurden. Die langen Jahre der Fremdherrschaft mussten diese Culte weiter verbreiten, und da nach ihrer Vertreibung die langwierigen Kriege mit Kanaanern und Syrern begannen, lag keine Veranlassung vor, die Götter der Feinde zu vernachlässigen, welche sich so mächtig zeigten und ihren Völkern trotz so vieler Niederlagen Kraft gaben zu immer neuem Widerstande. Mit dem Verfall Aegyptens unter der zwanzigsten Dynastie wurde auch der beständige Verkehr zwischen Aegypten und dem Auslande mit, die fremden Götter werden seltener erwähnt: und in der Renaissancezeit der sechsundzwanzigsten Dynastie (Psammetich), als es galt die Folgen der schmachvollen Unterdrückung durch die Fremden, die Assyrer und Aethiopen, zu verwischen, fand auch eine religiöse Purification statt, in Folge deren Set verbannt und verfolgt wurde und auch die Götter der Fremde auf den Denkmälern nicht mehr genannt werden. In späterer (ptolemäischer) Zeit finden sie sich nur noch ganz vereinzelt, z. B. in Götterlisten: und schwerlich wussten selbst die Priester noch viel über ihren Ursprung und ihre Bedeutung.

Die von den Semiten nach Aegypten hinübergenommenen Götter sind folgende:

1. Dümichen, Geogr. Inschr. II. 3<sup>e</sup>. 12a. Es werden hier mehrere Götinnen aufgezählt, deren Namen ähnlich klingen: *Anit* 'Anat', *Anqat* 'Amon', (*Gemalin* 'Amon's').

2) S. Ebers, Aegypten u. d. B. M. und jetzt auch Brugsch' Geschichte 2. Aufl.

1. Ba'al. Es scheint, dass dieser Gott schon in sehr früher Zeit dem feindlichen Gotte der Ägypter, dessen Gebiet das Ausland war, dem Set oder Suteχ, gleichgesetzt worden ist. Daher wird sein Name auch immer mit der bildlichen Darstellung des letzteren determinirt:   Bār, Bāru (ā = א, r = ב).

In officieller Sprache tritt Suteχ für Ba'al ein, so im Kulte und in den Namen der Hyksoskönige<sup>1)</sup>, und im Friedensvertrag mit den Cheta, wo die Suteχ's (בכלים) der einzelnen Städte, und am Schlusse der Suteχ pa haq n ta pet „Suteχ der Herrscher des Himmels“ angerufen wird, in dem Chabas<sup>2)</sup> den בלשמים richtig erkannt hat. Sonst sind Bār und Set vollkommene Synonyma. Für Belege verweise ich auf meine Schrift „Set-Typhon“ p. 47. 52 ff. 58f., wo ich auch nachgewiesen habe, wie die Idee des Ba'al die ägyptischen Vorstellungen von Set beeinflusst hat. Ich setze nur noch folgende Stellen aus Dümichens historischen Inschriften Bd. I hierher: Taf. 19, 22: „Ramses III ist mächtigen Brüllens (āa hem)“; er ist wie Bāir am Himmel“. Taf. 15, 24: „muthig ist das Herz Sr. Maj. im Entsetzen (d. h. im Entsetzenerregen, neßen, mit Beziehung auf die Eclipse, bei der sonst Set thätig ist) wie Bār am Himmel“; Taf. 18, 7: „Ramses III . . . ist ein junger Stier, kräftig im Niederhauen (ṭemī) wie Set [da nur  dasteht, kann auch Bār gelesen werden] bei seinem Entsetzenerregen“ (neßeni; gemeint ist „bei der Eclipse“, wie oben).

2. Astarte. Dass diese Göttin mehrfach neben 'Anat vorkommt, ward im vorigen Abschnitt erwähnt. Von den Ägyptern wurde sie vielfach verehrt. Nach Brugsch errichtete ihr Ramses II einen Tempel am Ufer des Mittelmeeres in der Nähe des Sirbonissees<sup>3)</sup>. Einen andern Tempel hatte sie in Memphis, wo eine Inschrift einen „Priester des Mondes (Āāḥ), des alten Königs Saḥu-Rā und der Astarte“ erwähnt<sup>4)</sup>. In Letzterer erkennt Brugsch offenbar mit Recht die ξείνη Ἀφροδίτη Herodots, die in dem von Tyriern bewohnten Quartier („Ἰνρίων στρατόπεδον“) verehrt wurde<sup>5)</sup>. Ob aber diese wieder mit der „Bast, der Herrin von Ānḫ-ta“ (dem „Lebenslande“, einem Bezirke von Memphis) identisch ist, ist doch noch sehr fraglich. — Einen Propheten der Astarte lehrt uns ein

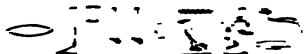
1) Waren die Hyksos nicht Nordsemiten, sondern Araber, was ich weder behaupten noch bestreiten will, so können sie allerdings den Ba'al nicht gekannt haben. Suteχ würde dann bei ihnen wahrscheinlich dem 'Il, dem Hauptgotte der arabischen Stämme, entsprechen.


2) Voyage d'un Égyptien 344.






3) Geschichte Aegyptens pg. 199.

4) Brugsch, Recueil I, Taf. 4, 3. Text pg. 7.

5) Herodot II, 112.

Anmerkung des Lesers kennen das Maspero's mangelhaft hat. Derselbe  
 lautet:  „Rabba“ na gemat

ist. Das  ist eine Umschreibung ist für das Wort = ist klar:  
 weniger sicher dagegen, ob mit Maspero das Verdrängungszeichen  
 bedeutet, dass die vorhergehende Silbe zweimal zu sprechen

sei: Rabrabba, oder ob es etwa bloß das Suffix vom Stamme  
 trennen soll: Rabba-na. Jedenfalls bedeutet der Name „unser Herr“,  
 sei es mit  oder  vom Stab . Ganz entsprechend  
 ist die so häufige Bezeichnung der aramäischen (kananäischen)  
 Älteren „Schächer“ bei Brugsch als Marba, d. i.  „unser  
 Herr“. Es scheint mir auch das anstehende  spricht (wenn dies  
 als Anlaut gesprochen wurde), dass diese Worte aramäischen Ur-  
 sprungs sind. Wir haben hier also einen Titel des Priesters, und  
 dasselbe ist offenbar Abt. nämlich von „mein Vater“. — In dem Papyrus  
 wird Astarte einige Male erwähnt, so bei der Beschreibung des von  
 Ramses II. gebauten Beynna-Festung: As-neg: (= Tanis nach  
 Brugsch).<sup>1)</sup> Hier heisst es Pap. Anastasi II 1. 4 f. = IV. 6. 4 f.  
 wo die Grösse desselben in übertriebenen Ausdrücken geschildert  
 wird<sup>2)</sup>: „Sein Westen ist bei der Wohnung Ammons, sein Süden  
 bei der des Setey (Set): es ist Astarte an seinem Anfang. Unt  
 die Nordgöttin, an seinem Norden: die Feste, welche in der Mitte  
 liegt. Ist wie der Horizont des Himmels. Ramses II. ist (gilt) in  
 ihr als Gott. Astarte ist aber Göttin des Ostens, entweder als  
 Himmelsgöttin, oder als Göttin der Ostvölker: Setey erscheint als  
 Gott des Südens in Folge seines ihm als Gott von Ombos zukom-  
 menden Titels „Herr des Südens“<sup>3)</sup>.

Von grosser Wichtigkeit ist, dass in dem bekannten Horustexte  
 von Edfu Astarte in Setzgestalt mit Löwenkopf auf einem Wagen  
 stehend dargestellt ist, wie sie ihr Viergespann über die Leichen  
 der Feinde lenkt. Sie wird bezeichnet als „Herrin der Rosse und  
 des Wagens“. Da nun in Folge ihrer späten Einführung nach  
 Aegypten<sup>4)</sup> Pferde in der ägyptischen Mythologie gar keine Rolle  
 spielen, — z. B. ist nie von Sonnenrossen die Rede, — so lässt sich  
 schliessen, dass dies Attribut aus dem kananäischen (chettitischen)

1) Mémoires sur quelques papyrus de Louvre. Paris 1875. pg. 2 f.

2) Denn die älteste Form dieses Dialects, das sog. chaldäische, hat noch  
 die Sufform Np, während das nord-syrische -in hat.

3) Geograph. Wörterbuch pg. 202.

4) Vgl. die Uebersetzung von Chabas, Melanges I. 54. Maspero, Genre  
 épistolaire pg. 102. — Die Stelle aus pap. mag. Harris, in der Astarte vor-  
 kommt, ist oben bei Anat wiedergegeben.



5) S. m. Set-Typhon pg. 44.



6) Naville, textes relatifs aux mythes d'Horus pl. XIII.

7) Egypt. Arch. u. B. Mus. p. 221 f.

Cult herübergenommen ist. In diesem aber wird sie durch das Beiwort als Kriegsgöttin gekennzeichnet, wie sie als Schutzgöttin der Städte durch die Mauerkrone bezeichnet wird.

3. Man hat geglaubt, auch den Beinamen, den bei den Nordsemiten Astarte führt als höchste Göttin und Gemalin Ba'al's, Ba'alat (Baal'tis, *Βήλτις*, Mylitta), im Aegyptischen wiederzufinden

unter der Form  Baires(t). Dies scheint mir sehr zweifelhaft. Denn einmal wäre das Ausfallen des *ʾ* (äg.  ā) in so alter Zeit kaum zu begreifen <sup>1)</sup>, und dann ist in dem ägyptischen Worte das *s* jedenfalls radical, während das (hier wie am Ende aller Feminine) allerdings geschriebene *t* vielleicht nicht ausgesprochen wurde. Derselbe Grund spricht auch gegen die von Chabas <sup>2)</sup> vorgeschlagene Gleichsetzung der Göttin mit der *Βηρούθ*, ganz abgesehen davon, dass dieselbe nur aus einer Stelle des philonischen Sanchuniathon (§ 12) bekannt ist. Baires (oder wie Brugsch <sup>3)</sup> spricht, Bailos) scheint also eine einheimische ägyptische Göttin gewesen zu sein, und war vielleicht nur eine andre Form der Bast (*Βούβαστις* der Griechen). Denn fast überall wo Baires vorkommt, finden sich Beziehungen auf die letztere. Im Pap. Anastasi I heisst die Mutter des Schreibers „Ta-user, die der Baires [ergebene, Sängerin] der Bast in Soyet“ <sup>4)</sup>. In dem von Chabas übersetzten Kalenderpapyrus Sallier IV ist pl. IV, 8 an einem günstigen Tage von „der Majestät der Bairis, der Herrin von Anytati“ die Rede, während als Herrin dieses Quartiers von Memphis (d. h. dort verehrte Göttin) sonst immer Bast (neben Ptah) erscheint. Pl. 15, 2 heisst es von dem unheilbringenden 20. Tybī: „an diesem Tage zieht Bairis aus [in Procession, pér]; wer eintritt in die Welt [ausgeht?], wird gepackt beim Eintritt der Finsterniss; hüte dich auszugehen (it hér tá) gegen Sonnenuntergang“ <sup>5)</sup>. Am folgenden Tage dagegen, der heilbringend ist, findet eine Procession der Bast statt <sup>6)</sup>. Im grossen Harris papyrus gibt Ramses III an, wieviel Vieh er seiner Mutter Bast geschenkt habe, und wie viele Menschen „dem Tempel der Bast, der Herrin der Stadt Bairis am Canal pa-mnau-pa-Rā“ <sup>7)</sup>. Letztere Stadt, in


1) Abgesehen vom assyr. Bildt, wo i das *ʾ* anzeigt, fehlt das *ʾ* nur in den späten syrischen Formen , , die noch dazu wohl erst unter griechischem Einfluss entstanden sind; s. Schröter Z. D. M. G. XXIX, 295 f.

2) Voyage d'un Égyptien pg. 29.

3) Vgl. Geschichte Aeg. 196.

4) Pg. 2, 2; s. Chabas, Voyage pg. 30.

5) Vgl. Chabas' Uebersetzung im „Calendrier des jours fastes et néfastes.“

6) Chabas liest auch hier und pl. 8, 8 Baris; es steht indessen beide male deutlich  Bast da. Baris findet sich noch pl. 15, 8.

7) Pap. Harris Taf. 62a, Zl. 1 u. 2.

der Brugsch das Hymls der äth. zwischen Bahasut und Heh-puim erkannt hat, findet sich als pt-Harris „Haus Tempel“ der Harris noch in Sinesherian Marnephtis<sup>1)</sup>.

Darum scheint jedenfalls eine enge Beziehung zwischen Bes und Bast anzunehmen zu haben. Der Name der letzteren bringt

Brugsch<sup>2)</sup> mit dem arabischen *Bas* in Zusammenhang, da sie ja bekanntlich Katzenköpfig dargestellt wird. Die Etymologie kann richtig sein, aber semitischer Ursprungs ist Bast keineswegs: vielmehr müsste dasselbe Wort dem ägyptischen und semitischen gemeinsam sein. Brugsch betrachtet ferner Bast als das Femininum des Gottes Bes. Diese noch immer ziemlich räthselhafte Gestalt hat aber mit Bast nichts zu thun. Denn er wird nicht mit einem Katzenkopf dargestellt, sondern mit frauenhaftem Menschenaufbau, hat Zwerghöhe und starkentwickelte Geschlechtstheile: und während Bast eine urathe, im Delta verehrte Göttin ist, findet sich Bes in alter Zeit nirgends, scheint erst spät einen Localcult erhalten zu haben (in Antinopolis und — nach Amman XIX, 12. 3 — Abydos) und stammt wahrscheinlich aus Aethiopien<sup>3)</sup>. Wenn es von ihm heisst „Bes, der vom Götterlande (neter ta) kommt“, so mag dies — wie Brugsch es auffasst — seinen fremdländischen Ursprung andeuten<sup>4)</sup>. Neter ta ist nicht, wie man früher annahm, Arabien, sondern das Land östlich vom Nil, die Küste des rothen Meeres bis nach Aethiopien hinauf<sup>5)</sup>, und scheint mit Punt wesentlich identisch zu sein. Das „heilige (oder Götter-) Land“ heisst es als Land des Sonnenaufgangs, von dem die Götter kommen: und wenn es von Shu heisst „der die Erde erleuchtet mit seiner Schönheit, der vom Götterlande kommt und die Producte von Punt bringt“<sup>6)</sup>, wenn acht ägyptische Gottheiten, wie Hathor, Horus u. a. als „Herr von Punt“ oder „Neter ta“ bezeichnet werden<sup>7)</sup>, bedeutet dies nicht etwa, dass sie von dort stammen oder auch nur dort verehrt würden, sondern es bezeichnet sie als Sonnen- und Lichtgottheiten, deren Heimath der Osten ist.

4. 'Anat und 5. Reshpu sind oben behandelt.

6. Auf den Steilen, die den Reshpu darstellen, bildet dieser eine Triade mit dem ityphallen Chem-Amon und einer semitischen Göttin, die verschiedene Namen führt. Auf der Stele des British

1) Dümichen, Hist. Ischr. I, pl. II, 7 vgl. Brugsch, Geographisches Wörterbuch pg. 77. 197.

2) Geschichte, pg. 269.

3) Was Bes mit dem griechischen Dionysos zu thun haben soll (Brugsch, Geschichte pg. 110), vermag ich nicht einzusehn.

4) Lep. Denkm. IV, 65. Brugsch, Geogr. Wörterb. 385.

5) Da Brugsch dieser Erklärung von Neter ta folgt, dürfte er den Bes nicht „als ein ächtcs Kind des semitischen Volksstammes der Araber“ hinstellen.

6) Lep. Denkm. IV, 24.

7) Vgl. Brugsch l. c. und Geschichte pg. 110.

Museum, deren unterer Theil die oben besprochene Darstellung der 'Anat enthält, heisst sie Kent oder Kesht, auf einer Stele des Louvre dagegen <sup>1)</sup> Qedesh (קדש), und so auch auf einer Stele im Turiner Museum und wahrscheinlich auf einer sehr zerstörten des British Museum <sup>2)</sup>. Die Göttin steht auf einem Löwen, hält in der Rechten Blumen, in der Linken eine Schlange; um ihre Hüften liegt ein Gürtel; ihr Haupt, dem der Hathor ähnlich, trägt den Discus zwischen Hörnern und lange auf die Schultern herabhängende Locken. Ueber den Namen Kent (oder Kesht) weiss ich nichts zu sagen; Qedesh aber (da die Vocale nicht geschrieben werden, kann man den Consonanten קדש auch jede andere Vocalisation geben) scheint nicht der eigentliche Name der Göttin zu sein — fehlt doch sogar die Femininendung -t —, sondern dieselbe als Göttin der Stadt Qedesh, der bekannten von Seti I und Ramses II bekämpften Hauptstadt der Cheta, zu bezeichnen. Die Stadtgöttin, welche die Mauerkrone trägt, ist aber bei den Aramäern Atargatis, bei den Kana'anäern Astarte. Beide Göttinnen stehen bekanntlich auf Löwen <sup>3)</sup>, was dagegen bei den Aegyptern nie vorkommt; die ägyptische Darstellung muss also aus dem Auslande herübergenommen sein <sup>4)</sup>. Danach scheint es mir kaum fraglich, dass die Göttin im Grunde keine andre ist als Astarte. — Ihre Attribute sind die gewöhnlichen der ägyptischen Göttinnen, „Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter“. Auf der nur im Auszuge publicirten Rückseite der pariser Stele heisst sie nach Rougé's Mittheilungen (bei Lajard l. c.): „Fürstin der Welt, verehrte Göttin (nétert sén tá), Tochter des Rā (šerāt Rā), Ut'aage (d. i. Sonne) des Tum“; ferner: „lass mich Deine Schöne sehn in der Unterwelt“ und „verleihe gute Bestattung nach dem Greisenalter“ (wie sonst Hathor). — Dass Qedesh in Aegypten Tempel hatte, folgert de Rougé daraus, dass eine der auf der pariser Stele erwähnten Frauen, die den bezeichnenden Namen ta ḫal „die Syrerin“ führt, „Sängerin ihrer Majestät“, nämlich der Göttin, genannt wird.

1) Abgebildet bei Lajard, Recherches sur le culte du Cyprès (Mém. de l'ac. des inscr. XX. 2<sup>e</sup> partie, 1855) Taf. XI.

2) Ueber alle diese Stelen vgl. de Rougé's Bemerkungen in dem angeführten Werke Lajard's pg. 174 ff. — Ferner findet sich im Muttempel in Theben auf einer Wand der Kammer des Mentu m hüt, aus der Zeit des Aethiopen Taharqa, unter anderen Götterbildern eine kleine Tafel, welche die gleiche Gruppe darstellt. Links steht Reshpu, in der Mitte die semit. Göttin, mit dem Kopfputz der Hathor Nehemäut, in der Rechten zwei Schlangen, in der Linken Blumen, in langem Gewande, sie steht indessen nicht auf einem Löwen. Rechts steht ein Gott, den Mariette für den Kriegsgott Onuris hält. Unten auf der Tafel befinden sich zwei Löwen. Eine Inschrift ist nicht dabei (s. Mariette, Karnak pl. 43 und Text pg. 65).

3) Atargatis in Hierapolis s. Lucian, de dea syra. Astarte auf Münzen von Sidon u. a. Vgl. auch die oben erwähnte Darstellung der 'Anat auf einer Münze.

4) Andererseits ist die semitische Göttin wieder unter ägyptischem Einfluss gebildet, wie die Ba'alat-Gebäl der Jéhawmelekstele, und überhaupt die ganze religiöse Kunst der Phöniker.

## III.

## Die „androgyné“ Astarte.

Umm el-'Aw. II. Atargatis. 'Ashtar Kamosh.

Es ist bekannt, zu wie vielen und gewaltsamen Deutungen die gewöhnliche Lesung der Inschrift Umm el-'Awamid II (לְאֶחָד מִלְּכֵי) Veranlassung gegeben hat; sie ist die Hauptstütze für die Annahme, Astarte sei ursprünglich eine androgyné Gottheit. Neuerdings hat Halévy<sup>1)</sup> gezeigt, dass die gangbare Erklärung „dem Könige Ashtoret, dem Sonnengotte“, ebenso wie die andere Uebersetzung „dem Könige (Gemal) der 'A., dem El Xammân“, schon aus grammatischen Gründen unhaltbar ist. Denn wenn die Apposition voransteht, muss nach dem durchgängigen Gebrauch der Inschriften das ל beim Eigennamen wiederholt werden, während umgekehrt, wenn der Eigennamen voransteht, das ל bei der Apposition nicht wiederholt wird<sup>2)</sup>. Halévy nimmt in Folge dessen an, die Inschrift sei einem Gotte Melki'ashtoret geweiht.

Nun haben aber Euting und Kautzsch darauf aufmerksam gemacht, dass die Ergänzung des Anfangs der Inschrift höchst unsicher ist und eigentlich lediglich auf einer Conjectur Renans beruht, während Abbé Bargès לְאֶחָד מִלְּכֵי liest. Sicher ist nur der Schluss אל המן; vor dem ׀ findet sich auf Renans<sup>3)</sup> Photolithographie noch deutlich das Zeichen א während alle früheren Zeichen ganz verwischt sind. Man hat diesen Buchstaben bisher immer als ח aufgefasst; vielleicht aber könnte er auch eine Verstümmelung von שׁ ק sein, und dann wäre einfach zu ergänzen: לְאֶחָד מִלְּכֵי אֱלֹהִים „dem Herren, dem Melqart, dem feurigen<sup>4)</sup> Gotte“, und ein Vater dankte für die Rettung seines Sohnes dem Sonnengotte. —

1) Mélanges d'épigraphie et d'archéol. sémi. pg. 57 ff.

2) So mit wenigen Ausnahmen auf späten karthagischen und neupunischen Inschriften immer לְאֶחָד מִלְּכֵי וְלִרְבֵּי הַמֶּלֶךְ; s. ferner Cit. 1. 3. 23. 35, 3. 36, 4. Melit. 1. Sard. trill. Carth. 215. Dagegen יְהוָה הַיָּם Larn. Lap., und so Sid. 1, 18. Cit. 38. 39. Athen. 7. In der Inschrift von Byblos heisst es גְּבַל לְרִבְתִּי בַעַל, da Ba'alat kein eigentlicher Eigennamen ist.

3) Mission en Phénicie, pl. LVIII.

4) So vorzüglich und unzweifelhaft mir auch Halévy's Erklärung der לְאֶחָד מִלְּכֵי als „Tanat (?) von Pnēba'al, Πρώτοπον Θεού“ erscheint, so folgt doch daraus noch nicht die Richtigkeit seiner Deutung von Ba'al hammōn als „Ba'al von Libyen“. Ἀμμωνία, welches Stephanus Byz. als Namen Libyens anführt, ist doch entschieden von der Ammonsoase abgeleitet: Ἀμμωνία, ἡ μεσόγειος Ἀἰθῆρ, καὶ αὐτὴ δὲ πᾶσα ἡ Λιβύη, οὕτως ἐκαλεῖτο ἀπὸ Ἀμμωνος. (Vgl. s. v. Αἰθῆρ.) Auch Paraetonion in Kyrenaika hiess Ἀμμωνία (id. s. v.). Und wie sollte in einer Inschrift von Sidon ein Gott als „Gott von Libyen“ bezeichnet werden? — Eher könnte man noch an die ἀρχα



Als angebliche Belege für eine androgyne Astarte bleiben noch die beiden Namen Atargatis und Ashtar Kamosh, die eine Verschmelzung einer männlichen und weiblichen Gottheit anzudeuten scheinen: denn es ist jetzt allgemein anerkannt, dass Atargatis aus עֲתָר für עֲתָרָה = עֲשֶׂתֶר und עֲתָר oder עֵת zusammengesetzt ist. Den ersten Theil beider Namen bildet der Name der Göttin Astarte in seiner ursprünglichen Form ohne femininales t. Letzteres ist, wie eine Vergleichung der verschiedenen Formen ergibt (ass. Istar = himj. עֲתָרָה = aram. 'Attar ʾṬṬ = moab. עֲשֶׂתֶר), nur ein spezifisch kana'anäischer Zusatz. Der zweite Theil der Zusammensetzung aber ist ein männlicher Gott. Für Kamosh bedarf dies keines Beweises; von 'Ate dagegen ist es neuerdings von Baudissin<sup>1)</sup> wieder bestritten worden, da „die Schreibweise עֲתָר in dem palmyrenischen Eigennamen עֲתָרָה für eine weibliche Gottheit spreche“. Aber nicht עֲתָר ist im Palmyrenischen Femininendung, sondern עֵת; עֵת bezeichnet den auslautenden Vocal ê. Neben עֵת findet sich אֵת im Auslaut in עֵתָה „Glück des 'Ate“ in de Vogüé Palm. 143, genau entsprechend dem עֵתָה „Glück des 'At“ auf Idal. 5, 3<sup>2)</sup>; und die Münze des 'Abdhadad (aus der Perserzeit) schreibt den Namen Atargatis עֲתָרָה (Waddington Rev. num. 1861), also ohne jegliche feminine Endung. Dagegen zeigen die Namen עֲתָרָה „'Atê gibt“, עֲתָרָה 'Αθηναίη, „'Atê erhält“ wie schon Nöldeke bemerkte, durch die Masculinform des Verbs, dass 'Ate ein männlicher Gott ist<sup>3)</sup>. Ferner nennt eine griechische Inschrift aus Batanaea einen θεός αὐτῶν Ἐθας (Waddington no. 2209), in dem Niemand den עֲתָר erkennen wird. Dagegen kann wenig beweisen, wenn bei Melito ܐܬܐ ܣܝܕܐ „'Atê die Adiabenerin“<sup>4)</sup> als weibliche Gottheit erscheint. Dass sie in der von ihm gegebenen Erzählung nicht nur mit Hadad, König von Syrien, sondern auch mit dem Aussatzheilenden Elisa verbunden wird, zeigt, wieviel Gewicht man auf die Angabe legen darf<sup>5)</sup>.

Ἀμμωνος Βαλθωνος zwischen Thapsos und Thena an der kleinen Syrte denken (Strabo XVII, 3, 16; vgl. Steph. Byz. Βάλις, πόλις Αἰβύνης πρὸς τῇ Κυρηναίᾳ, ἀπὸ τινος Βάλως [= בַּלַּל], οὗ καὶ ἱερὸν ἔχει). Ammon ist = מֶלֶךְ, Balithon erklärt Schroeder, Phön. Syr. pg. 126 מֶלֶךְ אֵתָר „Herr der Ewigkeit“.

1) Studien zur sem. Religionsgeschichte I, p. 238. A. 4.

2) Euting, Sechs phön. Inschr. aus Idalion pg. 14. In den von A. D. Mordtmann veröffentlichten palmyrenischen Inschriften (Sitzungsber. der Akad. zu München, phil. Cl. 1875 Bd. II, Heft III) findet sich עֲתָרָה No. 4, und der Mannsname עֲתָר No. 47.

3) Z. D. M. G. XXIV, 92. De Vogüé, Inscr. sémit. pg. 11.

4) So wohl richtig erklärt bei Baudissin l. c.

5) Cureton spicil. Syr. pg. 44. Ob in der bekannten Notiz des Steph. Byz. aus Philo: Ἀποδείξαι, πόλις τῆς Συρίας, ἡ πρότερον Ἀννη ἀπὸ λεγομένη καὶ πρὸ τούτου Ῥάμιθα. καθαννοθεὶς γὰρ τις ἐν αὐτῇ ποιήσιν ἔλεγε „ῥαμάνθας“, τουτέστιν ἀφ' ὧν ὁ θεός ῥάμαν γὰρ τὸ ὄνομα, ἄθας δὲ ὁ θεός. οὕτως Φίλων der Name 'Ate steckt, wie Levy annahm (Phön. Stud. II, 39 Anm.), wage ich nicht zu entscheiden. Das Ῥάμαν erklärt Baudissin

Wie nun 'Ate ein männlicher Gott ist, ist Atargatis unzweifelhaft eine ausschliesslich weibliche Gottheit. Es ergibt sich daraus, dass der erste Theil der Zusammensetzung ('Atar) das Geschlecht bestimmt. Und dann kann von einer eigentlichen Zusammensetzung, die doch nur auf Gleichstellung beider Götter beruhen könnte (wie z. B. Amon-Rä) keine Rede sein, eine Annahme, die ja auch auf semitischem Gebiete wenig Wahrscheinlichkeit hat. Die einzige Möglichkeit ist, ein status constructus-Verhältniss anzunehmen, zu übersetzen: „die 'Attâr des 'Atê“. Die Göttin wird durch den Zusatz עֲתָרָה specialisirt und wahrscheinlich als des 'Atê Gemalin bezeichnet. Was die Bedeutung des 'Atê ist, darüber fehlen alle Angaben; nahe liegt, an den kleinasiatischen Attes zu denken. Dass dagegen für Atargatis auch der kürzere Name 'Attâr 'Αθαρη unter den Aramäern sehr gewöhnlich war, bezeugt Strabo: „In barbarischen Namen sind Veränderungen sehr häufig: so nannten sie . . . die Athara Atargatis um, und Ktesias nennt sie Derketo“<sup>1)</sup>.

(l. c. pg. 307) wohl richtig (doch vgl. Delitzsch zu Smith's Chald. Genesis pg. 269) = דִּמְרִי „Donnerer“ = assyr. Ramanu [Name des angebl. Gottes Bin]. — Merkwürdig ist, dass, wie Philo ἁθᾶς, auch 'Simplicius ατη עֲתָרָה = ὁ θεός setzt in der bei Lagarde Ges. Abh. 238 Anm. 9 angeführten Stelle: ἡ περιουσία τόπος ἐκεῖ λέγεται πολλάκις· διὸ καὶ τὴν Συρίαν Ἀταράτην

(so) τόπον θεῶν καλοῦσιν. Hier ist Atar עֲתָרָה durch ἱλῶ Ort erklärt; aber wie kann Ate אֵל oder אֵלִי zur Bedeutung „Gott“ kommen?

1) XVI, 4, 24: Ἀταργάτιν δὲ τὴν Ἀθαράν [ἐκάλεισαν]. Λεγεται δὲ αὐτὴν Κτησίας καλεῖ. Ferner Hesych. Ἀτταγὰς ἡ Ἀθαρή παρὰ τῷ Ξάνθῳ. Vgl. Nöldeke Z. D. M. G. XXIV, 92. 109. Nach v. Gutschmid ist ferner bei Justin 36, 2 der Name der göttlich verehrten Gemalin des Königs Damascus, des Stammvaters der Juden, statt Arathe: Athare zu lesen. Herr Dr. J. H. Mordtmann macht mich indessen darauf aufmerksam, dass man leicht auch Tarathe = אֵלִי עֲתָרָה emendiren könnte. — Auf einheimischen Denkmälern habe ich dagegen עֲתָר nur einmal gefunden, auf der von Levy, Phön. Stud. II, 39 publicirten Gemme mit der Legende לְעֲתָרִי עֲזָרָה. Levy setzt dies gleich Atargatis; aber עֲזָרָה kann nicht für עֲתָר eintreten. Wir haben hier gewiss nicht den Namen einer Gottheit, sondern den des Eigenthümers des Siegels: 'Attâr'azû „Attar ist mächtig“. Das auslautende ר ist aus den Satrapenmünzen und sinaitischen Inschriften hinlänglich bekannt. — Ebers glaubte in dem Namen die Hathor Σάωσις = iusäas zu erkennen (Aeg. B. M. pg. 172 f.); aber dazu stimmen doch die Consonanten zu wenig. Die im Phönikischen so vielfach (z. B. in Melit. 5, 4) gesuchte Hathor hat sich bei näherer Besichtigung nirgends gefunden. ית-עֲתָר auf Karth. 138 (v. Maltzan, Reise in Tunis u. Tripolis I, No. 18, 34) ist gewiss Schreibfehler für ית-עֲשָׂרָה. — Auch in der Legende לְעֲזָרָה auf der Gemme Levy, Phön. Stud. II, 35 vermag ich nur einen von der Wurzel עֲזָ

abgeleiteten Eigennamen zu erkennen, nicht die (arabische) Göttin عَزَى = Astarte. Vgl. לְעֲזָרָה auf phön. und hebr. Gemmen bei de Vogüé, Mél. pg. 109 No. 3 und 131 No. 41, עֲזָרָה auf den Inschriften de Vogüé, Palm. 146. 147. Nab. 10 als Frauenname. Die Darstellung der Gemme, eine Kuh, die ihr Junges

In derselben Weise erkläre ich auch Ashtor-Kamosh. Die betreffende Stelle der Inschrift lautet ..... אלסן. שבעת. כלה. ואהרג. כל. 16. „und ich erschlug sie (die Einwohner von Nebo) alle, sieben tausend ... denn לעשרה כמש war[en sie] geweiht“. Dass עשרה hier ein Göttername ist, nicht ein Appellativum wie „Schatz“ (Hitzig), darin stimme ich Schlottmanns Erklärung vollkommen bei<sup>1)</sup>; aber mit einem androgynen Wesen haben wir es hier ebensowenig zu thun, wie in der ‘Attar-‘Atê. Derartige Anschauungen mochten in den Priesterschulen der grossen Städte sich vielleicht entwickeln, aber nimmermehr hat der König moabitischer Hirten einem derartigen Geschöpfe der Speculation seine Feinde geopfert. Ein solches Opfer wird er dem nationalen Hauptgott darbringen, oder der speciellen Kriegsgottheit. Und eine solche ist ‘Ashtôr-Kamôsh gewiss, wie Istar bei den Assyern, und Astarte auch sonst bei den Kana'anäern.<sup>2)</sup>

Die Schreibung mit dem Trennungspunct beweist, dass ‘Ashtor-Kamosh noch völlig als zwei Wörter aufgefasst wurden. Von einer eigentlichen Zusammensetzung kann also nicht die Rede sein; zwei Götter sind es auch nicht, da die Namen nicht durch ך verbunden sind: die einzige in einer semitischen Sprache mögliche Erklärung ist daher, dass כמש als von עשרה abhängig, dieses als status constructus aufzufassen: „die ‘Ashtôr des Kamôsh“. Eine derartige Bezeichnung erklärt sich sehr einfach. Astarte stand in engen Beziehungen zu dem Hauptgote der Nordsemiten, dem Ba'al. Unmöglich kann dieser den Moabitern unbekannt gewesen sein, aber er wurde bei ihnen durch den rein nationalen Kamosh zurückgedrängt<sup>3)</sup>, wie bei den Ammonitern durch Molech, bei den Juden durch Jahve. Die Kriegsgöttin ‘Ashtor(-et) galt ihnen daher als seine Gemalin, und wurde von der älteren durch den Zusatz „die des Kamosh“ unterschieden.<sup>4)</sup>

Mag man nun diese Erklärung annehmen oder nicht, jedenfalls bieten uns Inschriften und Denkmäler keine wirklichen Belege für eine androgyne oder männliche Astarte. Es bleiben lediglich die Angaben

sügt, hat keine mythologische Bedeutung, sondern dient lediglich als Siegel; sie findet sich auch z. B. auf Münzen von Tarsos (Waddington, Rev. Numism. 1860 pg. 454) und auf Pehlewigemmen (bei Mordtmann Z. D. M. G. XVIII, 26, No. 69).

1) Vgl. Z. D. M. G. XXIV, 671.

2) Als Schutzgöttinnen der Städte tragen Atargatis und Astarte die Mauerkrone. Auf ägyptischen Denkmälern erscheint Astarte als Kriegsgöttin, s. pg. 726.

3) Vgl. Schlottmann, Siegessäule des Mesha pg. 29.


4) Mein Freund Herr Dr. J. H. Mordtmann macht mich darauf aufmerksam, dass die himjarische Inschrift Halévy 152 Zl. 3 die Worte לאלת עתרה enthält. Es wäre sehr interessant, wenn hier eine ebenso zu erklärende 'Ilat [اللات]-‘Athtâr vorläge; ‘Athtâr ist im Himj. bekanntlich ein männlicher Gott. Leider ist der Zusammenhang der Inschrift zu unklar, um etwas sicheres festzustellen.


der späteren Mythologen und Lexicographen über den Aphroditos auf Kypros, deren Richtigkeit wir durchaus nicht bestreiten wollen. Es ist aber wohl zu beachten, dass die kyprischen Funde wohl viele Darstellungen der Göttin der Zeugung und Liebe, aber keine einzige androgyne Figur enthalten, wie denn überhaupt sich unter allen Ueberresten des Alterthums — abgesehen von dem Hermaphroditos, in dem es ein Problem der Kunst zu lösen galt — keine androgyne Gestalt findet. Der kyprische Aphroditos war jedenfalls nur eine spätere Entwicklung und Ausartung, nicht ein Rest der ursprünglich der Astarte zu Grunde liegenden Anschauungen. Von einem ursprünglichen „Henotheismus“ aber kann hier vollends keine Rede sein.

#### IV.

##### Hadad.

Macrobius berichtet im ersten Buche der Saturnalien (23, 17 f.): *accipe quid Assyrii [= Syri] de potentia solis opinentur. deo enim, quem summum maximumque venerantur, Adad nomen dederunt. eius nominis interpretatio significat unus unus. hunc ergo ut potentissimum adorant deum.* Die bisherigen Erklärer der Stelle, Selden, de Lagarde, Baudissin<sup>1)</sup> haben dieselbe nicht verstehen können, weil sie das doppelte unus übersahen. Sie nahmen an, Macrobius habe an אָדָד gedacht, und es liege eine Corruption oder ein Missverständniss vor. Die richtige Lesart unus unus<sup>2)</sup> zeigt

deutlich, was Macrobius meinte; er setzte Adad =  Hadhad, wobei er das h wie so häufig in der Transcription nicht berücksichtigte. Die Etymologie ist natürlich falsch, beweist aber unzweifelhaft die Richtigkeit der Lesung Adad.

In seiner Untersuchung über Hadadrimmon ist Baudissin geneigt, die Existenz eines Gottes Hadad אָדָד zu bestreiten und ihm einen Gott Hadar zu substituieren<sup>3)</sup>. Es scheint mir indessen nicht, dass seine Belege für die Existenz des letzteren irgendwie stichhaltig sind. Denn Adrammelek 2. Kön. 17, 31 ist ein assyrischer Gott,  in Mabbug<sup>4)</sup> kann, wenn hier kein Versehen vorliegt, assyrischen Ursprungs sein, und אָדָד in den phön. Namen אֲדַרְבַּעַל und אֲדַרְמֶלֶךְ

1) Vgl. Baudissin, Studien, 314 ff.

2) Herr Prof. Eyssenhartd hatte die Freundlichkeit, mir mitzutheilen, dass ihm eine andere Lesart der Hdschr. nicht bekannt sei. Auch theilte er mir die Anmerkung der Jan'schen Ausgabe mit, die schon das Richtige besagt: Macrobius videtur statuisse ad significare unum, bis ergo positum Adad esse unum unum.

3) l. c. pg. 309 ff.

4) Melito bei Cureton, spic. syr. pg. 44.; er erklärt ihn für ein Bild Zoroasters.

bezeichnet Baudissin selbst nur als „Prädikat des Baal oder des Molech“. Es ist dazu zu vergleichen אֲדָר לאסכן „dem erhabenen Eskun“ Athen. 7<sup>1)</sup> und אֲדָר עֲרֵכָה אֲרִישׁ „zur Zeit des hochwürdigsten Rabb Arish“ Melit 5, 4<sup>2)</sup>. Dass aber Namen wie הֲרִיָּרִים nur dann von einem Gotte Hadar abgeleitet werden können, wenn ein solcher anderweitig erwiesen ist, ist an sich klar.

Der Zweifel an der Existenz des Gottes Hadad beruht auf der von Schrader vorgeschlagenen Gleichsetzung des in den Keilinschriften genannten Königs X'idri von Damascus mit Benhadad der Königsbücher<sup>3)</sup>. In Folge dessen liest Schrader den Gottesnamen X Bin und für בִּי־הֲדָד mit der Septuaginta [ὡς Ἀδὰδ] בִּי־הֲדָד. Indessen ist diese Lesung des Gottesnamens X als Bin meines Wissens weiter nicht bestätigt und von den Engländern niemals angenommen worden, die vielmehr Vul lesen; neuerdings hat Schrader für denselben die Aussprache Ramman nachgewiesen<sup>4)</sup>. Danach wäre der Name des Königs von Damaskus vielmehr Ramman'idri „Ramman ist erhaben“ zu lesen, und der Gleichklang mit בִּי־הֲדָד fiel weg. Andererseits hat v. Gutschmid gezeigt, dass die Gleichsetzung beider keineswegs absolut nothwendig ist, und Nöldeke weist darauf hin, dass בִּי־הֲדָד sehr leicht eine Uebersetzung des aramäischen Barhadad sein kann — übersetzt doch die LXX בִּן wieder mit ὡς — und dass dieser Name (בִּן וִי) sich wirklich findet als Name eines mesopotamischen Bischofs<sup>5)</sup>.

Die Richtigkeit der Lesung בִּי־הֲדָד und die weiteren Belege für den syrischen Gott Hadad hat v. Gutschmid in überzeugender Weise nachgewiesen. Nicht nur Josephus spricht von dem Könige Ἀδαδός, der neben Ἀζάγγελος in Damaskos göttlich verehrt wurde<sup>6)</sup>, auch Nikolaos von Damaskos kennt zehn Könige Ἀδαδός, deren erster, der mächtige Herrscher Syriens, der von David besiegt wird, dem Hadad'ezer 2. Sam. 9, 3 ff. entspricht<sup>7)</sup>. Dagegen kann der Adores des Justin<sup>8)</sup>, auf den sich Schrader beruft, nichts beweisen. Ferner spricht Plinius von dem Steine Adadu nephros (Niere des

1) Bei Gildemeister, Z. D. M. G. XXVII, 432.

2) S. Wright Z. D. M. G. XXVIII, 144. Euting Z. D. M. G. XXIX, 589.

3) S. ABK. pg. 143 ff.

4) Fr. Delitzsch zu Smith's Chald. Genesis pg. 269. Baudissin l. c. pg. 306 f. Leider ist mir Schraders Aufsatz über Ramman in den Jahrb. f. prot. Theol. I 1875 nicht zugänglich.

5) v. Gutschmid, Neue Beitr. zur Gesch. des alten Orients pg. 46 ff.

6) Ant. IX, 4, 6.

7) Nic. Dam. fr. 25. Dind. aus Josephus VII, 5, 2.

8) XXXVI, 2. Ferner erwähnt Melito zweimal den König וִי von Syrien, der eine Tochter סִמִּי Simi hat, und von Elisah geheilt wird, wobei 2 Kön. 8, 7 ff. mit Mythentrümmern vermischt ist. Vgl. pg. 731.

Adad)<sup>1)</sup>. Danach kann die Lesung דדד auf dem syrischen Cylinder<sup>2)</sup> sowie in dem Namen עבדדד der bekannten Satrapenmünze<sup>3)</sup> nicht zweifelhaft sein.

## V.

### Sandon.

Seit K. O. Müller's berühmter Abhandlung „Sandon und Sardanapal“<sup>4)</sup> gilt der Gott Sandon für einen Hauptgott der semitischen Stämme und vor allem für eine der Hauptstützen des angeblichen Semitismus der Kleinasien. Nicht nur Movers schloss sich Müller's Ausführungen unbedingt an, auch die Assyriologen glaubten ihn wiederfinden zu müssen, obwohl sie durch ihre Entdeckungen einen Hauptpunkt der Arbeit, die Gleichsetzung von Sandon und Sardanapal widerlegten durch den Nachweis, dass Sardanapal — abgesehen von der Sage über sein Ende — eine völlig historische Persönlichkeit war, der letzte grosse König der Assyrier, Assur-bani-abal.

Dagegen behauptete Oppert<sup>5)</sup>, der Beiname  $\equiv \text{𐤎} \text{𐤌}$   $\equiv \text{𐤎} \text{𐤌}$   $\text{𐤎}$  welchen Ninip (nach Schrader = Adar) auf dem schwarzen Obeliken Salmanassars Zl. 10 führt, sei Sam-dan-nu ( $\text{𐤎} \text{𐤌} \text{𐤎}$ ) zu lesen und = Σάνδην. Wie mir indessen Herr Prof. Delitzsch freundlichst mitgetheilt hat, hat das Zeichen  $\equiv \text{𐤎} \text{𐤌}$  sonst nie den Silbenwerth sam; es sei vielmehr dan-dan-nu zu lesen, was „allgewaltig, allmächtig“ bedeute, und sich auch als Beiname anderer Götter, so des Nergal III R. 38 finde. „Der griechische Σάνδης oder Σάνδων hat in Babylonien und Assyrien keine Verwandte.“

Die Annahme, Sandon sei in Assyrien verehrt worden, beruht auf einer Stelle der Agathias. Vor Zoroaster, sagt er, hätten die Perser den Zeus, Kronos u. s. w. verehrt, nur mit andern Namen: Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχὸν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα καὶ Ἀναίτιδα τὴν Ἀφροδίτην καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκάλουν, ὥς ποὺ Βηρωσσῶ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηνοκλεῖ καὶ Σιμάκιῳ, τοῖς τὰ ἀρχαῖότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραφραμένοις, ἰστόρηται<sup>6)</sup>. Dass Agathias seine Kenntniss nicht direct aus den angegebenen Quellen geschöpft hat, zeigt der ganze Zusammenhang; und anzunehmen, Agathias habe hier Assyrier und Perser mit einander verwechselt<sup>7)</sup>, geht auch nicht. Denn Bel wurde nur von

1) XXXVII, 71, 186.

2) De Vogüé, Mém. pg. 121 f.

3) S. Waddington, Revue num. 1861, pg. 9 mit den Abbildungen.

4) Im Rheinischen Museum (Erste Serie) III. 1829.

5) Expéd. en Mésopot. II, 337.

6) Agathias II, 24.

7) Movers, Phön. I, 459, Anm. 2.

den Assyern (und Babyloniern) verehrt, Anaitis nur von den Persern, die dagegen von Sandes nichts wissen. Die Stelle ist also ohne allen historischen Werth, und hervorgegangen aus der Religionsmengerei der spätern hellenistischen Zeit.

Nicht besser verbürgt ist die Verehrung des Sandon in Phoenikien oder Lydien, wie wir später sehen werden. Das einzige Land, in dem er heimisch ist, ist Kilikien. Dadurch wird er um so interessanter, weil er der einzige kilikische Gott ist, von dem wir etwas genaueres erfahren.

Ammian erzählt, Perseus habe Tarsos gegründet, vel certe ex Aechio [so die Codd.] profectus Sandan quidam nomine, vir opulentus et nobilis<sup>1)</sup>. In Aechium steckt gewiss die Stadt *Αἰαῖαι* (Strabo XIV, 5, 18), auch Aegae genannt, am issischen Meerbusen<sup>2)</sup>. Apollodor berichtet von einem gewissen Sandakos, er sei aus Syrien nach Kilikien gekommen, habe hier Kelenderis gegründet und Pharnake, die Tochter des Königs Megessaros von Hyria [= Seleukia am Kalykadnos] zur Frau genommen.<sup>3)</sup> Eine ähnliche Angabe muss in einer Notiz des Eusebius stecken, wenn hier überhaupt von Sandan die Rede ist. Derselbe bemerkt nämlich ad ann. Abrah. 597: Hercules cognomento Desanaus in Syria Phoenice clarus habetur. Inde ad nostram usque memoriam a Cappadocibus et Eliensibus (al. Deliis) Desanaus adhuc dicitur. So in der Mai'schen Ausgabe<sup>4)</sup> nach Hieronymus. Synkellos dagegen hat als Namen des Gottes *Δισανδάν* (cod. B. *Διβδάν*) und lässt ihn von den Kappadokern und Iliern verehrt werden<sup>5)</sup>. Movers' Vermuthung<sup>6)</sup>, es sei einfach Sandan zu lesen, das *Δι* sei aus dem vorhergehenden *αι* von *γνωρίζεσθαι* entstanden, ist sehr wahrscheinlich; anstatt der Ilier oder Elier aber sind gewiss nicht die Lyder, sondern die Kiliker einzusetzen. Von Kilikien aus mag sich in späterer Zeit sein Cult nach Kappadokien verbreitet haben. In Eusebius' Quelle aber stand unzweifelhaft etwas ähnliches wie bei Apollodor, dass nämlich dieser Herakles Sandan von Syria Phoenice nach Kilikien gewandert sei

1) Amm. Marc. XIV, 8, 3. Neuere Ausgaben habe ich nicht benutzen können.

2) Die gew. Lesart ist Aethiopia; Movers dachte an den angebl. assyrischen König Euechios, andere an Chios u. s. w.

3) Apollod. III, 14, 3, 1: *Σάνδακος, ὃς ἐκ Συρίας ἐλθὼν εἰς Κιλικίαν πόλιν ἐκτίσας Κελένδερον, καὶ γῆμας Φαρνάκην τὴν Μεγασσάρου τοῦ Τριείων βασιλέως θυγατέρα ἐγέννησε Κινύραν*. Dies ist unzweifelhaft die richtige Lesung; *Φαρνάκη* ist aus Hesychius für *Θανάκη* der Handschr. [das Movers = Tanais setzt!] aufgenommen. Die weitere genealogische Verknüpfung dagegen — Ap. macht den Sandakos zu einem Nachkommen des Tithonos und der Eos, und zum Vater des Kinyras, als welcher er sonst nie genannt wird — ist völlig werthlos.

4) In: *Scriptorum veterum nova collectio Vaticana* Tom. VIII.

5) p. 290 Bonn: *Ἡρακλῆα τινὲς φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Δισανδάν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχρι νῦν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Ἰλίων (al. Ἑλλήνων).*

6) Phönicier I, 460.

(wie käme sonst die Erwähnung seines Cults in Kappadokien und Kilikien hierher?); in seiner bekannten gedankenlosen Manier hat aber Eusebius die Hauptsache ausgelassen.

Dass aber Sandan hier aus Phönikien kommen soll, beweist nicht, dass er dort verehrt wurde: in Phönikien ist Herakles Melqart, und weder hier noch bei den Aramaeern hat sich ein Sandan gefunden. Es ist vielmehr die einheimische kilikische Sage. Sandan war, wie wir noch weiter sehen werden, ein Sonnengott; und als solcher hat er seine Heimath naturgemäss im Osten, wie Apollo *Λύκιος*, wie die ägyptischen Sonnengötter. Daher kommt er bei Ammian aus Aegae im Osten von Tarsos; bei Apollodor und Eusebius aus Syrien; und nach einer allerdings ziemlich unlauteren Notiz aus dem fernsten Osten, aus Indien. Nonnus erzählt nämlich, Morreus, der fabelhafte indische Gegner des Dionysos, von dem er in seiner Manier allerlei Heldenthaten erzählt, habe für seinen Schwiegervater, den indischen König Deriadeus, Assyrien und Kilikien erobert; daher finde sich bei den Kilikiern Morreus noch jetzt als Sandes Herakles<sup>1)</sup>.

Als Gründer von Tarsos wird Sandon wahrscheinlich auch bezeichnet in einer Stelle des Basilus, de mirac. S. Theclae II, 15, wo er erzählt, ein gewisser Eusebius und sein Freund Hyperechius stammten beide *ἐκ μιᾶς πόλεως τῆς Λαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλείους τοῦ Ἀμφιτρύωνος*<sup>2)</sup>. Hier wird also aus einem

1) Nonni Dionys. XXXIV, 188 ff. Die Stelle lautet: ὅθεν Κιλικίων ἐν γαίῃ Σάνδης Ἡρακλῆς κικλίσκεται εἰσέτι Μορρεῖς.

2) Diese Stelle ist zuerst bekannt gemacht und auf Tarsos gedeutet von Valesius ad Ammian. XIV, 8, 3; *δαμαλῖς* wäre dann (mit Preller Gr. Myth. II<sup>2</sup>. 166, 3) auf Io zu beziehen (vgl. Strabo XIV, 5, 12). Dagegen bezieht sie Wesseling (ad. Hieroclis Synecdemum p. 516 f. ed. Bonn) auf den kleinen Ort Dalisanda in Isaurien [bei Stephan. Byz. geschrieben *Δαλιανίδα*], der auch von Basilus, mir. Thecl. II, 10 erwähnt wird; der Name sei aus Damalis und Sandas verschmolzen. Möglich ist dies; und Wesselings Einwand gegen Tarsos, dieser werde von Basilus immer mit ehrenden Prädicaten genannt, hat einiges Gewicht. Wir würden dann annehmen müssen, dass Sandan auch den Isaurern, einem kleinen Nachbarstamme der Kiliker, bekannt war. Aber wenn weiter ein Dalisandes, dessen Name wieder aus Damalisandes verstümmelt sein soll, als Gründer der Stadt supponirt wird, so steht davon nichts in der Stelle des Basilus, nach der die Stadt vielmehr nach Damalis und Sandas, aber nicht nach deren supponirtem Sohne benannt sein würde. — Andreerseits vergleicht nun Müller ad Nic. Damasc. fr. 28 (fragm. Hist. gr. Vol. III) Damalis mit Malis, die nach Hellenikos fr. 102 (aus Steph. Byz. s. v. *Μελίη*) eine Sklavin der Omphale war und dem Herakles den Akeles (Eponymen der lydischen Stadt Akeles) gebar. Und daraus ist folgende Bemerkung entstanden, welche Duncker macht, als er die verschiedenen Genealogien des lydischen Königsgeschlechts der Herakliden bespricht (Gesch. d. Alt. I<sup>1</sup>, pg. 411, 4): „Noch andere lassen des Herakles Sohn Sandon mit der Damalis den Damalisandos oder Dalisandos erzeugen; vgl. Müller zu Nicol. fr. 28“. Wo anders als in Kleinasien würde man sich ein solches Umspringen mit Namen verschiedener Stämme, deren Verwandtschaft erst bewiesen werden soll, gestatten! — Im übrigen dürfte es wohl nicht ohne Nutzen sein, darauf hinzuweisen, dass die Bezeichnung des lydischen Königshauses der Herakliden als Sandoniden einzig auf moderner Combination beruht



Beinamen ein Sohn des Herakles gemacht, wie so oft. Dagegen ist nach Dio Chrysostomus Herakles der ἀρχηγός von Tarsos<sup>1)</sup>. Dio spricht von einer πυρά (Scheiterhaufen), die dem Herakles alljährlich errichtet würde; und diese ist auf einer grossen Anzahl tarsischer Münzen genau abgebildet. Der Scheiterhaufen ist in Pyramidenform hoch aufgerichtet, auf ihm steht der Gott, in asiatischem Kostüm, von einem gehörnten Löwen getragen; ein Adler schwebt über dem Ganzen zum Zeichen der Apotheose<sup>2)</sup>. Herakles Sandon ist also hier der Sonnengott, der sich selbst verbrennt, wie der griechische. Auch in Hierapolis feierten die Syrer ein Fest der πυρά zu Anfang des Frühjahrs<sup>3)</sup>. — Der Heraklespriester von Tarsos stand noch in später Zeit als στεφανηφόρος an der Spitze des Staates; seine reiche Kleidung beschreibt Athenaeus V, 54, p. 215 b.

Unter der Form Sandes<sup>4)</sup> wird Sandon noch an einer sehr interessanten Stelle des Steph. Byz. erwähnt, die bisher meines Wissens noch nicht beachtet ist, und die ich daher ganz hierher setzen will. Er sagt s. v. Ἀδανα: ταύτην ὤκισεν Ἀδανός [Eponymos der Stadt] καὶ Σάρος [Eponymos des Flusses, an dem sie liegt] Ταρσεῦσι πολέμησαντες καὶ ἵττηθέντες . . . ἔστι δὲ ὁ Ἀδανός Γῆς καὶ Οὐρανοῦ παῖς, καὶ Ὑστασος καὶ Σάνδης [so die besten Hdschr.; die Aldina hat Ἀνδης] καὶ Κρόνος καὶ Πέα καὶ Ἰανπετός καὶ Ὀλυμβρος. Dass die Notiz ächte Elemente enthält, zeigt schon, dass alle diese Götter und Heroen als Söhne des Himmels und der Erde hingestellt sind; so verfuhr kein Genealogien fabricirender Grieche. Wir haben hier offenbar eine Liste kilikischer Götter, nur leider theilweise in griechischem Gewande (Κρόνος ist wohl unzweifelhaft der כרמל der Münzen), denen der Eponymos von Adana beigelegt ist. —

Dass Sandon nach Kilikien gehört, wird noch dadurch bestätigt, dass derselbe sich hier auch in Eigennamen wiederfindet: der Vater des um 40 v. Chr. lebenden Philosophen Athenodoros von Tarsos hiess Sandon<sup>5)</sup>, und eine Inschrift aus Hamaxia lautet: Σάνδων Βλᾶ τὸν ναὸν τοῦ Σαραπειῶν cet.<sup>6)</sup>.

Es erübrigt nun noch, eine Stelle des Johannes Lydus zu besprechen. Dieser erzählt<sup>7)</sup>, die lydischen Frauen hätten σάνδνξ genannte Gewänder getragen, aus durchsichtigem Leinen, das mit dem

1) Orat. XXXIII, p. 408, 11. Sonst wird auch Perseus als Gründer von Tarsos genannt: Amm. l. c. vgl. Dio l. c. p. 407, 23. 408, 15.

2) S. die Beschreibung bei O. Müller, der die Bedeutung der Darstellung zuerst erkannte. Danach Movers I, 466.

3) Luc. de dea Syria 49.

4) Wie sich die verschiedenen Formen Σάνδων, Sandan, Sandakos, Σάνδας (Basil.), Σάνδης zu einander verhalten, lässt sich nicht genau feststellen. Am richtigsten scheint Sandan oder Sandon zu sein.

5) Strabo XIV, 5, 14. Plat. Public. 17.

6) C. I. Gr. 4401.

7) De magistr. III, 64.

Safte der Sandyxpflanze fleischfarbig gefärbt worden sei. Mit einem solchen habe auch Omphale den Herakles bekleidet; daher sei er auch Sandon genannt, wie Tranquillus (Sueton) und Apulejus berichteten. Man hat daraus gefolgert, dass Sandon der Name des lydischen Herakles gewesen sei; es ist indessen klar, dass der Name nur um der Etymologie willen herangezogen wird, und namentlich bei einem so späten Schriftsteller folgt daher noch nicht, dass er wirklich lydisch war. Andererseits kennen wir den Namen des lydischen Herakles nicht; derselbe mag also auch Sandon gewesen sein, was man dadurch zu stützen sucht, dass Sandanis bei Herod. I, 71 ein Lyder ist<sup>1</sup>). Unmöglich ist es also nicht, dass Sandon auch nach Lydien gehörte.

Das ist Alles, was wir über Sandon wissen. Alles was sonst von Movers und Andern an diesen Namen geknüpft wird, z. B. seine Rolle beim Sakäenfest, beruht auf willkürlichen Combinationen, die nirgends eine kritische Beleuchtung ertragen können. Die Frage aber, ob in seinem Cult bei den Kilikern (und vielleicht Lydern) semitische Elemente waren, führt zu der weiteren, ob diese Völker Semiten waren oder nicht: was wir hier nicht weiter untersuchen können.

Zum Schluss nur noch eine Bemerkung.

Die oben angeführten Ueberlieferungen von der Gründung von Tarsos und Kelenderis durch Sandon sind die einheimische kilikische Sage. Wenn dagegen Berossos berichtete, Sanherib habe die Griechen, welche in Kilikien landeten, besiegt und dann Tarsos (und Anchiale) angelegt, wenn die Griechen erzählten, Sardanapal habe Tarsos und Anchiale an einem Tage erbaut und hier sein Bildniss errichtet, so geht dies auf historische Thatfachen zurück. Denn nicht nur Sanherib, auch Sargon, Assarhaddon, Asurbanipal erzählen von ihren Kämpfen und ihrer Herrschaft in Kilikien<sup>2</sup>). Mögen nun jene Städte von einem assyrischen Könige gegründet oder nur erobert und vielleicht erweitert sein, jedenfalls sind Sage und Geschichte streng von einander zu halten. Auch darf man nicht erwarten, dass die einheimische Tradition die Gründung der Hauptstädte des Landes auf einen fremden Eroberer zurückführte; ihr ziemt es, denselben göttlichen Ursprung zu geben. — In späteren Zeiten behaupteten die Tarsier, argivischen Ursprungs zu sein<sup>3</sup>), wie Kelenderis und Nagidos samische Colonien sein wollten<sup>4</sup>). Man mag hierbei an jenen Landungsversuch der Griechen denken, von dem Berossos erzählt, und dem wohl jedenfalls historische Facta zu Grunde liegen.

1) Sandokes (Herod. VII, 194), auf den Movers (I pg. XXI) und Duncker (I<sup>4</sup>, p. 418, 1) sich ferner berufen, ist ein Perser.

2) Vgl. Duncker Gesch. I<sup>4</sup>, 392. II, 275.

3) Strabo XIV, 5, 12. Dio Chrysost. Or. 33 p. 394, 18. 406, 18. Pomp. Mela, I 13: Tarsus . . . est olim a Rhodiis Argivisque . . . possessa.

4) Pomp. Mela I, 13.

## VI.

## N a s r.

Eine zuerst von Prideaux, dann von D. H. Müller publicirte himjarische Inschrift beginnt mit den Worten: ימְהֹרִי אֶלֶן אֶחְזֹקֵן נָסֵר „Es mögen schützen diese beiden Götterbilder, der Nasr des Ostens und der Nasr des Westens, die Aräkpflanzung cet.“<sup>1)</sup> Man hat diese Bezeichnung des Gottes bisher rein geographisch erklären wollen; so denkt Müller an zwei Götterbilder an der östlichen und westlichen Grenzmarke des Grundstückes. Nasr bezeichnet jedoch den „Geier“, unzweifelhaft den Sonnengeier, und wir können nur erklären „Nasr der Sonnengeier des Ostens und Westens“, oder vielmehr „des Aufgangs und Untergangs“. Es entspricht genau der ägyptische Rā [oder sehr häufig statt dessen der andere Sonnengott Tum] Ḥor m āḫuti „Rā der Horussperber an den beiden Horizonten“.

In gleicher Weise kann der in den himj. Inschriften so häufige Beiname des 'Athtār, שֶׁרֶקֶן „der östliche“, diesen nur als einen Gott des Osthimmels, des Sonnenaufgangs, bezeichnen, nicht „als 'Attar in der Gestalt, unter der er bei den östlich von Me'in wohnenden Völkern verehrt wurde“<sup>2)</sup>. Es ist mir unbegreiflich, wie Praetorius sich zur Erhärtung dieser Erklärung auf Hal. 478,17 ff. berufen kann: „Das Götterpantheon<sup>3)</sup> von Me'in und Jathil und alle Götter der אֶחְזֹקֵן und der Stämme, und alle Götter des Meeres und des Festlandes und des Ostens und des Westens (וְכָל אֱלֹהֵי) (דְּבֹהֲרֵם וַיְבָסֵם וַמְשַׁרְקֵם וַמְעַרְבֵם)“. Die Erwähnung der Götter des Meeres und des Festlandes zeigt doch, dass auch bei denen des Ostens und des Westens nur an Götter des Ost- und Westhimmels gedacht werden kann. —

Da ich hier vom Himjarischen rede, gestatte man mir die Bemerkung, dass das aus dem Gottesnamen Qū Samawī bekannte himj. Wort סַמְוִי für „Himmel“ genau entspricht dem assyrischen 'ī 𐎶𐎵𐎶𐎵-, das demnach samavī, nicht samamī zu transcribiren ist<sup>4)</sup>. ī ist die Pluralendung, und es dürfte daher wohl auch שַׁמְוִיָּם aus šamavīm entstanden sein<sup>5)</sup>. Daneben hat das assyrische die kürzere Form samī.

1) Prideaux, Transact. Soc. Bibl. Arch. II, 1, 19. Müller, Z. D. M. G. XXIX, 600. Vgl. Praetorius, Beiträge zur Erkl. himj. Inschr. II, 27.

2) Praetorius l. c.

3) אֱלֹהֵי.

4) Dadurch wird Schraders Annahme einer Endreduplication in samamī unnöthig (Höllenf. d. Istar pg. 98).

5) Auch mami, was Schrader l. c. als Nebenform von mī „Wasser“ anführt, ist wohl mavi zu lesen und — מַוִּיָּם für mavīm, nicht — dem st. c. מַוִּיָּם.

# Eine Liste von Rajmahali-Wörtern.

Mitgetheilt

von

Theodor Aufrecht.

Unter den Papieren von John Bentley, die in Trinity College Cambridge aufbewahrt werden<sup>1)</sup>, befindet sich ein kurzes Glossar von Rajmahali-Wörtern in der englischen Umschreibungsweise von 1860. Davon habe ich seiner Zeit eine Abschrift genommen, und theile es streng alphabetisch geordnet gegenwärtig mit. Bei der Spärlichkeit der Materialien für die Kenntniss der Sprachen der Hill Tribes von Indien ist auch ein kleiner Beitrag von Wichtigkeit. Zur Vergleichung habe ich die entsprechenden Wörter aus B. H. Hodgson (H.), *The Aborigines of Central India* (Journal Asiatic Society of Bengal, Nov. 1848, pp. 550—555) und aus R. E. Roberts (R.), der ein kurzes Verzeichniss im fünften Bande der *Asiatic Researches* mittheilte, beigesetzt. In den Noten habe ich namentlich auf Entlehnungen aus dem Hindustani und Sanskrit aufmerksam gemacht.

## Language spoken by the Inhabitants of the Hills the Vicinity of Rajmahall.

<i>Above</i>	mich.ga. H. mēchē.	<i>Arm</i>	tatoo. R. tāt. bu
<i>Abuse</i>	karena.	10 <i>Arrow</i>	cha,err. R. H. c
<i>After</i>	koakwajee.	Ur. chār.	
<i>Age</i>	koro. akro.	<i>Asleep</i>	condre.
5 <i>Angry</i>	roker.ca.	<i>Awake</i>	condra.na.
<i>Answer</i>	boleē <sup>2)</sup> .	<i>Back</i>	coka. R. cookah
<i>Ant</i>	po,oak. R. choobah.	<i>Bad</i>	aroo mulla <sup>3)</sup> .
H. pōk. Ūrāon (Ur.) pōh.		15 <i>Bamboo</i>	mass <sup>4)</sup> .
<i>Ant (white)</i> e.ma.		<i>Battle</i>	baju. nack,na.

1) Die Liste ist nicht von Bentley selbst, sondern wahrscheinlich einer Dame geschrieben. Vgl. *Catalogue of Sanskrit Mss.* p. 81. 2) *H. bolna, to speak.* 3) Das ist *bono vacuus.* Vgl. *good.* 4) *Skr. masha*

<i>Beard</i>	caboo. R. pāchoodee.	<i>To cry</i>	burra.
<i>Beast</i>	savaja <sup>1)</sup> .	50 <i>To cut</i>	mo, chaw.
<i>Before</i>	ena. undra. R. moo-	<i>To dance</i>	lulla.
dāhee.		<i>Dark</i>	oo, ka.
20 <i>Behind</i>	koakwajee.	<i>Daughter</i>	noon, e. hung, adu.
<i>Belly</i>	ko, cho. R. coochah <sup>2)</sup> .	<i>Day</i>	oll. Ur. ūllah.
<i>Below</i>	pesee. cunda. H.	55 <i>Dead</i>	ka, cha.
pissi. R. tutta.		<i>Death</i>	dena, ponana.
<i>Bird</i>	poojoo. H. pūj <sup>3)</sup> .	<i>Debt</i>	da, na <sup>12)</sup> .
<i>Black</i>	mur, ug, ro. R. fud-	<i>Deep</i>	dur, re.
coora. H. mārgo. Ur. mokharo.		<i>Deer</i>	che, tra. R. chut-
25 <i>Blind</i>	coal, ro.	teedah.	
<i>Blood</i>	ca, iss. R. kees. H.	60 <i>Devel</i> (sic)	po, ree.
kēsū. Ur. khōns <sup>4)</sup> .		<i>Dew</i>	tis, ree.
<i>Boat</i>	na, ve. H. nāvē <sup>5)</sup> .	<i>To dig</i>	ur, gha.
<i>Bold</i>	be, cha.	<i>Dirt</i>	mur, ug, ro <sup>13)</sup> .
<i>Bone</i>	ko, chul. R. coochul.	<i>Dog</i>	ulla. R. alah. H.
eedut. H. kochal. Ur. khōchal.		allay. Ur.	alla <sup>14)</sup> .
30 <i>Bow</i>	arit, h.	65 <i>Down</i>	conda.
<i>Boy</i>	ma, care.	<i>To drink</i>	ona. H. onā. Ur.
<i>Bread</i>	peta. R. putteeā <sup>6)</sup> .	ūnāh.	
<i>Breast</i>	boo, coo. R. bookah.	<i>Drunk</i>	onok. mulla.
<i>Breath</i>	para, ne.	<i>Dry</i>	kya. ca.
35 <i>Brother</i>	noon, a <sup>7)</sup> .	<i>Ear</i>	k, davoo. R. kydoob.
<i>Bullock</i>	o, ep.	H. khebdai. Ur. khebda.	
<i>Charcoal</i>	mogara.	70 <i>Earth</i>	kudge. R. kycul.
<i>Chief</i>	magea.	H. kēkal. Ur. khēkhēl.	
<i>Clean</i>	ginpro <sup>8)</sup> .	<i>To eat</i>	lapa. H. lāpā, mōkā
40 <i>Cloth</i>	looga. dubba. R.	mina.	
durjā <sup>9)</sup> .	linen cloth looka.	<i>Egg</i>	pan. H. kīrpan <sup>15)</sup> .
<i>Cock</i>	ka, err. R. noogeer <sup>10)</sup> .	<i>Empty</i>	mulla <sup>16)</sup> .
<i>Cold</i>	kee, va. R. kaidah.	<i>End</i>	oormede.
H. paniai.		75 <i>Enemy</i>	rada.
<i>Colour</i>	kasō <sup>11)</sup> .	<i>Evening</i>	bala.
<i>Compliments</i>	sambe, a.	<i>Eye</i>	cun. R. cun. H.
45 <i>To cook</i>	bit, ha.	kānē. Ur. khān.	
<i>Corpse</i>	kepa.	<i>Face</i>	moo, dra.
<i>Cow</i>	o, ee. R. oeee. H. oi.	<i>To fall</i>	ottra.
Ur. ūdū.		80 <i>Far</i>	ga, che. H. gēchi.
<i>Crime</i>	ala.	Ur. gēcha.	

1) savage? Ein ungeschickter Frager könnte eine ungeschickte Antwort bekommen haben. 2) kukshi? 3) pakshin? 4) Vgl. *red*. 5) Hind. *nāo*. 6) *pishtaka*? 7) Vgl. *sister*. 8) Vgl. *light*, *white*. 9) *dūrṣa*? 10) Vgl. *hen*. 11) Vgl. *red*. 12) Hind. Arab. *dain*? 13) Vgl. *black*. 14) *alarka*? 15) Das ist *gallinae ovum*. 16) Vgl. oben *drunk* (?), und *none*.

<i>Fat</i>	bado <sup>1)</sup> .	115	<i>He</i>	neen <sup>12)</sup> . H. he, she, it
<i>Father</i>	ubba. H. ābā.		āth.	
<i>Fear</i>	alich, na.		<i>Head</i>	coo, coo. R. cook.
<i>Female</i>	palee <sup>2)</sup> .		H. kūpē.	Ur. kūk.
85 <i>Fever</i>	maib. cor, cha. R.		<i>To hear</i>	men, a. H. menā.
meed.			<i>Heart</i>	oggly.
<i>Few</i>	upga <sup>3)</sup> .		<i>Heat</i>	a, ja, se. R. oomee.
<i>To fight</i>	bajee. nackna.	120	<i>Heavy</i>	o, ta.
<i>To fill</i>	needa.		<i>Heel</i>	go, de. R. teeknā.
<i>To find</i>	melara <sup>4)</sup> .		<i>Height</i>	michga.
90 <i>Fire</i>	che, choo. R. chu-		<i>Hem</i>	ma, ba. kee.
chah. H. chichē.	Ur. chik.		<i>Hen</i>	ka, err. R. dooteegeer.
<i>Fish</i>	meen. R. meen. H.	125	<i>Here</i>	burra. H. ino.
min <sup>5)</sup> .			<i>High</i>	muchga. R. arkā.
<i>Flesh</i>	ma, ak. R. māāk.		<i>Hill</i>	toca. R. tookah.
<i>Flour</i>	coonda.		H. mountain	tōkē.
<i>Fly</i>	telingar. R. teelcur.		<i>Hog</i>	kis. R. keess. H. kis.
95 <i>Food</i>	jagoo. R. jacoo.		Ur. kiss.	
<i>Foot</i>	kha, do. R. chupta.		<i>Hole</i>	dwere <sup>13)</sup> .
H. kēv.		130	<i>Honey</i>	ja, ne.
<i>Fox</i>	sikree <sup>6)</sup> .		<i>Hoof</i>	gur, yea.
<i>Friend</i>	sung, gala.		<i>Horn</i>	moorgoo. H. mārg.
<i>Fruit</i>	kun, ja.		Ur. mārag.	
100 <i>Girl</i>	noon, e <sup>7)</sup> .		<i>House</i>	ud, dha. R. adā. H. āvā.
<i>To go</i>	kala. R. aycoocoo.		<i>How far</i>	e, co, choo, de.
H. eka. kālā. Ur. kālā.		135	<i>How many</i>	anon, da.
<i>Goat</i>	ara. H. crē. Ur. ērā.		<i>How much</i>	econ, da.
<i>God</i>	gosa, ee <sup>8)</sup> .		<i>Hunger</i>	kera. H. kirē. Ur.
<i>Good</i>	aroo.		keira.	
105 <i>Grass</i>	chumee. R. doobah <sup>9)</sup> .		<i>To hunt</i>	cowra, ke, aken.
<i>Grain</i>	gunge.		<i>Husband</i>	debe.
<i>Great</i>	bado.	140	<i>I</i>	sungala <sup>14)</sup> . H. en.
<i>Green</i>	ginpro <sup>10)</sup> . H. kēn-		Ur. enan.	
kajro.			<i>Jackall</i>	che, galo <sup>15)</sup> . R. chee-
<i>Hair</i>	tulle. R. tullee.		cāloo.	
H. tali.			<i>To join</i>	neen. birka.
110 <i>Half</i>	arpa.		<i>Justice</i>	subba. ackna. R.
<i>Hand</i>	tatoo. H. sēsū.		muzcoor.	
<i>Handsome</i>	aroo <sup>11)</sup> . gar, a.		<i>Kid</i>	cogga.
<i>Happy</i>	mur, ha.	145	<i>To kill</i>	baje coda. H. pitā.
<i>Hard</i>	urr, se.		<i>Knee</i>	mooka.

1) Vgl. *great, thick, young*.2) Vgl. *woman*.3) Vgl. *short*.4) Hind. milnā. 5) Hind. mīn. 6) pers. hind. shikārī? 7) Vgl. *brother*.

8) Hind. gosāin, i. e. gosvāmin. 9) dūrvā. 10) Bedeutet weiss. 11) Vgl.

*good*. 12) niu bedeutet *du*. 13) dvāra. 14) d. i. Freund. 15) Hind.

ashighāl.

<i>To know</i>	ekna. R. booje een.	<i>Money</i>	toka <sup>6)</sup> .
<i>Labour</i>	gara.	<i>Monkey</i>	tig,a. H. mūgē.
<i>Lame</i>	kora.	<i>Month</i>	gera.
150 <i>Land</i>	ka. keb.	185 <i>Moon</i>	belpoo. belup. H.
<i>To laugh</i>	ulluckna. R. alkee.		bilpē.
H. ālkā. Ur. alikah.		<i>More</i>	mundoo.
<i>Lazy</i>	gurree.	<i>Morning</i>	bejea.
<i>Leaf</i>	autgha. H. ātgē.	<i>Mother</i>	j,a. H. āyā.
jahoo avood,na <sup>1)</sup> . Ur. ātkhā.		<i>Mouse</i>	usga.
<i>Lean</i>	ki,a. ka.	190 <i>Mouth</i>	joro. H. soro.
155 <i>To leap</i>	baga.	<i>To move</i>	laranee.
<i>Left</i>	umka,a. ke, a.	<i>Murder</i>	pe,te,a.
<i>Leg</i>	bugda.	<i>My</i>	inke. H. ongki. Ur.
<i>Length</i>	degaro.		ēnghi.
<i>Liar</i>	ja,ho avood,na <sup>1)</sup> .	<i>Nail (finger)</i>	orgoo. R. ooruk,
R. pusseearee.		195 <i>Naked</i>	lungtea <sup>7)</sup> .
160 <i>Lie</i>	jaho.	<i>Name</i>	endre. na,ma. H.
<i>Life</i>	paranee.		nāmi <sup>8)</sup> .
<i>Light (not heavy)</i>	poopra.	<i>Near</i>	utga. H. atgi.
<i>Light (not dark)</i>	ginpro.	<i>Neck</i>	kissir.
<i>To light</i>	coss,tra.	<i>Nephew</i>	kalapo <sup>9)</sup> .
165 <i>Long</i>	digaro <sup>2)</sup> .	200 <i>New</i>	poona.
<i>To lose</i>	col,coo.	<i>Niece</i>	kalapo.
<i>Loss</i>	dugraha.	<i>Night</i>	ma,ak. H. mākē.
<i>Love</i>	chang,ginna.		Ur. mākha <sup>10)</sup> .
<i>Low</i>	pissee.	<i>No</i>	umben. H. mālā <sup>11)</sup> .
170 <i>To make</i>	mainja.	205 <i>Noise</i>	kawa. muckoo.
<i>Male</i>	cho,ga. R. peechālah.	<i>None</i>	mulla.
<i>Mango</i>	tatgha.	<i>North</i>	gunga. mo,ha. R.
<i>Many</i>	gurra.		colah.
<i>Market</i>	auta.	<i>Nose</i>	mou,you. R. moēē.
175 <i>Marriage</i>	pail,bada.	<i>Oath</i>	dib,be <sup>12)</sup> .
<i>Master</i>	magea <sup>3)</sup> .	<i>Oil</i>	isgano. R. heescun.
<i>Me</i>	neen <sup>4)</sup> . R. aykee.		H. isgnē. Ur. issūm.
<i>Measles</i>	poree.	210 <i>Old</i>	pa,cha.
<i>Medicine</i>	mundroo. R. bhud-	<i>Open</i>	tisga.
der.		<i>Orphan</i>	ing,ma,na.
180 <i>Memory</i>	oog,lara <sup>5)</sup> .	<i>Pain</i>	noonjee.
<i>To mend</i>	bun,naght,na.	<i>Pair</i>	dur,is,a.
		<i>Parrot</i>	adroo. R. apud.
		215 <i>Peace</i>	alee.

1) Das ist mendacium dicens. 2) Vgl. *length, tall*. 3) Vgl. *chief*.  
4) Vgl. *he, us*. 5) Vgl. *heart, wise*. 6) Das ist Silber. 7) Vgl. *shame*.  
8) Die beiden letzteren entlehnt. 9) Vgl. *niece*. 10) Anklingt das  
Vedische *mokā*, das mit muc keine Gemeinschaft hat. 11) Vgl. *nons*.  
12) Vgl. *to swear*.

<i>Peacock</i>	choo,a. R. choobah.	<i>Sister</i>	ingdo.
<i>Person</i>	muller.	<i>To sit</i>	oka.H.okā.Ur.ākha.
<i>Plunder</i>	butch,ken.	255 <i>Skin</i>	chum,a. H.chāmē <sup>5</sup> ).
220 <i>Poison</i>	bisse.		Ur. chapta.
<i>Poor</i>	dook,ta.	<i>Sky</i>	sarunga. H. sarāngē.
<i>Prayer</i>	aroo,ve,can. R. ay-	<i>Sleep</i>	condra. H. to sleep:
deeootee.		kāndra. Ur. khāndara.	
<i>Price</i>	ka,ic,ken.	<i>To sleep</i>	coda <sup>6</sup> ). R. cooda.
<i>Prisoner</i>	durch,ken.	cunderco.	
225 <i>Punishment</i>	buje, ken.	<i>Slow</i>	jera.
<i>To quarrel</i>	conda,rare.	260 <i>Small</i>	joca. Ur. sanca.
<i>Question</i>	indra,doak,a.	<i>Smell</i>	chane.
<i>To rain</i>	jara poye.	<i>Smoke</i>	mogha.
<i>Red</i>	kaso <sup>1</sup> ). R. kysoo.	<i>Soft</i>	po,dha,ke.
H. kēsō. Ur. kheñsō.		<i>Soldier</i>	chankre,a.
230 <i>Rice</i>	te,o,kul. R. teekeel.	265 <i>Son</i>	noon,a <sup>7</sup> ).
<i>Ripe</i>	punja,ca. H. panjēkē.	<i>Song</i>	para <sup>8</sup> ).
Ur. panja.		<i>Sound</i>	pinde.
<i>To rise</i>	choo,ea.	<i>Sour</i>	tisa. R. seeteed. H.
<i>Robber</i>	kaloway <sup>2</sup> ).	tisē. Ur. tissa.	
<i>Roof</i>	nusra.	<i>To sow</i>	chau,kan.
235 <i>Root</i>	bunda.	270 <i>To speak</i>	pur,ca. H. anda.
<i>Round</i>	gotaroo.	<i>Staff</i>	pin.
<i>To run</i>	bonga. H. bōngā.	<i>Star</i>	bind,ka. R. badekah.
Ur. bōngā.		H. bindēkē. Ur. bīnkā.	
<i>Salt</i>	ba,ek. R. beek. H.	<i>To stay</i>	doka.
bēkē. Ur. bēkh.		<i>To steal</i>	koleway <sup>9</sup> ).
<i>To save</i>	ba,chau,terea.	275 <i>Step</i>	cadoo.
240 <i>To say</i>	avood,ken <sup>3</sup> ).	<i>Sting</i>	ma,ha — mane.
<i>To see</i>	toon,ka.	<i>Stone</i>	chow,cha. R. chā-
<i>To sell</i>	bees,ken.	chah. H. chaihē.	
<i>Serpent</i>	nir. R. neer. H. nēr.	<i>To stop</i>	illa.
Ur. nīr.		<i>Storm</i>	baharee.
<i>Shame</i>	luge <sup>4</sup> ).	280 <i>Straw</i>	cume,me.
245 <i>She</i>	naha.	<i>String</i>	jowra.
<i>Short</i>	upga. H. jokka.	<i>To strike</i>	budgen <sup>10</sup> ). H. bāja.
short man: chāpō.		<i>Strong</i>	bur,rea.
<i>Shoulder</i>	dup,na. R. dupna.	<i>Sun</i>	bair. H. bēr <sup>11</sup> ).
<i>Sick</i>	nup,raha. R. chootah.	285 <i>Sun-shine</i>	neer. R. beer.
<i>Silence</i>	umba.	<i>To swallow</i>	noonga.
250 <i>Silk</i>	poo,cool.	<i>To swear</i>	dibbe.
<i>Silver</i>	taka.	<i>Sweat</i>	om,me.
<i>To sing</i>	para. chama.	<i>Tail</i>	colee.

1) Vgl. colour. 2) Vgl. thief.  
lajja. 5) Hind. chām, i. e. carman.

3) Vgl. liar.

6) Vgl. asleep.

10) Vgl. war.

4) Hind. laj, i. e.

7) Vgl. daughter.

11) Vgl. west.



290 <i>To take</i>	ocha, kan. H. kinda.	<i>To wait</i>	doka. illa <sup>8)</sup> .
<i>Tall</i>	degaro. H. digaro.	<i>To wake</i>	igra. H. ejra.
<i>Tear</i>	cun, a, moo.	<i>To walk</i>	ek <sup>9)</sup> .
<i>Tenant</i> (sic)	purj.	<i>War</i>	budge, na.
<i>Thick</i>	bado.	325 <i>Warm</i>	gup, e.
295 <i>Thief</i>	kaloway.	<i>To wash</i>	nodra.
<i>Thirsty</i>	amun, kera. H. thirst:	<i>Water</i>	um. R. oom. H.
amkīrvā.	Ur. amūn kala.		ām. Ur. ūm.
<i>Thorn</i>	ut, ch, oo.	<i>Way</i>	pa, oo.
<i>Throat</i>	kusur. R. cusser.	<i>Weak</i>	buna mulla.
tood.		330 <i>Wedding</i>	pail bada <sup>10)</sup> .
<i>To thunder</i>	doorunje.	<i>To weep</i>	oll, ge. R. boolke.
300 <i>Tiger</i>	tood. R. toot. H. sad.	<i>To weigh</i>	ko, ea.
<i>Toe</i>	chupta kee uner <sup>1)</sup> .	<i>Weight</i>	otha gara <sup>11)</sup> .
R. cuddah	angileeh.	<i>West</i>	bar, ottra. R. beer-
<i>To-morrow</i>	lala. H. lēlē. Ur. nēlē.		hotroo.
<i>Tongue</i>	turta.	335 <i>To wet</i>	po, rag. he, a.
<i>Tooth</i>	pul. R. pul. H. päll.	<i>Wheat</i>	bee, che. R. gy-
Ur. päll.		hoom <sup>12)</sup> .	
305 <i>Tow</i>	sara.	<i>White</i>	ginpro. R. cheen
<i>Tree</i>	mun, oo. R. mun. H.	buroo. H.	jimpro <sup>13)</sup> .
man. Ur. man.		<i>Widow</i>	rundee, ne <sup>14)</sup> .
<i>Trouble</i>	ka, cla, tre.	<i>Wife</i>	enga danee.
<i>True</i>	seda <sup>2)</sup> .	340 <i>Wind</i>	taca.
<i>Tune</i>	para <sup>3)</sup> .	<i>Wise</i>	oogly-tawary <sup>15)</sup> .
310 <i>Ugly</i>	aroo mulla <sup>4)</sup> . Ur.	<i>Woman</i>	palee <sup>16)</sup> .
mālā.		<i>Wood</i>	can, coo <sup>17)</sup> .
<i>Uncle</i>	pepo.	<i>Woods</i>	jurra.
<i>Under</i>	pissee. H. pissi <sup>5)</sup> .	345 <i>Word</i>	bolee.
<i>Up</i>	mich, ga. H. mēchē.	<i>Work</i>	kja.
Ur. mēyah.		<i>Wound</i>	moche, a.
<i>To urine</i>	ba, ha, re. oka.	<i>Wrong</i>	bana.
315 <i>Us</i>	neen <sup>6)</sup> .	<i>Year</i>	ba, cha, re <sup>18)</sup> .
<i>Village</i>	tolah. H. kēp.	350 <i>Yellow</i>	bulco. R. balcoo.
<i>Vile</i>	dug, raha.	<i>Yesterday</i>	lala <sup>19)</sup> .
<i>Visit</i>	pirka.	<i>Young</i>	bado <sup>20)</sup> .
<i>Voice</i>	pinde <sup>7)</sup> .	<i>Your</i>	neenke. H. thine:
320 <i>To vomit</i>	poot, re, a.	ningki. Ur. nīnggh.	

1) Das ist Fussfinger. kee ist die hindustanische Flexionsendung, und uner das Sanskr. anguri oder anguli. 2) Erinnt an satya. 3) Vgl. to sing. 4) Das ist pulchro vacuus. 5) Hind. piche, i. e. prishīhe. 6) Vgl. me. 7) Vgl. sound. 8) Vgl. to stay, to stop. 9) Vgl. to go. 10) Vgl. marriage. 11) Vgl. heavy. 12) Hind. gohūn, i. e. godhūma. 13) Vgl. clean, light. 14) patyau jivati strī randā (Wittwe) na bhavati. Bharatāka 15; randitā, verwittwet, ehendasselbst. 15) Vgl. heart. 16) Vgl. female. 17) Das ist lignum, während das folgende silva bedeutet. 18) Hind. bachar, i. e. vatsara. 19) Vgl. to-morrow. 20) Vgl. fat, great, thick.

## Nachtrag.

Erst vor kurzem habe ich durch die freundliche Vermittelung von R. Rost die „Specimens of languages of India“ erhalten, welche Sir G. Campbell in Calcutta 1874 edirt hat. Das in diesem Buch zusammengebrachte Material ist äusserst dankenswerth, aber die Methode und die Weise der Umschreibung lassen manche zu wünschen übrig. Die Seiten 93—107 enthalten „Further languages of aborigines of western Bengal und Behar“. Unter diesen finden sich auch Proben „of the Rājmehal of the Rājmehal Hills“. Industanische Wörter haben hier, wie es den Anschein hat, noch öfter die alten Benennungen verdrängt. Zur Vergleichung mit der obigen Liste stelle ich, als bestätigend oder verbessernd, einige Wörter aus Campbells Werk zusammen.

*back:* kokeh, Ur. khokhā. *belly:* kocho. *bird:* para. *child* (vgl. *boy*): makkeh. *cock:* chayok keṛa. *cow:* oyon. *daughter:* tengādi. *son:* tengādeh. *devil:* dindēh. *dog:* āleh, Ur. āl. Dhangar (Dh.) of Shahabad: alla. *ear:* kaiedba, Ur. khebda, Dh. khebda. *to eat:* lāpā. *eye:* kānu, Ur. khan, Khond of Orissa: kānu, Khond of Ganjam: kānu, Dh. khun. *far:* gichay, Ur. gechchha, Dh. gichha. *father:* ābbah. *fire:* chichu, Ur. Dh. chid. *foot:* kedu, Ur. khed, Khond of Ganjam: kadu, Dh. khid. *to go:* kālāh, Ur. kalā (imper.), Dh. kala. *god:* goṣān, Ur. dharmā, Dh. dharmens<sup>1)</sup>. *good:* eru. *hair:* tāli. *hand:* totu. *he:* āh, Ur. ā. Dh. as; *of him:* āhikid, Ur. āgihi, Dh. āgohee; *his:* āhikid; *they:* ahāber, Ur. ār, Dh. arhoomur; *of them, their:* ahebkid. *head:* kuku, Ur. kukk, Dh. kookh. *high:* mechge, Dh. michha. *house:* addah, Khond of Orissa: iddu, Khond of Ganjam: idd. *I:* aya, Ur. en, Mundari of Lohardugga: aifi oder ifi, Khond of Orissa: ānu, Khond of Ganjam: ann, Dh. in; *of me, mine:* aynki, Ur. enghai, Mundari of Lohardugga: aifiya, Dh. inga; *we:* aym, Ur. em, Khond of Orissa: āmu, Khond of Ganjam: āmu aju, Dh. ain; *of us, our:* emsubki, Ur. emhai, Dh. inga. *moon:* bilpu. *near:* atgi. *no:* mālā, Ur. mal-ā, Dh. mula. *nose:* muled, Ur. munī, Mundari of Lohardugga: mun, Khond of Orissa and of Ganjam: mungeli, Dh. mooen. *to run:* bongāh, Ur. bongā, Dh. bong. *sister (elder):* Dh. indye. *star:* bīndkeh, Ur. binko, Dh. beenka. *to beat* (in der Liste: *to strike*): bājiā. *sun:* beṛu, Ur. bīṛī, Dh. beeree. *tongue:* tartay, Ur. tatkhā, Dh. titkha. *tooth:* palu, Ur. pal, Khond of Orissa: pālu, Dh. pull. *up:* maifiēh, Ur. minyā. *vile* = *bad:* dograha. *water:* āmu, Ur. am. *while:* zīnporo. *wife* dāni, Dh. ingkhyne.

1) Dieses ist wahrscheinlich das Skr. dharmēṣa oder dharmēṣvara. Die Sammler thaten besser nach den Hauptgötzen eines ungebildeten Stammes als nach der Abstraction des einigen Gottes sich zu erkundigen. Namen für Gott wie: isar, pameshar, bhagwān, Rām sind wenig nützliche Exotica.

Das Hilfsverb sein lautet im Rājmahali und Urāon wie folgt. Der zu Grunde liegende Stamm ist im Praesens und Praeteritum verschieden, die Weise der Flexion in den Hauptstücken identisch.

## Praesens.

*sum.*

R. ainoo, ninoo, ahoo; pl. aim sebem, nin seber, ā seber.

Ur. en raadan, nīn raaddī, as raas; pl. nām raadat (em raadam), nīm raadar, ar raanar (raī with other than men).

## Praeteritum.

*eram.*

R. ain bechken, nin bechkeh, ā bechia; pl. aim bechkem, nin cheber luchker, ā cheber luchia.

Ur. en rahachkan, nīn rahachkai, as rahachas; pl. nām rahachkat (em rahachkam), nīm rahachkar, ār rahachar.

*be:* R. uñuñ, Ur. manā. *to be* R. menoti, Ur. mannā. *being:* R. menzāh, Ur. mannā. *having been:* R. menz kacharon, Ur. manj kan. *I may be* R. ayn menoti parin<sup>1)</sup>, Ur. en manna ongon (*I am able to be*). *I shall be:* R. ayn menen, Ur. en manon. *I should be:* R. ayn menoti parien, Ur. en manna ongdan (*I was able to be*).

Auch Dalton's Ethnology of Bengal soll eine Wörtersammlung enthalten. Wenn dieses kostspielige Werk zugänglich wird, hoffe ich auf denselben Gegenstand zurückzukommen.

---

1) Vgl. das Bengalische: āmi haite pāri.

## Ueber zwei arabische Handschriften.

Von

A. Sprenger.

Herr Hofrath von Kremer beehrte mich im August 1877 mit einem Besuche und bereitete mir eine freudige Ueberraschung, indem er drei sehr werthvolle arabische Handschriften seiner reichen Sammlung zur Einsicht mitbrachte. Eine davon, nämlich المنتخب

من كتاب ذيل المذيل تصنيف ابى جعفر محمد بن جرير الطبرى ist von hier an den Herrn Professor de Goeje in Leiden zur zeitweiligen Benutzung abgegeben und wird wahrscheinlich von ihm beschrieben werden. Die andern zwei liess Herr von Kremer bei mir, um mir Gelegenheit zu geben sie eingehend zu untersuchen.

1. Die Eine enthält das اصلاح المنطق und ist eine der schönsten Handschriften, die es gibt. Es ist ein Quartband von 200 Seiten von 27 Zeilen in schönen maghribi Charakteren mit der allergrössten Sorgfalt geschrieben. Es sind alle Vokale und Lesezeichen angegeben. Seite 13 schreibt der Copist Abū Sa'id am Rande بلغت سماعا في الكرة الثانية, es scheint also, dass er seine Abschrift in den Vorträgen seines Schayches zweimal revidirt habe. Er hält sich genau an das Original und wo ihm die Leseart nicht gefällt, schreibt er كذا sic über das Wort so z. B. über احكوا ich erzähle, mit Alif am Ende, und über ما من. Das Datum des Codex ist nicht angegeben. Aus den Schriftzügen möchte ich schliessen, dass er mehr als fünfhundert Jahr alt ist. Er fängt mit den Worten an املا! ابى يوسف اخبرنا ابو بكر قال حدثنى ابى قال حدثنا ابو محمد عبد الله بن محمد بن رستم قال قال ابو يوسف يعقوب بن اسحق السكيت. Die soeben angeführte Randglosse ist wie diese Isnād im Geiste und in der Sprache der Traditions-

wissenschaft und es ist anzunehmen, dass der Sprechende in beiden Fällen der Schreiber des uns vorliegenden Codex ist, und er diese Isnâd nicht aus dem Original das er copirte abgeschrieben habe. Wenn dem so ist, so wurde der Text des Buches von Ibn Rustum zuerst niedergeschrieben (oder von den Papieren des Autors abgeschrieben und ins Reine gebracht) und unser Codex wurde von einem Mann (nâml. Abû Sa'id) angefertigt, dessen Lehrers Vater ein Schüler des Ibn Rustum war. Dem gemäss dürfte die vorliegende Handschrift aus dem Ende des vierten Jahrhunderts stammen, denn der Verfasser starb in 246 oder 244 oder 243 (vgl. Flügel, Gramm. Schulen S. 159). Jedenfalls wohnt dieser Handschrift eine Autorität inne, auf die wir, wo der Inhalt mit dem der Wörterbücher im Widerspruche steht, uns getrost berufen dürfen; denn es ist nicht anzunehmen, dass z. B. Gauhary ein besseres Exemplar dieser so wichtigen Quelle für Lexicographie vor sich hatte. Die Hauptquellen des Verfassers sind sein Lehrer Abû 'Amr, Açma'i, Abû 'Obayda und Farrâ. Er hat auch selbst geforscht und führt seine Beobachtungen unter seiner Kunja an,

so z. B. قال ابو يوسف حضرنى اعرابيان فصيحان من بنى كلاب فقال احدهما انفاحة وقال الاخر منفاحة ثم افترقنا على أن يسقلا جماعة اشياخ من بنى كلاب فاتفق جماعة على قولنا وجماعة على قولنا فهما لغتان،

II. Von der andern Handschrift fehlen die ersten drei Blätter, sie besteht jetzt aus 179 Seiten, ist ohne Mistar geschrieben, die Schriftzüge sind gross und deutlich aber unbeholfen, die Zahl der Zeilen auf einer Seite variirt von 12 bis 17. Den vollständigen Titel finden wir in Seite 89 wie folgt: كتاب

المقصود والممدود تاليف ابى العباس احمد بن محمد بن ولاد النحوى. Ueber Ibn Wallâd (so steht der Name abgekürzt in S. 133, in den Glossen heisst er Abû-l-'Abbâs) berichtet Flügel S. 233. Der Codex besteht aus zwei Heften جزء, deren Handschrift einander ähnlich aber doch verschieden ist. Das zweite Heft wurde einige Wochen vor dem ersten, im Dzu-lqa'da 365 vollendet und die Nachschrift lautet كتب الحسن بن عبد الله بن الحسين الكرابسى بيده في ذى القعدة من سنة خمس وستين وثلاثمائة. Das Postscript des ersten Heftes (S. 85) lautet كتب حمزة بن عبد الله بن الحسين بيده وذلك في غرة ذى الحجة من سنة خمس وستين وثلاثمائة. Keiner der zwei Schreiber hat eine Kunja und die un-

befehlenden Schriftzüge lassen vermuthen, dass sie noch Schüler waren. Seite 85 steht unter dem Titel: نَسَخَ كَتَبَ عَبْدُ اللهِ نَسَخَ كَتَبَ عَبْدُ اللهِ بْنِ حَمْسٍ نَسَخَ كَتَبَ عَبْدُ اللهِ بْنِ حَمْسٍ. Es ist wohl kein Zweifel, dass die zwei Copisten Hasm und Hasmu Brüder und Enkel des Abt 'Abd Allah waren, zu dessen Nutzen und Frommen sie die Handschrift anfertigten. Wir stossen also auf eine Familie von Grammatikern.

Seite 133 steht folgende Randglosse in einer gewandten Hand

تَمَّتْ لِمُعَرَّضَةٍ مِنْ نَسَخَةِ يَعْقُوبَ بْنِ لُسَقٍ تَقْرَأُ الْمُصَحَّحَةَ عَلَى تَشْيِخِ أَبِي حَمْسٍ عَلَى بْنِ أَحْمَدَ أَمْبَلِيٍّ يَدُهُ تَدُ اتَى عَلَيْهِ خَمْسٌ بَقَرَاتِهِ لِيَدٍ عَلَيْهِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ مِنْ سَنَةِ ثَمَانٍ وَأَرْبَعِينَ وَثَلَاثِينَ وَعَرَضَتْ لِيَدٍ فِي صَفَرٍ مِنْ سَنَةِ أَحَدَى وَسَبْعِينَ وَثَلَاثِينَ

In derselben Hand sind zahlreiche Glossen, Zusätze und Correcturen besonders am Anfange des Werkes. Die meisten fangen mit نَسَخَ كَتَبَ أَبُو حَمْسٍ an. Manches mal werden Varianten aus der نسخة und aus der نسخة أَمْبَلِيٍّ angeführt und es unterliegt keinem Zweifel, dass Abû-l-Hosayn, der Schaych und Mohallabi ein und dieselbe Person ist. Die Sache verhält sich also wohl wie folgt. Der Grosspapa Abû 'Abd Allah hat im Jahre 371 die Abschrift seiner zwei Enkel mit dem Codex des Ya'qûb verglichen und auch die in der That sehr werthvollen Glossen, welche Ya'qûb in demselben geschrieben hatte, copirt. Ya'qûb aber hatte sein Exemplar in 349 in den Vorträgen des Mohallabi berichtigt und commentirt und Mohallabi bezeugte dieses mit seiner Namensunterschrift.

In einem Werke dieser Art ist die Vokalisation der wichtigste Theil. Durch die sorgfältige Collation ist der Codex in diesem Bezug sehr zuverlässig geworden, doch ist er nicht so vollendet wie der des Islâh und es kommen darin Inconsequenzen und Fehler vor, besonders gegen das Ende des Buches; so bemerken wir S. 159 die Orthographie اِنَّا und weiter unten اِنَّا اَلَيْل (Qor. 3, 109). Dazu ist zu bemerken, dass das Zeichen für das Madd das Wort مَد mit verlängerter Verbindungslinie über die Linie geschrieben ist<sup>1)</sup>, dass es gewöhnlich auf dem Consonanten steht, der das Fatha

1) Der Verbindungsstrich ist wo sich Raum genug bietet immer gedruckt; häufig sind die beiden Buchstaben Mim und Dal verkümmert, und das Wort steht dann wie das übliche Maddzeichen aus. Dieses Zeichen ist also nicht ein horizontales Alif, sondern auf diese Weise entstanden.

trägt, dass das Hamza auf dem Alif steht und die Nuration des a-Falles durch <sup>ـ</sup> angezeigt wird. Ueber انا stehen also folgende

Lesezeichen in folgender Ordnung <sup>مد</sup> اَنَا اَنَا und auf الليل انا nur

folgende <sup>مد</sup> اَنَا. Sonderbar ist auch, dass die Copisten vor die Nuration des a-Falles gewöhnlich ein Fatha setzen, wie S. 146 مَدُونًا und S. 173 مَلَّهَى. Von den Fehlern, die mir aufgefallen sind, ist folgender ohne Bedeutung: S. 146 وَاكْثَرُ مَا جَاءَ عَلَى فَعَلَى: S. 146 مَقْصُورًا, der Sinn fordert مَقْصُورٌ. Sehr wesentlich hingegen ist ein anderer, S. 174. Ich schreibe die ganze Stelle ab, weil sie, was ich weiter unten über das Hamza zu sagen habe, beleuchtet.

فَإِنْ كَانَ الْاسْمُ مَهْمُوزًا كَتَبْتَهُ بِالْأَلِفِ فِي الرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَالْخَفْضِ فَقُلْتُ هَذَا الْخَطَأُ وَرَأَيْتُ الْخَطَأَ وَعَجِبْتُ مِنَ الْخَطَأِ فَإِنْ أَضَفْتَهُ فَاجُوزٌ أَنْ تُجْعَلَ الْهَمْزَةُ فِي الرَّفْعِ وَأَوَّافٍ فِي الْخَفْضِ يَاءً <sup>مد</sup> وَفِي النَّصْبِ أَلِفًا فَتَقُولُ هَذَا خَطَاؤُكَ وَتَبَيَّنَ مِنْ خَطَايِكَ وَنَبَايِكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَدْعِي الْهَمْزَةَ عَلَى حَالِهَا قَبْلَ الْإِضَافَةِ يَكْتُبُهَا فِي الرَّفْعِ وَالنَّصْبِ وَالْخَفْضِ أَلِفًا هَذَا خَطَاؤُكَ وَرَأَيْتُ خَطَاؤَكَ وَعَجِبْتُ مِنْ خَطَاؤِكَ وَالْأَوَّلُ أَحْسَنُ وَكَثَرُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَكْتُبُهَا إِذَا أَضَافَ فِي الرَّفْعِ بَالِفٍ وَوَاوٍ فِي الْخَفْضِ بَالِفٍ وَيَاءً هَذَا <sup>مد</sup> خَطَاؤُكَ وَعَجِبْتُ مِنْ خَطَايِكَ وَهَذَا أضعف الوجوه Declinationsweise soll es خَطَايِكَ وَتَبَيَّنَ heißen.

Dieser Passus und überhaupt gewisse Regeln über das Hamza stehen im Kapitel über die Orthographie. Das ist wie es sein soll, denn fast alles was in den Compendien der تصريف darüber gesagt wird, gehört weder in die Formen- noch in die Lautlehre und bezieht sich nur auf die Schreibweise. Bekanntlich schreiben die Araber und die Semiten überhaupt die langen Vokale wie folgt <sup>مد</sup> فِى و betrachten sie als geschlossene Silben wie wenn fi aus fij, dûna aus duw-na, und mâ aus ma' entstände. Das hat, wie Fleischer bemerkt, zu mancherlei verkehrten Anschauungen und Verwirrungen Anlass gegeben. Vermehrt wurde die Verwirrung

durch die genauern Bestimmungen über das Hamza und die Einführung eines Zeichens für dasselbe und für das Madd. Bis auf den heutigen Tag ist die Anwendung dieser Lesezeichen nicht vollends bestimmt, und wir müssen uns entscheiden, ob wir dieser oder jener Schreibweise folgen wollen. Da die vorliegenden zwei Handschriften ein ehrwürdiges Alter haben, verdient ihre Schreibweise ebenso viel Beachtung als die Bemerkungen, welche Ibn Wallād darüber macht.

Wollten wir für alcoholfrei das Wort aalcoholisch bilden, so müssten wir, um es recht deutlich zu machen, zwischen die zwei a einen Laut setzen, der dem Hamza gleicht, und den die Griechen in solchen Fällen durch Einschlebung eines n vermieden. Wie jetzt die Araber sprechen, klingen *أَنْسُ أَنْ* wie die gleichlautenden deutschen Wörter an, in, uns, und in Fällen wie *قَبِلَ*

*qāḷ* bezeichnet das Hamza einfach die Diäresis und ist ein unvermeidlicher Laut, wenn man die zwei Silben aus einander halten will. In so weit bieten die semitischen Sprachen keine Eigenthümlichkeit. Es ist aber eine auffallende Erscheinung, dass dieser Laut auch vor einem Consonanten vorkommt und man meist den Kopf *rās* nannte, was so klingt wie wenn der Sprechende zwischen dem a und s einen Stickenfall hätte. Die Grammatiker beschreiben den Laut als ein widerliches Quieken ähnlich dem Schluchzen und

Würgen im Erbrechen *كَبِيَّةٌ تَجْرِي مَجْرَى السَّبْعِ*, die Städtebewohner sprachen schon vor tausend Jahren den Vokal lang (*rās*) und vermieden diesen Laut. Ibn Sikkīt zählt die ganze Liste von Wörtern wie *بِئْسَ رَأْسٌ* u. s. w. auf, wo das Volk auf diese Weise die

Aussprache euphonischer machte. Das *بَيْنَ بَيْنَ* ist eine von den Qorānlesern sanctionirte Abschwächung des Hamza, welche den Grammatikern einen willkommenen Anlass gab sich in casuistischen Bemerkungen zu ergehen. Noch überraschender als der Laut selbst ist dass er verdoppelt werden kann. Wenn wir dem Ibn Sikkīt Glauben schenken dürfen, so ist es nicht eine blosse philologische

Theorie, sondern Ausdrücke wie *رَأْسٌ* und *رَأْسٌ* waren wirklich gebräuchlich. Um sich einen Begriff von der Wirkung dieses widerlichen Sticklautes zu machen, vergegenwärtige man sich Wörter wie *صَامٌ* blinzeln, vom jungen Hunde, der den ersten Versuch macht die Augen zu öffnen; *تَفَرَّأَ*, wofür in der Bedeutung beben auch die Verstärkung *تَفَرَّرَعٌ* vorkommt; *لَقِيْتَهُ فَتَفَرَّتْ مِنْهُ* ich



begegnete ihm und es gruselte mir vor ihm; تَأْتَا er stammelte in der Aussprache des t; دَاىِ الذِّيبُ لِلصَّيْدِ der Wolf lauerte auf die Beute (sich gierig vorwärts und rückwärts bewegend). Es ist der abgezuckte Laut des Hamza, was solche Wörter malerisch macht. Im Stadium des Vorwaltens der Subjectivität, als es dem Menschen mehr darum zu thun war, seinen Empfindungen lautlichen Ausdruck zu geben, als seine Gesinnungen andern mitzutheilen, oder sie hinter Worten zu verbergen, war das Hamza ein vollendeter Consonant, aber immer ein ziemlich flüchtiger. In einigen Orten war er beliebter als in andern, so sagten Einige سَفَاةٌ, رَمَاءَةٌ, صَلَاةٌ. Andere سَفَايَةٌ, رَمَائَةٌ, صَلَايَةٌ, und es gibt auch Fälle, wo durch Einschaltung eines Hamza Wurzeln erweitert werden. Eine Vorliebe für das Hamza scheinen die Makkaner gehabt zu haben: während man sonst بَرِيَّةٌ, ذَرِيَّةٌ und نَى ohne Hamza sprach, weil wie es scheint die Araber diese Wörter von den Juden mit erleichterter Aussprache erhalten hatten, sprachen sie die Makkaner mit Hamza aus. Unter Umständen wurde das angebliche Hamza selbst von seinen Freunden so geschwächt, dass weiter nichts als der unwillkürliche Laut der Diäresis übrig bleibt, so z. B. in مَوْمٍ, während das verwandte 'Ayn in مَعْمٍ seinen vollen Laut bewahrt. Bei den Städtebewohnern endlich scheint es in den so eben bezeichneten Eigenthümlichkeiten fast ganz verschwunden zu sein und sie sagen z. B. رَأْسٌ statt رَأْسٍ, doch wird es in der Diäresis immer noch stärker betont als in andern Sprachen, und bleibt in Fällen wie مَسْكَةٌ als Charakteristik des Arabischen.

Ueber die Art wie das Hamza ursprünglich geschrieben wurde, berichtet Zamachschari (vgl. Baydhawî) zu Qorân 30, 12 كُتِبَ شَفَعُوا فِي الْمَصْحَفِ بَوَاوِ قَبْلَ الْاَلِفِ كَمَا كَتَبَ عَلِمُوا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَكَذَلِكَ كَتَبَتْ السَّوَاىِ بِالْفِ قَبْلَ الْيَاءِ اثْبَاتًا لِلْهَمْزَةِ عَلَى صُورَةِ الْحَرْفِ الَّذِى مِنْهُ حُرْنَتُهَا. Dass man den Laut von السَّوَاىِ im Qorân 30, 9 durch السَّوَاىِ ausdrückte, ist begreiflich; es hat dieselbe Form wie اللُّسْنَى und es steht also das Alif für Hamza (wofür es damals noch kein diacritisches Zeichen gab) und ى drückt den

a-Laut aus. Wo aber das Alif in شَفَعُوا, welches für شَفَعَاءَ steht, herkommt, ist nicht ersichtlich, und ich vermuthe, dass die Angabe und Erklärung des Zamachschari unrichtig sei, und bin geneigt anzunehmen, dass in السَّوَايِ nicht desswegen, weil ein a darauf folgt, das Hamza durch Alif ausgedrückt wird, sondern weil es überhaupt zu den Functionen des Alif gehörte den Laut des Hamza, wenn er deutlich vernehmbar (بين بين) ist, zu repräsentiren. Wenn im Urtexte قِيلَ geschrieben wird, so repräsentirt das Alif nicht das lange a — denn dafür bestand nach dem Zeugnisse des Hamdāni keine eigenthümliche Bezeichnung — sondern das Hamza, und das ي deutet den Vokal an gerade wie das ي in سَوَايِ, حَسَنِ. Es ist zu vermuthen, dass im Urtext nicht شَفَعُوا sondern شَفَعَاوُ stand. Die Termination u wird ja auch in den nabatäischen Inschriften durch waw angezeigt, und als der Urtext des Qorān geschrieben wurde, waren schwerlich bedeutende Veränderungen in der Orthographie eingetreten. Es wäre interessant zu wissen, wie Wörter wie زَيْمِرُ الثَّوْبِ, سَيْمٍ, نَوْمٍ u. dgl. m. ge-

schrieben wurden. So lange ein specielles Zeichen für Hamza nicht üblich war, hatte man die Wahl das Hamza oder den Vokal unangedeutet zu lassen. Dass bisweilen am Schluss (und nicht bloss am Anfang) von Wörtern Alif für Hamza steht, sagt auch Ibn

Wallād S. 134 اِنَّمَا قُلْنَا اَلْفَ لَفْظًا لِاَنَّ اَلْهَمْزَةَ تَكُوْنُ صَرَفًا فَتُكْتَبُ عَلٰى

صورة الف wir sagen ein lautliches Alif (das heisst a), denn das Hamza mag am Ende des Wortes stehen, wo es in der Schrift durch Alif repräsentirt wird. So lange das Zeichen für Hamza nicht erfunden war, repräsentirte in اَلْحَطَّاءُ (in den drei Casus) das

Alif den Quieklaut, nach Erfindung des Hamzazeichens war dieses nur diacritisch und zeigt, wenn es auf dem Alif steht, an, dass das Alif diese Function und nicht die der Dehnung habe. Man kann aber auch das Zeichen ى als das Hamza und das Alif als dessen Fulcrum ansehen. Die angedeuteten Unterschiede in der Orthographie lassen sich durch das Vorwalten der einen oder andern dieser zwei Anschauungen erklären. Abū Sa'īd, der Copist des Iqlāh, ist ein sehr consequenter Anhänger der letztern Ansicht. Das ى, wenn es Dehnungszeichen des Dhamma, und das ى, wenn es Dehnungszeichen des Kesra ist, schreibt er nie mit Ġazm. Das Alif ist aber, wenn es Dehnungszeichen ist, bei ihm mit einem Ġazm, und sonst mit einem Hamza versehen; dadurch wird das Alif nach seinen Functionen in zwei Buchstaben geschieden, gerade wie durch ein diakritisches Zeichen das س von ش geschieden wird. Diese

Schreibweise macht für den Abû Sa'îd das Madd entbehrlich und er schreibt مَاءٍ مِنْ مِائِهِ (wofür im

Codex des Ibn Wallâd الْمَاءُ und auch الْمَاءُ steht). Er wendet auch das Madd höchst selten an, und dann sammt dem Ġazm. Regelmässig gebraucht er es, wo das Alif مبدلة ist, wie مَا شَاءَ<sup>1)</sup>; so im Sprichwort أَسَاءَ سَمِعًا فَاسَاءَ جَانِبًا; so schreibt er auch عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ. Manchmal gebraucht er es unregelmässig wie سِرًّا أَيْ جَوْفًا, auch kommt مَاءِ Wasser und sogar وَمَا أَخَذَ أَخَذَهُ „er nahm

die Landessitten nicht an“ (wo das Madd doch gewiss ein Versehen ist) vor. Charakteristisch ist, dass er das Hamza, wo es nur immer möglich ist, vom Alif befreit, er schreibt نَرَاءَ (wo im Ibn Wallâd نَرَاءُ steht), الْقُرْءَانُ, نَرَاءُ, الْكِسَاءُ, يَسْقُلُ

u. dgl. m. Die Copisten des Ibn Wallâd sind nicht consequent in diesen Dingen und schenken ihnen keine Aufmerksamkeit, die Schule aber, der sie in ihrer Routine folgten, hatte gerade das entgegengesetzte System, und sie geben, wo es nur immer geht, dem Alif den Werth des Quieklautes, das Madd ist bei ihnen und wohl auch bei Abû Sa'îd weniger das Complement eines Buchstabens als eine Warnung für den Leser das a lang zu sprechen. Ich habe weder in der einen noch in der andern Handschrift einen Fall bemerkt, wo das Madd bei einem andern Vokal als dem a angewendet wird.

1) مَا schreibt er immer mit Ġazm, لَا aber nie. Die Ursache mag sein, dass in لَا der Vokal zwischen â und ê liegt. So schreibt er auch in فَلَانٍ und in mehreren andern Fällen nach ل kein Ġazm, z. B. ضَرَبْتُ عَلَى عِلَاقَتِهِ. ich habe ihn auf den Kopf geschlagen.

## Notizen und Correspondenzen.

### Arabische Aerzte und deren Schriften.

Von

M. Steinschneider <sup>1)</sup>.

#### I. Selame ibn Raḥmun.

Wenn man in Wüstenfeld's Geschichte der arabischen Aerzte (S. 86 n. 148) liest: „Abul-Kheir Selama . . ein Jüdischer Arzt in Aegypten . . verdient ebensowenig Beachtung, wie sein [christlicher] Gegner Georgius aus Antiochien“, so wird man das wohl auf die Bedeutung desselben als Arztes beziehen, aber mit Unrecht. Wüstenfeld stand nur ein Auszug von ibn abi Oṣeibia zu Gebote in welchem nicht einmal die 4 Schriften Selama's angegeben scheinen. Oṣeibia bezeichnet ihn vielmehr als einen der vorzüglichen Aerzte. Hammer's Doppelartikel (Literaturgesch. VI, 405 n. 5889 und S. 487) bietet hier, wie sonst, allerlei Unrichtiges. Bei Carlyle, *Specimen of Arabic Poetry*, Oxford 1796 p. 55, 147, sind nur Stücke aus Oṣeibia mitgetheilt. Ich habe daher den vollständigen Text aus Cod. München Bd. II f. 166 copirt und mit dem Cod. Berlin (Sprenger 312) f. 108 b verglichen. Der grösste Theil stimmt wörtlich mit dem Artikel im تاريخ الحكماء des Kifti, aus welchem wie gewöhnlich, Abu'l-Farag p. 247, excerptirt. Da wir von el-Kifti bekanntlich nur den Auszug des Zuzeni besitzen, so ist es möglich, dass der ganze Artikel Oṣeibia's in dem grösseren Original stand. Als Hauptquelle kann der darin citirte abu's-Salt betrachtet werden, u. zw. dessen „aegyptische Risale“ (Wüstenfeld S. 93 n. 9; Chwolson Ssabier I, 233, II, 635 <sup>2)</sup>); vgl. Casiri I, 436). El-Kifti giebt unter seinem kurzen Artikel أمية (Cod.

1) Dieser Artikel war vor dem Erscheinen von Leclerc's *Histoire de la médecine arabe* eingesandt.

2) Ibn abi's-Salt citirt auch Schahraṣṭani, deutsch II, 345. Hammer VII, 750 n. 8520 unterscheidet einen angeblichen Sohn vom Vater in Bd. VI, 487, 787. Vgl. den Index zu Makkari, II, ٨٧٣.

München f. 33) kein Datum. Unter Selame (Cod. München f. 84 b) lässt er in der Schlussnote Omajja um 510 nach مصر (Kahira, oder Aegypten?) kommen. Oseibia hat diese Note wohl weggelassen, weil sie mit seinen genauern Daten nicht am besten stimmt. Der spanische Reisende scheint überhaupt über die Aegypter nicht wohlwollend zu sprechen. Im Artikel علی بن نصر citirt el-Kifti eine Stelle der „Risale“, worin die Astrologen Misr's schlecht wegkommen. Seine Gefangenschaft hat ihn vielleicht erbittert.

Zu dem Inhalt des Artikels bemerke ich: der Beiname abu'l-Kheir scheint in Verbindung mit dem Namen Selame zu stehen; so ist eines der Drusischen Sendschreiben an einen abu'l-Kheir Selame gerichtet (De Sacy, *Exposé* I p. DIX n. CIII; Nicoll p. 432); andere drei finden sich im Index zu H. Kh. VII, 1131 N. 4707—9; der Autor N. 4709 starb 480 H. Der Namen *Mubarek* erscheint in Palästina und Aegypten auch hebräisch als מבורך, und zwar zuerst bei einem geborenen Karaiten (Pinsker, *Likkute* Anhang 62, 139; Zunz Literaturgesch. S. 98; über einen homonymen rabbanitischen Zeitgenossen des Maimonides s. Hebr. Bibliogr. 1862 S. 30). Die Verbindung von Selame und Rahmun, welche an den aegyptischen berühmten Gegner des Saadia, den Karaiten Salmon b. Jeruham, arabisirt כלום בן רחמים (Z. D. M. G. XVIII, 164, XXV, 400, vgl. Hebr. Bibliogr. VII, 14; *Ozar Nechmad* IV, 13) erinnert, liess mich die Frage hinwerfen (*Catal. Codd. hebr. Lugd.* p. 200), ob etwa unser Selame ein Karaite war. Oseibia bezeichnet einige (aber wahrscheinlich nicht alle) jüngere Karaiten ausdrücklich als solche, darunter Sadid u'd-Din abu'l-Fadhl (Daud) ibn abi'l-Bejan Suleiman ben abi'l-Faradsch Israil b. abi't-Tajjib Suleiman b. Mubarek „Israili Karra“ (d. h. Karaer) — wahrscheinlich geb. 1161 (s. Hebr. Bibliogr. 1873 S. 61). Hier erscheint wieder der mit Selame verwandte Namen Suleiman in Verbindung mit Mubarek. Es wäre begreiflich, wenn Omajja sich wenig darum kümmerte, welcher Secte der Jude Selame angehörte, wie er auch den Gegner Gorgis nicht als Christen bezeichnet, was jedoch der Namen hinlänglich andeutet. Auch trat die Spannung der jüdischen Secten erst um die Zeit der Ankunft des Maimonides in Aegypten wiederum lebhafter hervor, wie eine von letzterem und dem oben erwähnten Meborach b. Natan unterschriebene Verordnung (wahrscheinlich 1167) zeigt.

Ueber den Lehrer Selame's in der Philosophie, Mubeschschir b. Fatik sind die Quellen in der Abhandlung des Jahrb. für rom. u. engl. Lit. Bd. XII angegeben, auf welche in dieser Zeitschr. Bd. XXVIII S. 456 hingewiesen ist; Hr. C. H. Cornill (*Mashafa Falasfa* 1875 S. 31) sind dieselben (daher auch meine Hinweisung auf *Mashafa*) unbekannt geblieben. — Zu den Titeln der Schriften Selame's bemerke ich:

1. نظم الموجودات, wahrscheinlich eine Abhandlung über die Ableitung der entstandenen Dinge von einander, ihre Rangordnung oder Abstufung (auch ترتيب), ein beliebtes Thema der arabischen Philosophen, wahrscheinlich seit Alfarabi's epochemachendem Buch der Anfänge (s. Hebr. Bibliographie 1870 S. 76).

2. مقالة في السبب الموجب لقلّة المطر بمصر. Diese Abhandlung über die Ursache des geringen Regens in Aegypten wäre wohl ein naturwissenschaftliches Curiosum. Ein älterer Zeitgenosse des Maimonides, Hibet Allah (hebr. Natanel) b. Zein b. Hasan b. Efranim (Efraim) b. Jakub <sup>1)</sup> etc., bekannt als ابن جميع, verfasste ein Werk über Alexandrien's Naturbeschaffenheit (طبيع), Luft, Wasser u. s. w. Assemani's Beschreibung des arabischen Cod. Vatic. 145, Stück 18, hatte mich im März 1873 zu einer Anfrage an Hrn. Prof. Guidi veranlasst. Derselbe antwortete in dankenswerther Bereitwilligkeit, dass es sich um ein Fragment von 8 Blättern in 16<sup>o</sup> handle, dessen Ueberschrift: بسم الله الخ وبه العوب ما احصر (so) على تعلیقة من مقالة ليعقوب ابن إسحاق الاشراييلي (so) الطبيب لاعراض مالا (so).

Der Anfang lautet مع اعتدالها تميل الى الحرارة.

Der Cod. ermangelt häufig der diacritischen Punkte. Hr. Guidi erbot sich zu einer vollständigen Abschrift des Fragments; ich wollte aber, ohne Urtheil über den Werth desselben, diese Freundlichkeit nicht in Anspruch nehmen. Ob der im Titel genannte Arzt Jakob b. Isak als dritter Autor über Aegypten anzusehen sei, und wann er gelebt habe, muss ich dahingestellt sein lassen. As'ad u'd-Din Ja'kub b. Isḥak el-Maḥalli, ein ägyptischer jüdischer Arzt und Schriftsteller, lebte 1201. Den betreffenden Artikel Oṣeibia's gab ich in der Hebr. Bibliographie XV, 131.

3. مقالة في العلم الالهي, eine metaphysische Abhandlung.

4. مقالة في خصب ابدان النساء بمصر عند تنهای الشباب (in Cod. München ist n. 3 und Anf. 4 übersprungen). Das übersetzt Hammer S. 406: „Ueber die Fruchtbarkeit der Weiber in Aegypten bis zur Grenze der Jugend“, S. 487: „Von den Farben (!) des Leibes der Aegypterinnen“.

1) Also schwerlich ein Abkömmling des zu besprechenden Efraim b. ez-Zafan, der b. Hasan oder b. Isḥak heisst?

## II. Efraim.

Der, als medicinischer Lehrer Selame's genannte „Efranim“, — offenbar ein, freilich durchgehender Schreibfehler, für Efraim (افرايم) — ist identisch mit dem später genannten Abu Kathir <sup>1)</sup>

ibn ez-Zâfân, oder Rafan (bei Hammer VI, 406 als „Ibn Rafaâ“ nicht erkannt), einer der besten Schüler des Abu'l-Hasan (Ali) Ibn Ridhwan, der wahrscheinlich 1068 starb, nach el-Kifti, nicht 1061, wie Oseibia angiebt (s. meine Noten zu Baldi, *Vite di Matemat. Roma* 1874 p. 45, 48) <sup>2)</sup>. Der Artikel Efranim des Oseibia ist bei Hammer, l. c. VI, 486 n. 6028 und VII, 504 noch ziemlich gut weggekommen; dennoch hielt ich es für nützlich, das Original nach einer im J. 1856 mir zugeschickten Copie aus zwei Bodleianischen HSS. <sup>3)</sup> mit den HSS. München f. 165, Berlin f. 108 zu vergleichen. Den Namen الرفان oder الزافان (schwerlich زافان) weiss ich nicht zu erklären.

Ueber die Schriften Efraims weichen die Quellen ab:

وله من الكتب <sup>4)</sup> [الكتب التي كثرت] كتابه التذكرة الطبية من (في) مصلحة الاحوال البدنية فيها لنصير الدولة [ابى على الحسين بن ابى على (بن) الحسن (بن حمدان)] لما اراد الانفصال (ان يفصل) عن مصر والتوجه الى ثغر الاسكندرية وبحيرة (و) تلك الاعمال [مقالة في التقويم القياسي على ان البلغم يكثر تولده في الصيف والدم او (و) المرارة (الاصفر في) الشتاء]

<sup>5)</sup> ولافرانيم بن الزافان من الكتب تعاليف ومجربات جعلها على جهة الكناش ووجدت هذا الكتاب بخطه وقد استقصى فيه ذكر الامراض ومداواتها وقد ذكر في اوله ما هذا نصه قال (و) اقول (وانا) افرانيم اتي (اننى) جعلت هذا الكتاب (قد) كثرة (تذكرة) على طريق المجموع لا على جهة التصنيف احتياطا على من تعالج (يعالج) من السهو كتاب التذكرة الخ (wie oben).

1) So heisst schon der Lehrer des Saadia Gaon bei Mes'udi (*Jewish Literature* p. 319 n. 43).

2) Ein Fragment der dort besprochenen Autobiographie enthält eine HS. in Genua, s. *Bollettino Ital. degli studii orient.* 1, 410 n. 10.

3) Cod. Huntingdon 171 (Uri, Muhamm. 709) und Poc. 356, welchen Nicoll, S. 131, für weit besser erklärt.

4) B. hat hier zuerst die untenstehende مقالة bis الكناش.

5) Cod. Poc. und M.

## Die „Skidy“ oder geomantischen Figuren.

Von

H. Steinschneider.

(Mit einer Tabelle.)

In einem Briefe des H. Prof. *Broch* (oben S. 545) wird nach dem Ursprung und der Bedeutung der 16 Namen der madagassischen „Skidy“ gefragt. Sache und Form lassen keinen Augenblick zweifeln, dass hier arabische Geomantie zu Grunde liege. Ich bin im Augenblick nicht in der Lage, die angeführte Beschreibung des Systems in Ellis, *Hist. of Madagascar* (London 1838, S. 489) zu vergleichen, das ist aber für den nächsten Zweck dieser Notiz nicht nöthig.

Die Steine, Bohnen etc. vertreten eine Anzahl von Punkten und die daraus entstandenen Combinationen von Figuren bilden die Grundlage der betreffenden Divinationstheorie, welche eine verhältnissmässig reiche Literatur besitzt und in Verbindung mit der Astrologie in theilweise abweichenden Systemen alles Ernstes behandelt worden ist. Geistreiche Männer, wie vielleicht schon Abraham ibn Esra, jedenfalls Jehuda al-Charisi, welche beide im XII—XIII. Jahrh. von Spanien aus Europa und den Orient bereisten, haben diese vermeintliche arabische Wissenschaft durch sog. Loosbücher (גורלות, auch גורלות דחורל) auf hebräischen Boden verpflanzt, und unter den arabischen Autoren ist einer der hervorragenden ez-Zenati, über welchen, wie über andere auf Afrika und den Westen hinweisende Spuren s. diese Zeitschr. Bd. XVIII S. 177, Bd. XXV S. 410 ff. <sup>1)</sup> Einen magrebinischen Einfluss sieht Fleischer (oben S. 543 Anm. 1) in der Aussprache des ت in den madagassischen Monats- resp. Zodiakal-Namen. Eine Vergleichung des Skidy-Systems mit den verschiedenen Systemen der Geomantie wird eine spätere Aufgabe sein. Zunächst möchte ich fragen, ob Sikidy, auch Sikili (oben S. 545 Z. 4) — von سِكْرِي (S. 544 i. Z.)

doch wohl schwerlich abzuleiten — nicht mit شکل, Figur, zusammenhänge, insofern diese die Hauptsache ist?

Die Geomantie hat wohl in der Wüste ihren Ursprung, worauf die arabische „Sandwissenschaft“ (علم الرمل) hinweist. Auf das Papier übertragen wurde sie zur „Punktirkunst“ <sup>2)</sup>, und manche (auch hebräische) Handschrift ist mit räthselhaften Punktfiguren

1) Zu XVIII S. 177 bemerke ich, dass ein „Zacharia Hebräus“ in Cod. lat. Vindob. 10686<sup>1</sup> (Tabulae Codd. V, 220) vorkommt.

2) S. über diesen, dem Occident angehörenden Ausdruck diese Zeitschrift Bd. XXV S. 396.



	erberisch.	V. Madagassisch.
1	⋮	Jama
2	⋮ (?) אביר	Taraika (طرائف)
3	⋮	Aditsimag (الاجتماع)
4	⋮	Alokòla
5	⋮	Asoravavy
6	⋮	Asoralahy
7	⋮	Molahidy (م... داخله)
8	⋮	Mikiarija (م... خارجه)
9	⋮ אלחיר	Adikizy (الانكيس)
10	⋮	Alezany (اللعيان)
11	⋮ אמס	Alemora
12	⋮	Adibidjādy
13	⋮ כאריז (יה)	Kizo (nicht Riro)
14	⋮	Adikia sajy (الكوسج)
15	⋮	Saka
16	⋮ נאר ס	Vontsira.



ausgestattet, die sich dem Kundigen als geomantische Orakelversuche zu erkennen geben.

Die Figuren entstehen nicht eigentlich aus „4 Punkten“, wie Hammer (Encykl. Uebersicht etc. S. 483) angiebt, sondern aus 4 untereinanderstehenden Reihen, wenn man so sagen darf, indem eine solche Reihe aus je einem Punkte, oder aus zweien besteht <sup>1)</sup>. In der Abbildung der Figuren, welche Flügel (Handschr. Wien. Bibl. II, 585) aus einem türkischen Werke gegeben, entspricht die Linie 2 (zusammengeflossenen) Punkten, wodurch aber die Aehnlichkeit der Figur mit der Benennung verloren geht. Ueber die abweichenden Reihenfolgen derselben 16 Figuren vergleiche man z. B. die Aufzählungen bei Hammer mit Nicoll, Catal. p. 328, Flügel l. c. und den hebr. Loosbüchern in HSS. München 228, 294, 299 (s. meinen Catalog S. 123, 130). Für die Benennung *Alànaua* der ersten oder „Grundreihe“ weiss ich keine Erklärung. An *انوار* Mondstationen ist gewiss nicht zu denken <sup>2)</sup>. Die Figuren

selbst werden als (astrologische) „Häuser“ angesehen und mit den Planeten in Verbindung gesetzt; „Väter, Mütter, Töchter, Zeugen“ und „der Richter“ kommen als Bezeichnungen von Combinationen vor, welche einer jüngeren Afterwissenschaft anzugehören scheinen. Auch die Unterscheidung von männlichen und weiblichen Figuren ist aus der Astrologie herübergenommen.

Zur Erklärung der madagassischen Namen wähle ich aus dem verschiedenen mir zu Gebote stehenden Material eine Tabelle aus, welche ich aus dem Loosbuch in Cod. h. München 299, <sup>5</sup> B (f. 135 b) zusammengestellt hatte und wegen Mangel an Raum im Catalog weglassen musste. Dort sind die Namen hebräisch, arabisch, lateinisch und berberisch angegeben, aber n. 10 ist übersprungen; ich setze einige abweichende Bemerkungen in Cod. 228, die lateinischen, in Cod. 294 f. 78 am Rande hinzugeschriebenen, und die der Tabelle Cod. 294 f. 199 b („lateinisch und toledanisch“! vgl. Catalog S. 124) hinzu, u. zw. in der mir richtig scheinenden Umschreibung der oft corruptirten Form, bei welcher ich nicht verweile. Hingegen halte ich die nachfolgenden Bemerkungen für die Erledigung des Problems von Nutzen.

ad I. Die Hauptdifferenz der Namen, nicht ohne Beziehung zum System, besteht in Folgendem:

Hammer hat 1. *لحيان*, 4. *كوسج*, es fehlen *عقلة*, *نصرة*, *قبص الخارج* und *الداخله*, hingegen erscheinen als 14, 15

1) In einem geomantischen Fragment, Cod. h. München 299 D f. 163, welches die Anweisung zur Construction von 15 Figuren aus den Punkten am klarsten darstellt, heisst es, dass jede Figur mindestens 5 Punkte enthalten müsse, allein *طريق* (Tabelle N. 2) besteht nur aus 4.

2) Vgl. oben S. 544 und Bd. XXV S. 379 ff.

فجر 5 und لحيان 1. Flügel hat 1. مشرق بياض und مغربى بياض mit Verwechslung unserer Figuren, Tabelle n. 10, 14 کوسج und فجر; für die beiden عتبه Tab. 16, 15 hat er n. 18, 14 nur ثابتة und قائمة. In Cod. München steht unter Tab. 2 حازق (wohl als dem hebr. Abschreiber bekanntes Wort (تأريخ), unter 9 לחייני אלנקרץ (so unten zu IV), während n. 14 nach f. 164 מנקרץ heißen soll! für das 8 in 5, 6, 15, 16 steht מאן, für تان?

ad III. Die lateinischen Wörter haben, wie häufig in hebr. HSS., mitunter eine romanische (spanische?) Form.

ad IV. Unter 4 fährt der Text fort (f. 140) והם צמוריים (?). [יקראו אותה] חמבטיני בעל. Zu 9 wird das Berberische übersetzt: בעל اللحيان النازل, also arabisch wäre und wir hätten für 9 und 10 zwei لحيان, den Figuren entsprechend, wie in anderen Paaren; das unter I gegebene נקרץ scheint מנקוס. Zu 11 steht ואלל הערבים offenbar verschrieben für הערבים, wie sonst überall. 14 wird erklärt דורמארים (die Betrüger?).

ad V. Die N. 1—5, 11, 12 sind unzweifelhaft. Für 6 schreibt Hr. Broch noch einmal „Asoralahy“, aber schon seine Bemerkung über lahy und vavi lässt Asoravavi vermuthen. Angenommen, dass meine Conjecturen stimmen, wären noch zu erklären: Vontsira, Saka, Riro(?), die aus 7, 8, 15, 16 nicht ohne starke Corruption abzuleiten sind, so dass Varianten aufzusuchen wären, oder eine Uebersetzung vorliegt.

Zu weiterer Auskunft nach den angegebenen Quellen bin ich gern bereit.

Nachschrift. Ich bin bei Absendung dieser Notiz noch im Stande, einen flüchtigen Blick auf Ellis zu werfen, der die hohe Bedeutung des Orakels hervorhebt. Seine Tabelle (S. 439) setzt durch die Angabe der 16 Figuren (u. zw. durch Ziffern, in welchen wiederum die eigentliche räumliche Figur unkenntlich ist) meine Conjecturen ausser allem Zweifel; die 3 oben erwähnten: Vontsira, Saka und Kizo (so) bleiben lautlich noch unerklärt. Die weiteren, aus Quercombinationen entstehenden Figuren und ihre Benennungen bei Ellis S. 440 ff. kann ich ohne Uebersetzung der letzteren nicht weiter verfolgen. Hingegen sehe ich aus S. 444, dass die Ableitung der Skidy aus der Geomantie vielleicht schon lange geahnt, wenn auch nicht speciell nachgewiesen ist. Es heisst dort: „It is *superfluous to describe the mode of working by means of sand. This consists of drawing certain lines and configurations on sand, in the same manner as the geomancy of the Arabs, to whom*

*Flacourt attributes the knowledge of all the arts of divination now possessed by the Malagasy*“. Hätte Ellis irgend ein geomantisches Werk zu Rathe gezogen, so würde er die Grundlage des Skidy sofort erkannt haben. Um so mehr scheint mir nun die Verwandtschaft von Skidy mit شكل der Prüfung werth.

### Matth. VII. 5 in der muhammedanischen Literatur.

(Zu Seite 520.)

Von

Ignaz Goldziher.

Herr Prof. August Müller führt in seinem im letzten Hefte dieser Zeitschr. erschienenen Aufsätze „über einige arabische Sentenzensammlungen“ zu Matth. VII. 5 den arabischen Satz an: معاتبه الانسان نفسه انفع من عتابه لاحبابه mit der Bemerkung dass diese Stelle sowie drei andere „mehr dem Sinne <sup>1)</sup> als den Worten nach“ mit den dazu angeführten Bibelstellen identisch sind, „obwohl die Aehnlichkeit doch einen Zusammenhang irgendwelcher Art voraussetzen lässt“. Es wird vielleicht nicht ganz überflüssig sein, wenn ich hieran die Bemerkung knüpfe, dass die in Rede stehende Stelle des N. T. in der muhammedanisch-arabischen Literatur in einer Form vorkommt, welche die Identität des Wortlautes aufweist. Ich führe hierzu folgende Stellen an:

Vor allem sind zwei Sprüche aus der Proverbiensammlung des Meidāni zu notiren; die eine steht dem Wortlaute der neutestamentlichen Stelle näher als die andere, aber auch diese beruht auf demselben Ideengang:

Al-Meidāni (ed. Būlāk) Bd. II p. ٨٥ penult: كيف تبصر  
القذى في عين اخيك وتدفع الجذع المعتبر في عينك  
ibid. يّعقد في مثل الصواب وفي عينيه مثل الجرة: ٣١٧ p. Zu letzterem

1) Dem Sinne nach finden wir denselben Gedanken ziemlich oft in verschiedener Variation ausgedrückt; eines der kürzesten Proverbien dieser Art ist

Al-Meidāni Bd. II p. ١٣٩: لا تعطيني وتعطعني, welches ich besonders auch deshalb anführe, weil es auf dieselbe paronomastische Pointe gerichtet ist, welche nach der talmudischen Auffassung von Zefanja II. 1 דחקושו וקושו in diesem Satze steckt: קשוח עצמך ואחר כן קשוח אחרים (Sanhedrin f.19a).

Sprichwort wird im Commentar Meidāni's folgendes Epigramm des Rijāshī angeführt:

أَلَا أَيُّهَا الْتَلَمِي فِي خَلِيقَتِي هَلْ الْفَسْ فِيمَا كَارِ مِنْكَ تَلُوم  
فَكَيْفَ تَرَى فِي عَيْنِ صَاحِبِكَ الْقَذَى وَتَنْسَى قَذَى عَيْنِيكَ وَهُوَ عَظِيم

Dasselbe finden wir auch in der Ḥamāsa Bd. I p. 401 v. 3:

فَنَرَى فِي عَيْنِكَ الْجَذْعَ مُعْرِضًا وَتَعْجَبُ إِنْ ابْصَرْتَ فِي عَيْنِي الْقَذَا

Bei Al-Mubarrad (Kāmil ed. Wright p. 403, 16) sagt der zurechtgewiesene Abu-l-Hindī: اَحَدُهُمْ يَرَى الْقَذَا فِي عَيْنِ اخِيهِ  
واحدهم يرى القذا في عين اخيه, wo die Tendenz, die Antithese weiterzuführen, vorherrscht<sup>1)</sup>. Durch die LA. der Berliner Hschr., welche bei Wright in der Note t) beigebracht wird, nämlich: *لَجْعَ الْمُعْتَرِضِ* wird die grössere Conformität mit dem Text des Sprichwortes hergestellt, und die LA. verdient nach dem Kanon: *أَلَا* nicht *يَجُوزُ* *أَلَا*

ليس يجوز ألا ما حكي لأن الامثال لا تتغير (Al-Tebrizi ad Ḥamas. p. 140 penult) Begünstigung. Auch in der Būlāḳer Ausgabe des Kitāb al-ʿiḳd al-farīd von Ibn ʿAbdī Rabbihi (Bd. III p. f.f, 3), wo die Anekdote des Abu-l-Hindī wörtlich wie bei Al-Mubarrad erzählt wird, finden wir dieses *المعترض*.

In dieselbe Reihe gehört auch das Epigramm des Ibn Merwān al-Ġazīrī (Al-Maḳḳarī ed. Leyden Bd. II p. 443 :

وَمِنْ الْعَجَائِبِ وَالْعَجَائِبِ جَمَّةٌ أَنْ يَلْبِغَ الْأَعْمَى بِعَيْبِ الْأَعْوَرِ

wo an Stelle des Splitters und Balkens die Gegenüberstellung der Einäugigkeit und totalen Blindheit getreten ist.

Ob übrigens solches Zusammentreffen zwischen biblischen und arabischen resp. muhammedanischen Sprüchen immer die Voraussetzung eines auf Entlehnung zurückführenden Zusammenhanges begründet, ist eine Frage, die eher negativ zu entscheiden wäre. Begegnungen zwischen biblischen und arabischen Sprüchen sind viel zu häufig, und die betreffenden Aussprüche machen in ihrer arabischen Fassung viel zu sehr den Eindruck schlichter Unmittelbarkeit, als dass man in den meisten Fällen den Zusammenhang anderswo suchen

1) Dieser Tendenz, die Antithese weiter auszuspinnen, begegnen wir auch in dem parallelen Aussprüche des Talmuds, welcher die Quelle der in Rede stehenden neutest. Stelle ist. Nach der einen LA. nämlich wird aus dem Splitter im Auge (פֶּתֶלֶק בְּעֵינַיִם) ein Splitter in den Zähnen (פֶּתֶלֶק בְּשִׁנָּיִם). S. Levy Targumwörterbuch Bd. II p. 361a.

sollte, als in dem gleichen Ideengange naiven Volksgeistes. Finden wir ja derlei Begegnungen nicht selten auch zwischen dem Wortlaute europäischer <sup>1)</sup> und arabischer Sprichwörter. Andererseits wird gerade bei den Arabern soviel citirt, zumal aus biblischen Schriften, und — wie wir anderweitig ausführlicher nachweisen werden — auch dort citirt, wo originelle Producte vorliegen, dass wir billig voraussetzen dürften, es seien Entlehnungen von biblischen Aussprüchen, wo solche vorliegen, als solche kenntlich gemacht.

### Nachtrag zu den „Studien über geschnittene Steine mit Pehlevi-Legenden“.

(Oben S. 582 ff.)

In der Z. D. M. G. Bd. XXIX, S. 205 sub No. 11 erklärte ich eine Gemme des k. Museums im Haag mit der Legende *Rastichi Tagi* durch

„Dar gerechte Tagi“ oder auch „der gerechte Held“, ohne diese letztere Auslegung irgendwie zu begründen, wahrscheinlich weil ich glaubte dies schon früher gethan zu haben, was aber nicht der Fall ist; ich gebe also nachträglich diese Belege.

رجو tag (Pehlevi) a champion, a hero, a brave, bold personage. (An old Pahlavi-Pazand Glossary, ed. M. Haug, p. 215.)

تک tag (Pazend) strong, powerful, sturdy, hardy, brave. (Glossary and Index to the Pazand text of the Mainyô-i-Khard, p. 198.)

tanchishta (Zend) most vigorous. (An old Zand-Pahlavi Glossary, ed. M. Haug, p. 95.)

تنک (Neupersisch) „stark“, „kräftig“.

Im Armenischen *tagnapav* „eilig“, „kriegsmässig“; *tagnapel* „erzwingen“.

οἶος Ἀμίστρης ἢ δ' Ἀρταφρένης

καὶ Μεγαβάζης ἢ δ' Ἀστάσπης,

ῥα γοὶ Περσῶν.

Aeschyl. Pers. 23.

1) In jüngster Zeit hat hierüber Prof. E. Palmer in seiner arabisch geschriebenen Einleitung zu der Bearbeitung von Behâ al-Din Zuheir's Diwan (Bd. I Cambridge 1876) gehandelt. Das deutsche, und auch sonst in europäischen Sprachen vorkommende „sich zwischen zwei Stühlen nieder-

setzen“ ist bei Meid. II p. ٨١, 8: كَالسَّاقَطِ بَيْنَ الْفَرَاشَيْنِ. „Wände haben Ohren“ إِنَّ لِلْكَيْطَانِ آذَانًا (Meid. ibid. p. ٢٥., ult. im Commentar) u. a. m.

Θάρυβις τε πεντήκοντα πεντάκις νεῶν  
ταγός. id. ibid. 323.

παρὰ δ'οἱ ταγοὶ ἄμμι μενόντων. Hom. Il. XXIII, 160.

Ταγός. ἡγεμών. Suidas.

Ταγοὶ. προστάται, ἄρχοντες, ἡγεμόνες. Hesych.

Ergo erimus ὁπαδοὶ qui ταγοὶ esse noluimus? Cic. ad Attic. IV, 6.

A. D. Mordtmann, Dr.

### Lomaçâtana.

In dem Cataloge der Oxforder Handschriften Seite 322 ist der Inhalt der Verse 51—54 der dort besprochenen Yogaratnamâlâ mit lomaçâtana bezeichnet und von mir mit „calvitii faciendi remedia“ erläutert. In den Mélanges Asiatiques tirés du bulletin de l'académie impériale des sciences de St. Pétersbourg, tome VII. S. 618 meint Böhlingk: „Es ist von keinem Calvitium die Rede, da loman nicht die Kopfhaare bezeichnet“. Wer den Wortlaut der Verse kennt, wird zu keiner anderen Uebersetzung gelangen, und ich sehe auch jetzt keinen Grund von derselben abzuweichen. Uebrigens werden Zaubermittel wohl nur dazu gebraucht, um einem Feinde das Haar vom Kopfe, nicht vom Leibe zu schaffen. Dass der Verfasser oder Uebersetzer der Abhandlung den gangbaren Unterschied zwischen keça mûrdhaja und roman nicht beobachtete, ist seine eigene Sache und für uns eine Belehrung.

hâlâhalâlângûlam saptadinam  
kanakatailaparyushitam |  
çâtayati keçanivaham<sup>1)</sup>, tathyam  
idam romaçâtanam pravaram || 51 ||  
bahuço vajrîpayasâ bhâvitatilataila-  
mûrdhajâbhyângât |  
dhavalabalâhakarucayo bhavanti  
keçâ vinâbhyângât (sic) || 52 ||  
asṣṭamabhâgâlayutâ sudhâ  
jalâloditânale taptâ |  
çâtayati keçajâlam yuktâ  
sacarâcare jagati || 53 ||  
saindhavaharîtâlasudhâyanâla-  
kshârasamyuto yogah |  
kurute romavihînam<sup>2)</sup> prayukta-  
mâtras trilokam api || 54 ||

Th. Aufrecht.

1) Schol. roma-keçâdikam.

2) Schol. keçavihinam romavihinam ca.



## Bibliographische Anzeigen.

*E. Trumpp, Beiträge zur arabischen Syntax* (Sitzung der philos.-philol. Classe der kgl. bayer. Acad. d. Wiss. vom 5. Mai 1877). 76 S. in Oct.

Wie früher das arabische *Ḥāl*, so behandelt Trumpp hier die Passivconstruction im Arabischen und den Gebrauch von *فُعِلَ* und *فُعِلَ*.

In beiden Abhandlungen giebt er hauptsächlich die Lehren der arab. Grammatiker wieder. Er schliesst sich diesen zwar durchaus nicht blind an, folgt ihnen aber doch m. E. nicht selten zu weit, wo sie z. B. entweder Thatsachen weginterpretieren, die mit ihren zu eng gefassten Regeln streiten, oder aber nach blosser Analogie Constructionen gestatten, für die sie keine Belege anführen können. Umfassende, unbefangene Beobachtung des Sprachgebrauchs wird uns, so ungünstig wir in dieser Hinsicht namentlich den älteren einheimischen Philologen gegenüber gestellt sind, doch noch manche Berichtigung und Ergänzung über das Thatsächliche bringen, während wir in der Beurtheilung desselben durch unsre Kenntniss der verwandten Sprachen und allgemeine sprachwissenschaftliche Bildung den Alten ganz entschieden überlegen sein müssen.

Wenn Trumpp im Anfang seiner Abhandlung meint, das Aramäische habe keinen Ansatz zur eigentlichen Passivbildung gemacht, so ist das nicht richtig. Reste einer alten inneren Passivbildung zeigen nicht nur alle aram. Dialecte in ihren Passivparticipien (*مَقْدَل*)

= *مَقْبَل*; *מְקַבֵּל* wie im Hebr. u. s. w.<sup>1)</sup>), sondern auch vom Verb. fin. finden sich im Biblisch-Aramäischen noch hinreichend Beispiele, von denen das einzige *הִקְיִמַת*, das haarscharf zu *أَقِيَمْتُ*

stimmt, genügt, um den Verdacht einer Entlehnung aus dem Hebräischen abzuwehren; dazu kommen noch die *Nomina actionis*

1) s. Neusyr. Grammatik S. 213.

der Form **قَتَّلَا** *qattálá*. eigentlich Infinitive vom Plural<sup>1)</sup>. Im Aethiopischen sind wenigstens beim Particip Reste der inneren Passivbildung geblieben. Wir haben daher anzunehmen, dass diese Bildung ursprünglich gemeinsemitisch war, dass sie aber allmählich mehr oder weniger vollständig durch die äussere Reflexivbildung ersetzt ward, was ja auch in neuarab. Dialecten in grossem Umfange geschehen ist.

Das Arabische ist im Allgemeinen einer unpersönlichen Ausdrucksweise nicht hold. Aber beim Passiv kommt diese unter gewissen Umständen vor, und es ist eine unfruchtbare Mühe, wenn *Trumpf* mit den Grammatikern in dem Verse **يُغْنِي حَيٍّ وَيُغْنِي** („Er ist vor Scham still, und man ist's aus Scham vor ihm“), in Redensarten wie **عَفِيَ عِنْدَ** und **مُرَّ بَد** die unpersönliche Construction leugnet und hier ein **عَو**, welches den **مصدر** bezeichne, als Passivsubject (**نائب الفعل**) oder ein anderes Auskunftsmittel sucht. Grade so ist es dann mit den unpersönlichen Participausdrücken wie **الْمَغْضُوبُ عَلَيْهِ** u. s. w. Aber zu beachten ist allerdings, dass Fälle wie jenes **يُغْنِي** sehr selten sind, und dass im Allgemeinen die unpersönliche Passivconstruction auf ganz bestimmte, freilich zum Theil sehr beliebte, Anwendungen beschränkt ist, welche uns *Trumpf* hier übersichtlich vorführt. — In der Construction **أَتَى بِسَرِقٍ** (S. 14) liegt durchaus nichts Auffallendes. So gut ich sagen kann **أَتَيْتُهُ بِسَرِقٍ**, kann ich natürlich auch die Passivconstruction wählen. Wenn deutsches „kommen“ und „gehen“ auch ausschliesslich intransitiv sind, so sind doch **جَاءَ**, **أَتَى** u. s. w. so gut Transitiva wie „erreichen“ „*assequi*“ „*petere*“ u. s. w. — In den seltenen Fällen, in welchen das Passivsubject im Accusativ

1) S. Mandäische Grammatik S. 123 Anm. 1. Das Arabische hat bekanntlich keine Passivinfinitive; doch lassen sich vielleicht unter den Abstract- und den eigentlich damit identischen Formen des inneren Plurals wohl noch einige Spuren davon auffinden. So sind vielleicht Wörter wie **عُدَى**, welches sich zu **عُدَى** verhält wie **عَمِلَ** zu **عَمِلَ**, eigentlich passivisch.

2) Im zweiten Gliede ist aber **يُنْتَمِ** „persönlich zu übersetzen „er wird angeredet“.

steht (S. 28), sehe ich dieselbe Erscheinung wie im Hebräischen  $\text{נִשְׁמַע}$  beim Passiv; ich habe Mand. Gramm. S. 421 Anm. 1 noch drei weitere Beispiele angeführt.

Die Abhandlung über  $\text{אִן}$  und  $\text{אִנֵּן}$  wird durch eine etymologische Darlegung eröffnet, welcher ich nicht folgen kann. Die Annahme der dem Indoeurop. und Semit. gemeinsamen demonstrativen Urwörter  $i$  und  $en$  ignorirt u. A. das Scheitern aller Versuche, die Verwandtschaft zwischen den beiden grossen Sprachstämmen zu erweisen. Auch gegen seine Zusammenstellung der semitischen Formen selbst habe ich, namentlich mit Rücksicht auf's Aramäische, sehr Viel einzuwenden. Ferner muss ich gegenüber der nahe liegenden und oft gemachten Annahme, dass  $\text{אִן}$  und  $\text{אִנֵּן}$  Modificationen desselben Wortes seien, an meiner alten Ansicht festhalten, dass  $\text{אִן}$  „dass“ von  $\text{אֵי}$  „wie?“ (eigentlich „wohin?“, wie  $\text{אֵיךְ}$ , aus  $\text{אֵינִי}$  gebildet)<sup>1)</sup> nicht zu trennen ist. Die allerdings sehr auffallende Construction von  $\text{אִן}$  ist somit bloss nach Analogie des in Klang und in Bedeutung so ähnlichen  $\text{אִנֵּן}$  entstanden, ganz wie es zugestandener Maassen mit dem etymologisch klaren  $\text{לֹא־כֵן}$  geschehen ist. — Sehr dankenswerth sind nun aber die Auseinandersetzungen über den Gebrauch von  $\text{אִן}$ ,  $\text{אִנֵּן}$  und ihren verkürzten Nebenformen, wenn es hier auch nach dem Vorgange der arab. Grammatiker wieder nicht an Haarspalterei fehlt. Nicht in dieses Capitel würde ich aber aufnehmen Sätze wie  $\text{אִן כָּל נַפְסָא לֹא עֲלִיָּהּ חָפֵץ}$  Sur. 86, 4; vgl. 11, 113. 36, 2. 43, 34. Hier ist gewiss  $\text{לֹא}$  (mit Verdopplung) die bessere Lesart;  $\text{אִן} — \text{לֹא}$  steht (s. die Commentare und Ewald, gr. ar. II pg. 204, ann.) wie sonst  $\text{אִן} . . . . \text{אִלָּא}$  oder  $\text{לֹא} . . . . \text{מָה}$ ; ich finde in diesem  $\text{לֹא}$  dieselben Bestandtheile wie in  $\text{לֹא}$  „noch nicht“, nämlich  $\text{לֹא} + \text{מָה}$ , nur dass hier  $\text{מָה}$  conditional ist (mit Voraussetzung der Negation wie im aram.  $\text{לֹא־נִשְׁמַע}$  nisi). Dies  $\text{אִן}$  ist also das negative, ursprünglich conditionale. — Die Unterscheidung von  $\text{אִנֵּן}$  und dem einfachen  $\text{אִן}$ , welche S. 65 Anm. 2 statuiert

1) S. meine Darlegung in Benfey's Orient und Occid. I, 568 f.  
Bd. XXXL

wird, ist nicht aufrecht zu erhalten. Wie die Dichter je nach Bedürfniss des Verses z. B. ما (ا) oder (ا) sagen, so gebrauchen die erzählenden Schriftsteller ثمَّ اِنَّ, das ursprünglich eine Thatsache zeitlich etwas stärker abgegränzt haben mag, ohne jeden merklichen Unterschied von ثمَّ.

Wenn ich im Obigen mehrfach dem Verf. widersprochen habe und ihm über einige Kleinigkeiten noch weiter widersprechen könnte, so sage ich ihm zum Schluss doch noch einmal ausdrücklich besten Dank für diese sorgfältige und nützliche Arbeit.

Strassburg.

Th. Nöldeke.

*Pahlavi, Gujarâti and English Dictionary. By Jamaspji Dastur Minocheherji Jamasp Asana, Fellow of the University of Bombay, and Member of the Bombay branch of the Royal Asiatic Society. Volume I. A. Y. 1246. A. D. 1877. Agents in London — Messrs. Trübner & Co., 57 & 59, Ludgate Hill. (All rights reserved). (Rückseite des Titels: Bombay: printed at the Education Society's press, Byculla). Auch mit Titel in Guzaratisprache, und mit dem photographischen Portrait des Verfassers geziert. CLXXIV und 168 Seiten in 8<sup>o</sup> 1).*

Das vorliegende Werk wurde bereits von dem Vater des Verfassers, Minotscheherdji Edaldji Djamasp Asana, nach dem Muster des Burhan-i Qati in Pehlevi und Persisch begonnen, der Sohn gab die Uebersetzung der Wörter in Guzarati, und, was für die Brauchbarkeit des Werkes sehr förderlich ist, in Englisch. Auch die Vorrede und die Einleitung über die Pehlevisprache sind in Englisch und Guzarati verfasst, und anerkennende Schreiben J. Wilson's, Dr. West's, Hoschang Djamasp's, Dhandjibhoi Framdji's, Churseddji Rustamdji Kama's und des Dr. Andreas sind in beiden Sprachen am Schluss der Einleitung abgedruckt.

Die *Quellen* der Wörtersammlung bilden die Pehlevilitteratur, von welcher ein grosser Theil noch unveröffentlicht ist, sowie ausser den schon gedruckt (lithographirt) vorhandenen lexicalischen Hilfsmitteln auch handschriftliche kleinere Glossare. Man findet

1) Da in vorstehendem Artikel einige Dinge berührt werden, über welche auch Hr. J. Darmesteter in der Revue critique vom 15. September sich ähnlich wie der Unterzeichnete geäußert hat, so möge bemerkt werden, dass das Manuscript des vorstehenden Artikel's bereits am 2. September sich in den Händen der Redaction befand.

diese zahlreichen Quellen unter den „Abkürzungen“ Seite CLXIX ff. verzeichnet.

Ueber die Einrichtung der Sammlung lässt sich der Verf. S. X ff. aus; die Pehlevischrift, welche bekanntlich sehr unvollkommen und schwierig zu lesen ist, hat ein Zeichen für a  $\mathfrak{a}$ , welches aber zugleich für h und  $\chi$  (ch) und, ungenau geschrieben, auch wohl für š (np. س) gilt, z. B. in *dīs* S. 48, 10. *sāyak* 71, 3 (besser geschrieben in Spiegel's Ausgabe des Vendidad in Pehlevi S. 4, 10), *sānīyē* 138, ult., *asni* (altb. *asnyā*) 133, 14 (besser bei Spiegel y. 1, 7. 2, 12); da ferner g, j (dj) d, y durch dasselbe Zeichen, einen einfachen Haken, ausgedrückt werden, so kommt die Verbindung zweier dieser Buchstaben, z. B. des g und des d, genau dem Zeichen für a, h,  $\chi$  gleich; wird einer dieser Buchstaben mit dem Zeichen des a verbunden, so entsteht die Figur  $\mathfrak{z}$ , welche identisch ist mit derjenigen des š, und wenn sich die einfachen, doppelten und verbundenen Haken häufen, so wird das Lesen eines Textes zu einem oft recht mühseligen Entziffern. Unser Lexicograph hat nun alle Wörter, welche mit dem Doppelhaken, sei es a, sei es die Combination zweier einfacher Haken, beginnen, unter eine Rubrik gebracht, man findet also unter dem ersten vieldeutigen Buchstaben, der im vorliegenden Band allein, und noch lange nicht vollständig vorliegt, Wörter, welche mit a, ai, ē, h,  $\chi$ , g, j, d, y beginnen. Ferner hat der Verf. nach der Vorrede auch die herkömmliche nicht immer richtige Aussprache der Pehleviwörter (welche eben in der schwierigen Lesung ihren Ursprung hat) angeführt; wir werden sehn, dass gleichwohl eine Anzahl Wörter, deren richtige Aussprache feststeht, noch unrichtig transscribirt ist, oder dass das Fehlen irgend einer Bemerkung die richtige neben der herkömmlichen falschen Aussprache nicht erkennen lässt. So steht S. 6, 15 und 44, 12 *ōkh* (Bruder) und gleich darauf 45, 3 *khā*, ebenso mit dem ē *vahdat*: *akhē*, *khahē*, 48, 1; *adudanē* und *āien* (Art, np.

آیین 84, 7).

Viel Raum hätte der Verf. sparen können, wenn er die sämtlichen Formen eines Wortes, wie Pluralform, Personalendungen, Vermehrung durch Affixe und enklitische Wörtchen, statt sie als besondere Artikel zu behandeln, unter dem betreffenden Wortstamm vereinigt hätte. Es ist diess eine Eigenthümlichkeit der einheimischen Glossare, die aber in einem Werke, welches viel von europäischer Wissenschaft hält, hätte aufgegeben werden sollen; man findet z. B. *hānī* (schreib, 114, 16), *hāniš* (schreib es, 139, 16) *hānitān* (schreiben, 157, ult.); *gaš* schön, gut, S. 45, das davon abgeleitete *gaši* S. 48—49, die 3. sing. des verbi denominat. *gašit* 74, 10, den Infinitiv *gašitan* 76, 19; hier ist das Wort zudem noch confundirt mit einem andern welches „umwenden, zurückgehn“ bedeutet (np. گشتن), und überdiess unrichtig von *gash* abgeleitet, während

*gaš* S. 49 richtig auf گش zurückgeführt ist; sodann folgt 76, ult. noch *dašitan*, welches aber nur eine andere Lesung des vorigen ist, indem d und g mit demselben Zuge bezeichnet werden; die Lesung *daš* kehrt nochmals wieder 83, ult. Ferner: *gabrūnašni* das Tragen, *gabrūnašē* getragen, *gabrūneš* er trägt, *gabrūnām* wir tragen, *gabrūni* trag, *gabrūntan* tragen, *gabrūnam* ich trage, *gabrūnt* getragen, S. 41. Alle diese Formen konnten unter *gabrūntan* vereinigt werden mit der abgekürzten Bezeichnung der grammatischen Function. Die Combination von g und b, welche dieses Wort beginnt, sollte streng genommen nicht an dieser Stelle Platz finden, weil das b durchaus nicht mit demselben Zeichen wie g, j, d, y, sondern mit demselben Zeichen wie im Baktrischen geschrieben wird; der Grund warum sie dennoch hier eingeordnet ist, liegt darin, dass der Doppelhaken, wenn er vom übrigen Wort isolirt steht, zuweilen sich so nach unten und vorn vergrössert, dass er der Ligatur gb gleicht; es ist diese Schreiberlicenz indessen nicht zu billigen (wie der Verf. selbst 31, 11 zu bemerken scheint), noch weniger diejenige, wonach man auch den verticalen Strich für v (ll, ö, n) nach links ausweichen lässt, so dass die Gruppe, welche in strenger Schreibart db, gb, jb bezeichnet, bei dieser laxen auch dv, dn u. s. w. ausdrückt. Auch die Verbindung des Verticalstrichs mit dem folgenden Haken, wie sie bei *du-aš* 52, 9 erscheint, ist geradeso unzulässig, wie die des arab. r mit folgendem d oder dgl.

Bei dem grossen Lobe, welches der Verf. der Betheiligung europäischer Gelehrten an der Erforschung des Pehlevi zu Theil werden lässt, ist die Beibehaltung jener Einrichtung auffallend. Es dürfte nicht ohne Interesse sein zu lesen, was der Hohepriester der Parsi über die europäischen Studien in diesem Zweige der Philologie sagt: „Man muss ohne Bedenken anerkennen, dass wenn nicht unsre alten gelehrten Priester Theile des Avesta, der Pehlevi und Pazend Bücher in Sanskrit, Persisch und Guzarati übersetzt und die Kenntniss der betreffenden Sprachen einigen wenigen Gelehrten Europas mitgetheilt hätten, wahrscheinlich nicht die geringste Erwähnung oder Spur sich bis zum heutigen Tage erhalten haben würde. Die neuern Erfolge der europäischen Gelehrten auf diesem Gebiete entspringen grossentheils diesem Verhältniss. Ebenso muss man anerkennen, dass das Ansehen, worin die Pehlevilitteratur steht, hauptsächlich der freigebigen Unterstützung, welche einige der grossen Staaten Europas ihrer Erforschung zu Theil werden liessen, sowie dem unermüdlichen Fleiss und der Fähigkeit einiger grossen Gelehrten verdankt wird, deren Eifer jene Sprachen neu belebte und sie vor dem Versinken ins Dunkel der Vergessenheit rettete. Die Grammatik, das Lexicon der Avestasprache, die Pehlevigrammatik, verschiedene kleinere Glossare dieser Sprache, Uebersetzungen verschiedner Avesta- und Pehleviwerke, die mancherlei Werke über die Philosophie des Avesta, über die Entdeckung der Inschriften in Keil- und Pehlevischrift in den Bergen und Thälern Persiens,

die Abbildungen der dortigen Alterthümer — all diess verdanken wir der Munificenz einiger grossen Staaten Europas und dem Unternehmungsgeist und der Arbeit europäischer Forscher, welche unsre Bewunderung und Dankbarkeit verdienen, welche auch hier in Indien hauptsächlich das Studium des Pehlevi angeregt haben“ (S. XVI).

Die Nachweise, welche die Wörtersammlung enthält, hätten sich nicht auf die Nennung des Buches (beim Vendidad und Yasna auch der Fargards und Häs) beschränken sollen, denn wenn ein in der Literatur bewandeter Leser auch bei vielen Wörtern alsbald die betreffende Stelle auffinden kann, so wäre es oft von Nutzen gewesen, die Existenz wichtiger Varianten zu constatiren, zumal Spiegel's Ausgabe der Pehleviübersetzung des Avesta noch ohne kritischen Apparat gelassen ist. So führt der Verf. aus Vend. 14 an *dō-nauvad* (2 Neunheiten = 18), die Spiegelsche Ausgabe hat Vend. 14, 70 das aramäische Zahlwort ٢ تیشیا. Seite 6 unter *dō-dō* citirt der Verf. den Bundehesch (es ist Bund. 39, 17) und liest *فناج دایند* (gehn hervor) statt *فناج ساطونت*, wie Ref. glaubte schreiben zu müssen, oder statt *فناج داتوند*, wie die Handschriften von Kopenhagen und Oxford lesen. Allerdings ist die Variante unerheblich und unterscheidet sich nur durch ein Häkchen, welches sie zu Anfang mehr hat, von der letzten der 3 Lesarten. Uebrigens ist in diesem Artikel *dōdō* unrichtig durch „zwei“ statt durch „zu je zweien, paarweise“ übersetzt, wie aus dem Zusammenhang der Stelle hervorgeht, der Verf. hätte also diesen Artikel mit dem folgenden (*dōdō*, two by two) vereinigen müssen. Eine andere Variante, noch dazu in einem dunklen Text, finden wir S. 7—8. Vend. 5, 72 heisst es, die Religion Zarathustra's übertreffe andere Religionen, wie die grössern Bäume die kleinern überragen. Die Pehleviübersetzung fügt eine Glosse hinzu, welche Spiegel (Commentar I, 172) *کیایچکای سروان مرا* liest und „(wie) der König unter den Cypressen die Gräser (bedeckt, übertrifft)“ übersetzt; Destur Minotscheherdji liest nicht *سروان* (Cypressen), sondern zieht die Gruppe hinter *سرو*, welche *ān*, *āv*, *hū* u. s. w. bezeichnen kann, zum folgenden Wort, worin er einen Pflanzennamen zu sehn scheint (das Wörterbuch enthält das Wort noch nicht), den er wohl *humarkea* oder *ōmarka* liest; das letzte Wort liest er *gabāthakā*, was aber ungenau ist; nemlich nach dem b kommt zweimal das Zeichen für a (*h*, *χ*), man kann also *aχ*, *χα*, *ah*, *ha*, auch *iš*, *dš*, *gš* u. s. w. lesen, es ist aber wahrscheinlich, dass wir hier das semit. Wort für „Gras“, welches sich kurz vorher verzeichnet findet, *كَبعا* vor uns haben, so dass das doppelte Zeichen hier a und 'a verbunden ausdrückt; das übrige *کیایچکای* könnte der 2. Theil eines Compositum oder ein Verkleinerungsaffix sein. Eine Variante gibt für die Ligatur *یچ* ein Zeichen, welches mit dem baktr. *ϑ* (*th*) identisch ist; es

kann aber nur Eine und zwar die erstere Variante das richtige enthalten. Der Verf. deutet das Wort durch „Name eines Baumes, rohrartiger Baum?“ Das mittlere (anscheinend aramäische) Wort scheint eine Species der Cypresse, das dritte eine Grasart zu bezeichnen.

S. 40 führt der Verf. eine Variante von *ahrübē* aus vd. 19 an, welche er *helub* liest. Ref. hat die Stelle nicht ausfindig machen können, es ist jedoch kein Gewicht auf diese Lesart zu legen, da sie nur eine schlechte Schreibweise ist. — Eine schwierige Stelle ist y. 64 (65), 22, namentlich weil auch die Pehleviübersetzung dunkel ist. Sie lautet „der seienden, gewesenen, gebornen und noch nicht gebornen reinen (Menschen) Schutzgenien mögen hieher kommen“. Diess übersetzt und glossirt die Pehleviübersetzung „der seienden, derer die im Leben sind, der gewesenen, derer die geschaffen und gestorben sind, der gebornen, der die jetzt sind, der ungeborenen, die welche so in den Leib noch nicht gefallen sind“; statt „so“ (ایتون wie Spiegel liest) gibt unser Verf. die Variante *hayun* (sperma, semen 81, 21), was den weit bessern Sinn gewährt: „der Lebenskeim ist noch nicht in den Leib (der Mutter) gefallen!“ Ob die Orthographie richtig sei, bleibt unsicher, vielleicht ist das Wort mit *خیوک* (wovon weiter unten) identisch. — Vend. 13, 144. 149 liest der Verf. *اشوختار* und erklärt diess durch „Lärm, Geschrei machend“ (91, 7. 109, 7). Erstens ist die Lesung *ašo* nicht möglich, zweitens passt die Bedeutung nicht, denn es heisst im Text, der Hund laufe bei Nacht umher wie ein Dieb, wobei die Wachsamkeit das tertium comparat. bildet; wenn der Dieb mit Lärm umherliefe, würde ihm sein Handwerk bald gelegt werden; bei Spiegel (167, 2. 5) findet man nun die Variante *ریپا ایوختار* (bei Nacht herumlaufend), vgl. bei unserm Verf. 109 *ایوختن* (altb. *yuz*); hier ist einmal *ayulchtār*, das 2 Mal *ashōkhtār* gelesen. Vend. 14, 70 gibt der Verf. die wie es scheint richtige Lesart *خوسپند خانا* 94, 12, für die von Spiegel (173, 4 v. u.) aufgenommene *خینای*. Anderer Art ist ein Irrthum, welchen Ref. bereits in seinem Bundehesch-Glossar s. v. *خوسپا* aufgedeckt hat; diess Wort ist der bekannte semitische Ausdruck für „Gefängniss“; ein auch im Burhan-i qati auftretender Fehler ist die unrichtige Lesart *ندان* (Zahn) statt *زندان* (Gefängniss) 145, 12. Letztres steht ganz deutlich in der Pariser Handschrift des Anquetilschen Glossars. Weniger eine Variante als ein einfacher Schreibfehler ist die Wiedergabe des n durch einen Haken in *našinad* (er setzt sich 84, 10), und eine Nachlässigkeit irgend eines Copisten ist das Fehlen der Sylbe *هو* am Anfang des Wortes, welches der Verf. S. 115, ult. *akhvi* liest. Bei Spiegel 197, 10 steht vollständig *هوخواپا*, was nur Transscription des altb. *havanha* zu sein scheint.



Oft fehlen die Citate ganz, was bei häufigen Wörtern ganz in der Ordnung, bei seltenen und merkwürdigen aber zu bedauern ist; so vermisst man ungern den Beleg für das Wort *ā*, welches den grossen und kleinen Bären, den Mars und die Plejaden bedeuten soll (S. 2—3); offenbar haben wir hier eine Chiffre oder ein technisches Zeichen vor uns; auch als Bezeichnung des Nosk Husparam (S. 3) ist *ā* nur ein conventionelles Zeichen (*ā* ist das *ā* im Gebet *yaθā ahū vairiō*), s. das Pahlavi Pāzand Glossary des Destur Hoshangji 23, 3. Wenn wir bei *ā* (S. 3) citirt finden Gra. Das. Peshotun. (Grammar of the Pahlvi language by Peshotun Dustoor Behramjee Sunjana), so ist diess Citat eigentlich von sehr geringem Werth, weil man das Werk (welches 524 Seiten, noch dazu in Guzarati, enthält) geradeso durchsuchen muss, wie wenn es gar nicht citirt wäre. Uebrigens steht diese Partikel *a* auf Seite 381, Z. 4 v. u. der Grammatik Peshotan's, der sie für identisch mit *af* hält.

Die *Einleitung* enthält u. a. eine Abhandlung über die Pehlevi-sprache, und hiemit in Verbindung stehend allerhand Mittheilungen über alte persische Dinge, die recht merkwürdig sind, denen wir jedoch nicht immer beipflichten können. Der Verf. nimmt nicht nur die Echtheit des Avesta an, welche ehemals angefochten, aber besonders von europäischen Gelehrten erhärtet wurde, sondern er schliesst auch aus ihr auf die Echtheit des Inhalts; es sind ihm nicht nur die Mythen und Wunder wahre Begebenheiten, sondern das Avesta ist auch eine Offenbarung Gottes. Die Menschen von Kajomars, dem arischen Adam, bis auf König Lohrasp, Vater des Vistasp, bekannten die Religion der Poriodakeshi (*paōiryō-dkaēša*), d. h. die Religion, wie sie im Chorde Avesta enthalten ist; sie richteten ihre Gebete an die Sonne und Mithra, vollzogen die Waschungen, flochten die heilige Schnur oder kuschti, recitirten die Afrigan, Nirang und andere Gebete, feierten die Gahanbar, die 10 Muktd- oder Festtage der zehntägigen Rückkehr der Seelen der Abgeschiednen in die Gesellschaft ihrer Hinterbliebenen u. s. w. Hiefür citirt der Verf. Stellen aus Pehlevi und persischen Büchern. Die Ceremonie des Izeschne wurde erst unter Hoschang erfunden, denn (diess ist bezeichnend für die Exegese) der erste, von welchem gesagt wird: *yazata* (er vollzog den Izeschne, opferte) ist Hoschang (S. XXXII. XXXIII). Die Nirangs (Sprüche, Zauberformeln) stammen von Feridun, weil dessen Name in ihnen erscheint und, wenn sie von einem spätern frommen Mann oder König verfasst wären, dessen Name mit dem des Feridun verbunden vorkommen müsste, wie denn auch Firdusi diess bestätigt, indem er erzählt, dass der Genius Sarosch dem Feridun Nirangs lehrte (XXXVI. XXXVII). Was folgt aus diesen Annahmen? Das Avesta (wohl das chorde Avesta) ist bereits dem Kajomars offenbart, die Sprache des Avesta ist also die älteste der Welt; Kajomars ist der älteste Adam, von dem nach den heil. Schriften auch Taz, der Stammvater der Araber abstammt, also sind die Semiten die jüngere Race. Dieselben Folgerungen,

welche bei uns mutatis mutandis durchaus noch nicht antiquirt sind. Wie alt ist nun das Pehlevi? Nach Hamza von Isphahan befinden sich am Tacht-i Djamschid (Persepolis) Inschriften in Pehlevi (XXXVIII), es muss daher zur Zeit des Erbauers Djamschid, des 6. Königs nach Kajumars, schon Pehlevi gesprochen worden sein; das Pehlevi ist viel älter als Assyrisch; diese letzte Behauptung bezieht sich wohl auf die abenteuerliche Hypothese Hoschangdji Djamaspdji's, die der verstorbene Haug erst anregte, hernach aber fallen liess, und nach welcher Huzvaresch (die Art, die im Pehlevi zahlreichen aramäischen Fremdwörter zu lesen, nemlich sie durch die persischen Aequivalente zu ersetzen, wie auch der Verf. S. 20, 9. 12 andeutet, wo indessen nicht *dō-jast* sondern *dū-dast* zu lesen ist) <sup>1)</sup> für Huzvan Asch stehn und Sprache Assyriens bedeuten soll. Ja schon zur Zeit des Tachmuraf, des Bruders und Vorgängers Djamschid's, existirte Pehlevi, weil es heisst, dieser tapfre Teufelsbanner (der Ritt auf dem Teufel wird S. XL Note rationalistisch erklärt) habe von den Diws schreiben gelernt, und zwar Rūmi, Tāzi, Pārsi, Hindi, Tschini, Pehlevi (Griechisch, Arabisch, Persisch (!), Indisch, Chinesisch und Pehlevi). Dass der Verf. als Hohepriester der Parsi in Bombay an der Autorität des Avesta festhält, ist selbstverständlich (nicht im Avesta steht, dass Hoschang Babel, Susa und Kufa (!) erbaut habe, S. 119); dass er als solcher auch die zuverlässigsten Erläuterungen über die Religionsübung, wenigstens wie sie jetzt gilt, geben kann, ist höchst erwünscht <sup>2)</sup>; dass er jedoch die richtige Ansicht, wonach Pehlevi die parthische Sprache ist, anführt (S. XLIII) und nicht erkannt hat, dass Pehlevi in einer Menge von Stellen nichts andres bedeutet, als altes, sei es nun sasanisches, parthisches, achaemenisches oder baktrisches Iranisch, ist bei der Anerkennung, welche er sonst der europäischen Forschung zollt, verwunderlich und nur daraus zu erklären, dass er die späte Herkunft des Pehlevi nicht mit seinen religiösen Anschauungen in Einklang bringen konnte. Die Schrift Olshausen's, welche alle diese Fragen endgiltig ins Reine gebracht hat, war dem Verf. nicht bekannt oder zugänglich <sup>3)</sup>.

1) Ein merkwürdiges Beispiel von Huzvaresch findet man S. 26, 11 *گابنوم* *gabnūm* Mensch, Mann; da nemlich für pers. *mart*, *martum* das aram. *gabnū* (גבנא) erscheint, welches man aber *mart*, *martum* las, so hat man an *gabnū* noch das pers. Affix *um* gehängt. Aehnlich verhält es sich mit dem Wort, welches der Verf. nach Vorgang schon der Parsi-Versionen *dōd* (der zweite) liest, 27, 10. Diess Huzvareschwort besteht aber aus der Ziffer 2 und der Sylbe *nā*; nemlich gewöhnlich erscheint *تنی* für „ein anderer, zweiter“, hebr. *שני* aram. *שני*. Das echte Pehleviwort ist *دنیتر* np. *دنیتر*.

2) Ein bisher nicht bekannt gemachter Ausdruck für den Stein, auf welchem der Mobed den Yasna celebrirt und auf welchem das Ataschdān steht (also der Stein Adoscht oder ein Arviagah), ist *xān* S. 104, 8.

3) Ungenan ist S. XXIV „griechisch, hebräisch und pehlevi“ statt „jüdisch, christlich und pehlevi“.

Es sei noch einiges hervorgehoben, was im Wörterbuch selbst zu einer Bemerkung veranlasst und zur Berichtigung des LIII ff. aufgestellten Pehlevialphabets beitragen dürfte. Zunächst seien einige Irrthümer im Auflösen der Ligaturen angeführt. Das np. میان erscheint in einer Form, welche man nicht *myān* lesen darf (38, 6 v. u.), sondern entweder *miyān* oder *mīhān* lesen muss; zieht man letztere Lesung vor, so müsste man h für die Verdünnung des alth. Spiranten d in *maidyāna* erklären. Man findet auch die jüngere Schreibung *myān*; vgl. Bundehesch, Vorrede XXXI.

Die Gruppe für „zweitens“ S. 5, 𐭥 kann nicht *bi* gelesen werden, sondern ist die Ziffer 2, die bald „zweitens“, bald „zweimal“ bedeuten kann; man hat daher *dū* oder *duyūm* zu sprechen. Aehnlich verhält es sich mit der Ziffer 40 (S. 5, ult.), welche hier in verderbter Form erscheint, und mit der zusammengesetzten Ziffer für 22 (S. 40, 7. 42, 11). Die Seiten 3—6 enthalten die eben beschriebene Ligatur nicht weniger als 19 mal; in 5 Fällen steht sie missbräuchlich für die Verbindung eines Hakens mit dem Verticalstrich: in dieser, *ēn* Auge (verderbte Schreibung für *ain*), *gav* Rind, (für richtigeres *gāv*), *gav* Hand (eine bessere Schreibweise werden wir unten kennen lernen), *dō* zwei (entweder Ziffer oder mit tadelhafter Verschnörkelung des Verticalstrichs); sodann ist die Ligatur die Abkürzung des dreifachen Hakens, d. h. eines a, h, 𐭥 verbunden mit g, d, y, wobei der letzte Zug vergrößert zu werden pflegt (wie alth. b): *ē* dieser, *ē* einer (am Ende der Wörter, das *yā-i* *vahdat*) *ē* o! (besser *āi*, alth. *āi*); drittens bezeichnet die Ligatur *dy*, also *dē* Name eines Monatstages (echt pehl. 𐭠𐭥); viertens *gd*; fünftens ist der 2. Theil der Ligatur wirklich b; für beide letztere Werthe sind indessen die Beispiele zweifelhaft; es handelt sich um das Wort, welches der Verf. *ēbgad* oder *ēbjad* liest und dem er die Bedeutung „Tadel, Mangel, Fehler, Uebelreden“ beilegt, welches aber Ref. im Bundehesch 𐭥𐭠𐭥𐭠𐭥 (Var. 𐭥𐭠𐭥𐭠𐭥) umgeschrieben hat. Offenbar hat es der Verf. zerlegt in *ēb*, was wohl ar. عیب sein soll, und *gad*, *jad*, dem er 4, 13 die Bedeutung „machend, habend“ (etwa wie np. 𐭠𐭥, 𐭠𐭥), 5, 2 die von „schlagend, brechend“ beilegt, freilich ohne eine nähere Erklärung zu geben. Es ist zu bemerken, dass die Schreibweise des Wortes sehr mangelhaft ist; sie wird citirt aus dem Hormazdyascht, und zwar befindet sie sich daselbst im 20. Abschnitt; ebenso unrichtig ist das Wort 23, 9 v. u. *ēbgad* geschrieben, auch 42, 17 (wo das b ungenügend), sowie 44, 6, wo dieselbe Gruppe, welche soeben *aēb* gelesen wurde, *ēbgad* lauten soll. Die richtige Schreibweise findet sich 73, 12, wo der Verf. von den auf S. 4. 6 angegebenen so sehr verschiedene Bedeutungen verzeichnet, dass man annehmen könnte, er habe die verschiedenen Formen desselben Wortes für verschiedene Wörter gehalten. Auch 75, 7 ff. findet sich das Wort

richtig orthographirt, aber nun erscheint neben *aebgadē* die neue (unberechtigte) Lesung *aebdadē* und sogar *agīdadē* (*agi* findet sich für altb. *aya* auch 42, ult.). Der Unterz. hatte das Wort mit dem ar. اخبابة, خيبة (Täuschung) zusammengestellt; Spiegel (Heidelb. Jahrb. 1868, 764) rieth für Beibehaltung der herkömmlichen Lesart *aebagat*, West indessen (Mainyoi khart, Glossar 4) ist derselben Ansicht wie Ref., indem er unser Wort für das syr. سحاج hält. Im Pehlevi-Pazend Glossar wird es *hiḅagati* umschrieben, im Dinkart (z. B. II, 74, 14. 80, 12) *aiḅdati*, was der Herausgeber, Destur Peshotan, offenbar für die Composition von عيب und einer Ableitung von *da* (geben, machen) hält. Dass unser Wort nicht das ar. عيب enthalten kann, geht daraus hervor, dass sehr häufig statt خيبت die vollere Form خيبيت erscheint.

Ferner soll die in Rede stehende Ligatur noch den Werth *gaz* (höchstens *gaḷ*) haben; dieses Wort erscheint später als *gaza* (45, 13), plural *gazi* (48, penult. 59, 3) *gazagi* 61, 12, und der Verf. legt ihm die Bedeutung „Bach“ bei, indem er es von altb. *yzar* ableitet. Die Lesung ist sehr zweifelhaft; S. 62, 1 erscheint dieselbe Ligatur in einem Worte, welches der Verf. *khāi-gihī* (richtig *-gās*) liest und durch „Canal“ erklärt; hier würde man das altb. *ḡa* erkennen.

Unter den 19 Werthen unsrer Ligatur findet sich weiterhin *be* (ohne); diess ist aber entschieden irrig, das np. بی (ohne) lautet im Pehl. ابي oder اپی, im Parsi *avē*, und stammt vom altb. *apa* ab; das 5, 20 angeführte Compositum ist nicht *bē-rās* zu lesen, sondern *a-rās* (wie S. 40 fast richtig steht), vgl. die Pehlevi-Grammatik des Destur Peshotan 337, 1. Daher ist auch 18, 5 v. u. nicht *bē-baxt* (unglücklich) zu lesen, sondern *a-baxt*.

S. 28, ult. soll دوین „zwei Männer“ bedeuten; aber das Wort für Mann ist nie دین, sondern stets دین; an der vom Verf. citirten Stelle des vend. 5 (es kann nur 5, 104. 106, bei Spiegel p. 57, 13. 15 sein) ist nicht „zwei Männer“, sondern „den zweiten“ zu übersetzen; der Artikel wäre also an das kurz vorhergehende *dōvin* anzureihen. y. 38, 13 wird altb. *azis* (nach der Tradition die Flüssigkeit, welche aus Pflanzenwurzeln ausschwitzt) durch ein dunkles Pehleviwort erklärt, welches keinesfalls *azi* lauten kann, wie Verf. meint (87, 8); es muss vielmehr, wie Ref. bereits im Bundehesch s. v. خيو bemerkt hat, خايوک gelesen werden, und scheint die Flüssigkeit, welche dem Foetus als Nahrung dient,

zu bezeichnen. — Statt خانیک ist 91, 6. 133, ult. 147, 19 آویک transscribirt, was um so auffallender ist, als das Deminutiv richtig *khānichē* geschrieben ist (148, 17. 156, 3). Die hiebei citirte Stelle des Bundehesch (25, 15) gibt in der Parsiversion gleichfalls eine Ableitung von *āp* (Wasser), allein diess Wort wird im Pehl.

nicht mit *v*, sondern mit *p* (*f*) geschrieben. — Ganz unmöglich ist die Lesung *khudravashne* 125, 18 und *dōzanēyān* (altb. *duzainya*) 141, 1. — Man kann nicht dasselbe Wort *ayanā* und *khinī* 83, 12, *khahēd* und *shahēd* 74, 1 lesen; letzteres Wort soll sich vd. 9 (wahrscheinlich in der Glosse, bei Spiegel p. 138, 13) finden; *khahēd* ist eine mangelhafte Schreibung für *χvāhēt*. — Eine vieldeutige Gruppe ist die S. 42—47 in 50 Beispielen auftretende *ح*. Diese Gruppe kann man lesen: *ah*, *aχ*, *aa*, *ha*, *χα*, *dš*, *gš*, *yš*, *dda*, *dga*, *dya*, *gga*, *gda*, *gya*, *gāy*, *agd* u. s. w.; unrichtige Auflösungen aber sind *ai* oder *aē* (136, 1) *aš* (43, 4) *χš* (44, 15) *gāh* (45, 20) *dā* (126, 21) *dh* (46, 6) *day* (53, penult.) *yā* (59, 4) *šā* (47, 3) *sā* (71, 3) *hīš* (47, 14) *χ* (114, 1. 3. 6. 8. 11) *h* (124, 17. 126, 5. 8). Es ist in vielen Fällen schwer zu sagen, welches die richtige Auffassung sei, weil der Verf. keine genauen Citate gibt; man muss sich daher hüten, alle vom Verf. aufgeführten Wörter für baare Münze zu halten. Zuweilen ist es möglich, die betreffende Stelle ausfindig zu machen. So zeigt die Spiegelsche Ausgabe der Pehleviübers. für *aš* die richtige Ligatur (p. 92, 1), wo unser Destur (43, 4) eine fehlerhafte gibt. Dasselbe gilt für das *aš* in *ašvahist* z. B. y. 54, 19.

Hatten wir bisher unrichtige Lesungen zu berichtigen, so gehn wir nun zu solchen über, welche zwar den Zeichen entsprechen, aber doch unrichtig sind, wie man aus der Etymologie erkennt.

*a-admunī* ohne Zuversicht 11, 18 ist zu lesen *a-haimūnīh*, wie Ref. (Bundch. 57) bereits gesehn hat und wie auch im Pehlevi-Pazend Glossar des Destur Hoschangdji 47 vorgeschlagen und im Dinkart (z. B. I, 99, 3 v. u.) transscribirt ist; Destur Peshotan (Pahlavi Grammar 405) gibt ebenfalls die richtige Erklärung, liest aber doch in herkömmlicher Weise.

Der Verf. liest *jānuntan* 72, 3 statt *yehavunatan* aram. ܢܚܢܐ; statt *a-adashī* Niemand 9, 5 v. u. ist zu lesen *a-išik*, statt *hān-adash* ein anderer 99, ult. 165, 4 v. u. *hān-iš*, vom semit. *iš* Mensch, welches für pers. *kas*, *kasī* geschrieben wird; richtig bei Peshotan im Dinkart I, 2. Das Wort für „Stirn“ ist S. 14 *jabūtā*, S. 34 aber *gabūtā* gelesen; es ist doch nur Eine Lesung statthaft; will man das Wort von ar. جبهة ableiten, so wäre die erstere, will

man es aus dem Aramäischen erklären, die andere Lesung geboten. Das mittlere *ā* wäre im ersten Falle vielmehr *h* zu lesen, in *gabūtā* wäre der Lant elidirt. Hieher sind zahlreiche Fälle zu rechnen, wo der Verf. die herkömmliche Lesung beibehält, obwohl sie durch richtige Erklärung der betreffenden Wörter bereits verbessert ist: für *goman* (dieser) ist zu lesen *denman*, ar. ܕܢܡܢ; richtig Dinkart I, 24; für *vāgunashnī* (zu ergreifen, 25, 5. und 2 v. u.) ist zu lesen *vayadūnašnik*, wie Ref. bereits in seiner Ausgabe des Bundehesch (1868) gebessert hatte und wie auch in Destur Hoschangdji's Glossary (1870) p. 231 nochmals entdeckt worden ist; richtig Dinkart

I, 42. *dō-vaxt* zweimal (26, 4 v. u.) ist zu lesen *dūvāt* „wei Winde“, wie man aus der betreffenden Stelle des Bundehesch (27, 9) sehn kann; auch hier hat der Verf. sich von der Tradition verleiten lassen, welche das Wort *vāt* np. باد oft verkennt. — *a-vast-nashnī* nackt (27, ult.), welches der Verf. nicht weiter erklärt oder ableitet, ist *an-nashkunašnīh* zu lesen und „ohne Schmuck“ zu erklären, von *nashkunan* schmücken, im Pahl. Paz. Gloss. durch ويختن (durchsieben) erklärt, eigentl. „reinigen“ (vgl. np. ویش); Hoschangdji decretirt p. 165 die Bedeutung „to twist“ weil er ويختن für identisch mit پيختن hält (p. 232), was doch gegen die Elemente der pers. Lautlehre verstösst; denn schon alth. *piy* gehört ja zu der Wurzel *pič*, wovon پيختن abzuleiten ist. Die bessere Lesung gibt bereits des Ref. Bundehesch Glossar, sowie Destur Peshotan im Dinkart (1874) I, 25. — *ēbādashnē* Erinnerung 14, 17 ist zu lesen *ayātašnē*, von *ayāt* (Spiegel, Parsi-gramm. 119. West, Minoi khart 8, 15) np. ياد. Die Schreibung ist zudem nicht correct, indem die Ligatur zu Anfang einen Haken zu wenig zeigt. S. 56, 1 erscheint eine andere Form dieses Wortes: *aēbād*, was genauer nach den Zeichen *aābāt* oder *ābāt* wiedergegeben würde; in Anquetil's Glossar (s. Bundehesch Glossar 80<sup>b</sup>) ist *ahēbāt* (nicht wie West in Hoschangdji's Gloss. 257\* hat: *ahbad*) durch ياد erklärt, und an einer andern Stelle *hēbagati* (nicht *habagateh*, das. 258<sup>b</sup>) ebenfalls durch ياد. Ref. hat versucht letztes Wort durch eine leichte Correctur von ياد in يار (Freund) und durch Annahme eines Irrthums in Betreff der Bedeutung, welche gerade die gegenheilige (Feind) ist, mit dem oben besprochenen *aēbgad* (خيبيت) zu identificiren; man muss dann annehmen, dass unser Verf. den Artikel *aēbād* (56, 1) aus dem Glossar entlehnt und den Irrthum desselben nicht bemerkt hat. Aus *aēbād* würde nicht ياد werden können. Ein andrer Ausweg wäre, das b als verschnörkelten Zug für y zu betrachten, in welchem Falle man *hāyāt* lesen könnte. Das np. يار lautet im Pehlevi ايار, wofür das Parsi (die Umschrift des Huzvaresch) *ayār*, das Pers. aber noch يار neben يار hat. Das Subst. abstract. heisst ايارايه, welches meist ايباريه, d. h. mit einem Zug zu wenig geschrieben wird. So hat auch unser Verf. verschiedene Schreibweisen, von denen doch nur eine richtig sein kann, *aibār* (besser *ayibār*) 58, 6. 16, *ayārēh* (moderne Form, 58, 14); dass er noch ein *asbārī* mit der Bedeutung „Ausstattung, Gefolge“ 58, 18 neben *aibārī* „Beistand, Hilfe, Freundschaft“ aufstellt, ist abgesehen davon dass *asbārī* eine unmögliche Lesung ist, überflüssig, da die Bedeutung von „beistehenden Freunden“ leicht in die von „Gefolge“ übergeht; der Verf. hat vielleicht hier der Etymologie Rechnung getragen, welche Haug (Zand Pahl. Dict. p. 55) erfunden hat.

*ada* (Seele, Leben) kann man nicht auch *khaya* (vgl. 17, 5. 98, 2) sondern nur *χaya* lesen; da die Lesung *ādā* unrichtig ist, kann das Wort auch nicht von altb. *adū* herkommen; die unrichtige Schreibung kehrt 90, ult. wieder; *χaya* ist selbstverständlich das semit. *חַיָּה*, vgl. 50, 10. — *ākhanī* Frische der Vegetation (97, 5 aus vend. 9, 171) kann nicht zugleich *aēvāz* (96, 9) gelesen werden.

*fajin* Abschrift 37, 18 ist *pačēn* zu lesen; das Wort findet sich im Dinkart an zwei Stellen, welche Haug (in Hoschangdjī's Pahl. Paz. Gl. p. 150, 2. 151, 10) ausgehoben hat; er liest den Anlaut richtig p (*pečīnu*), aber im Glossar schreibt er, der Neigung der Parsi, die Aussprache zu modernisiren, folgend *pazhīnu*, und hält das Wort für identisch mit np. *پیشینه*; dieses Wort bedeutet nicht „Abschrift“, sondern „der vorhergehende“, und um diese Etymologie wahrscheinlich zu machen, gibt er hier im Glossar dem Wort die Bedeutung „Original“ und fügt hinzu: a predecessor. Wir würden auf diesen Fehler und den damit verbundenen salto mortale nicht viel Gewicht legen, wenn das Wort *pačēn*, welches ganz genau mit dem parthisch-armenischen *պաշտօն* übereinstimmt, nicht eine gewisse Berühmtheit erlangt hätte durch Gilde-meister's Besprechung der aramäisch-hebräischen Form desselben, welche *סַפְּרִיָּן* lautet (s. Zeitschrift für d. Kunde des Morgenl. 4, 208). — *ahun* ein andrer 160, ult. steht unrichtig neben dem richtigen *hān* 93, 16. *ašō* ist die Pehlevitranscription des altb. Wortes für „rein“, aber vd. 1, 26 sind die Zeichen nicht so, sondern *hān* (alius) zu lesen, indem die vom Verf. citirte Glosse (Spiegel 3, 3 v. u.) bedeutet: „ich sage diess (dass Nisaja zwischen Marv und Balχ liegt) weil es noch andere (Nisajas) gibt“; vgl. hierüber Geiger, die Pehleviversion des 1. Cap. des Vendidad. Erlangen 1877 p. 41—42. Das Citat gehört demnach unter *hān* 93, 16.

Unrichtige Wiedergabe der Pehlevizeichen hat oft darin ihren Grund, dass man die moderne Wortform zu Grund legt und Eigenthümlichkeiten der ältern Sprache ausser Acht lässt. Einige Fälle mögen diess veranschaulichen.

Auslautendes k (*ak*) liest der Verf. meist ē, weil im Np. dieser Laut an seine Stelle trat, z. B. *bastē* statt *bastak* (20, 3), *beherē* statt *bāhrak* (17, 14), *kheshtē* statt *χīstak* (10, 12). Dass im Pehlevi das k durchaus nicht stumm ist, beweisen wie bekannt armenische, zur Zeit der arsacidischen Herrschaft entlehnte Pehleviwörter, wie *գուսակ* (Farbe) *դաստակ* (Handhabe) *Թղակ* (Wegzehrung), deren np. Formen *گونة*, *دسته*, *توشه* des k in h verdünnt und abgelegt haben; ebenso zeigen zahlreiche in älterer Zeit von den Arabern entlehnte persische Wörter theils das k (*ق*), theils die Erweichung g (*ج*), wie ar. *باشق* Sperber, *ديباح*, syr.

דיבג Brokat, np. ديباء, باشه oder ديبا. Wenn diese Sylbe *ak* häufig der altb. Sylbe *a* entspricht, z. B. *udrak* Otter, altb. *udra* 12, 6 v. u. oder *yatāhūkvaīryōk* (blosse Umschrift des altb. *yaθā ahū vairyō*, 22; auch ohne beide *k* vd. 11, 7 Spiegel 148 ult.), so darf man dennoch das *k* nicht unberücksichtigt lassen, weil selbst in dem Falle, dass Beweise seiner wirklichen ehemaligen Lautung (wie die obigen Fremdwörter) nicht vorhanden wären, die Gleichförmigkeit der Transcription seine Beibehaltung erfordert. Das altb. *aeva* (eins) lautet pehl. *aevak* oder *evak* 11, 4. Der Verf. hat hier das *k* beibehalten, weil es im np. يک conservirt ist. Hiemit hängt zusammen, dass der Verf. das auslaut. *k*, wenn es inlautend wird, *g* liest, gerade wie np. *h* zu *g* wird, z. B. *dō-kenārgi* von 2 Seiten, 33, 1 von *dō-kenārē*; zu lesen ist *dū-kanārakik*. So liest er auch *g* statt *k* in *tagig* statt *takik* (stark, 26, 3), *dō-gūn* statt *dū-kān* (zwiefach, 32, 5); im Parsi wird das *k* des letztern Wortes stets mit *g* wiedergegeben, und auch auf ganz späten Münzen sasanischen Gepräges steht bereits دوگان (Dorn, Bulletin de l'Acad. des Sc. de St. Pétersb. XVI, p. 20). Diese neuere Aussprache dürfte aber nur dann in der Schrift angedeutet werden, wenn auch das Pehlevi *g* zeigt, wie in der Endsylbe *ig* für älteres *ik*, *tūbānig* (so statt *tōbānī* 35, 9 zu lesen), *avandašnig* 30, 15. Das Abstractaffix, welches mit einer Ligatur geschrieben wird, die mit *š* identisch ist, liest Verf. in np. Weise ١, *bujashnī* 30, ult. *varjashnī* 32, 1, nach Vocalen auch wohl *š*: *varōesh* 31, ult. In letzterm Falle würde *š* dem np. تارش (Laufen) entsprechen, allein dieses Affix lautet im Pahl. šn, تاجشن. Es wäre also auch dort besser, *varōiya* oder *varōyih* zu lesen. Ref. hat im Bund. *ik* transscribirt, es ist aber wahrscheinlich, dass das Affix ebenso wie das semitische *iū* gesprochen wurde, mag man nun eine Aneignung des aram. Infinitivaffixes für die Subst. abstracta oder eine Erweiterung des altb. Affixes *i* annehmen.

vd. 16, 16 findet sich *danare* als Name eines Gewichtes, einer Quantität Speisen; es ist wahrscheinlich das abendländische Wort für Denar und bezeichnete ebenso wie das römische denarius und die entsprechende griech. Drachme Gewicht und Münze. Der Verf. durfte jedoch 17, 8 v. u. 18, 13 nicht *dinār*, sondern *dānār* lesen; erstres findet sich 20, 8. 110, 13. Im Handbuch der Zendsprache S. 147 s. v. *danare* ist das Citat aus dem Bundehesch zu streichen, da hier جاری zu lesen ist.

Eine Eigenthümlichkeit des Pehlevi ist, *r* nicht selten in *n* zu verwandeln (aber nie *n* in *r*, wie Destur Hoschangdji, Pahl. Paz. Gloss. 130 meint); die Parsi sprechen meist *r*, man muss aber in der Transcription *n* beibehalten, weil man das Pehlevi nicht aus dem Persischen meistern darf, z. B. *kerfe* np. کرفه 13, 15 statt *kanfak*. Wenn man den Grundsatz des Verf.'s *r* statt *n* da zu



schreiben, wo r ursprünglich ist, durchführen wollte, so müsste man auch *gabrā* (Mann) statt *gabnā* schreiben, weil es das aram. גברא ist.

S. 40, 8 v. u. liest Verf. *rāh* statt *rās*, wegen np. را, *jāegāh* statt *-gās* 61, ult. np. جایگاه; das s ist aber hier höchst merkwürdig und durchaus nicht ungenau umzuschreiben. Das alte p und f wird später v (wie k zu g); man darf aber deshalb nicht *dō-shavē* 19, 1, sondern muss *dū-šapak* oder *šafak* schreiben. Ebenso gibt er t durch d wieder: *rōd* (Fluss, 42) statt *rōt*, altp. *rauta*; *adādē* (unrichtig 10, 7) statt *adātak*; es gibt Wörter, in welchen pehl. t für altb. d, ḏ steht, هاتوخت für *hadaoxta*, دوستک für *dva šareda*; eine genaue Umschrift muss selbst diese scheinbar unrichtige Orthographie wiedergeben; für *hātōxt* findet man indessen auch *hūdōxt*, aber wer kann wissen, ob das Pehlevi nicht seine besondern Lautgesetze befolgte? auch das Armenische hat *kow* für altb. *gao* (Kuh), *sirt* für altb. *zereḏaya* (Herz) u. dgl. So steht auch č für altb. und np. z: *āčāt* frei, altb. *āzāta*, np. آزاد; zuweilen ist aber č der alte Laut und dann um so mehr beizubehalten: roč Tag (42, 4 ungenau *roj*) altp. *raučah*.

Die Aussprache der Vocale ist vom Verf. bisweilen zu sehr der heutigen indisch-persischen angelehnt, so namentlich ist dem *ō* (vāv-i ma'rūf) zuviel Ausdehnung gestattet: der Verf. schreibt nach indischer Aussprache *dō* (zwei), *dosh* (gr. δυς), während nicht nur die correcte np. Aussprache stets *dū*, *duš* war, sondern auch das lautliche Verhältniss zu altb. *dva*, *dus* ein u erfordert; in *hōnar* (Geschicklichkeit) ist *ō* ebenfalls unrichtig, der Vocal ist sogar kurz und nur plene geschrieben, altb. *hunara*, np. هنر.

Es gibt nun auch viele Wörter, welche bereits moderne Aussprache zeigen, d. h. sie durch Buchstaben kenntlich machen: *āxē-zitan* neben *āxēčitan* (erheben, 72. 73), *dadeh* (wildes Thier 46, 1), welches in älterer Weise *datak* zu schreiben wäre, im Bund. findet sich *dat*. So wird die Gruppe خو, welche jetzt ohne das sog. v ma'dūleh wie χ gesprochen wird, in Pehlevi-Hss. خ geschrieben, z. B.

خاش oder خهش Wunsch 51, 19. خهشنيه 54, 17. خواهش 60, 7. خواهش 62, 4 statt خواهش 99, 16 np. خواهش. Das 48, 13 *khahē* transcribte Wort ist vielleicht *haxi* (so liest Verf. 61, 15<sup>1</sup>) zu lesen, altb. *haxi*, *haxa*; letzteres gibt die Pehl. Uebers. wieder durch همخاک y. 61, 22 oder همخا vd. 4, 118 (Spiegel 43, 7);

1) Das Citat y. 11 scheint unrichtig, da das Wort hier nicht vorkommt; wohl aber findet es sich y. 59, 15. 20. 40, 6. 8. 10.

ungenau geschrieben ist همخیاک (Spiegel, Commentar II, 678 liest (همایاک) in der Uebersetzung von yt. 22, 13. Das Wort ist gewiss dasselbe wie np. همخواه (dasselbe wünschend); andere Beispiele für den Ausfall des v sind: *khēshigān* (Verwandte, 53, 21 np. خوشیشان) *a-khēsh* (ohne Verwandte 60, 1 mit v: 94, 20) *khāhar* (Schwester, 79, 15) *khā* (in خارش aus vd. 2. S. 44, 3 v. u., diess soll offenbar خواروشن von selbst leuchtend, vd. 2, 92 sein); S. 45, 4 steht *khā* (Schlaf), 48, 19 *khāb*, für das genauere خواب 96, ult. 108, 7, welches auch vd. 18, 106. visp. 8, 16 ungenau, y. 43, 5<sup>e</sup> sonderbar geschrieben ist; S. 66, 16 steht خابینت.

Sehr oft ist die richtige Lesung gegeben, aber sie stimmt nicht zu den Zeichen, weil diese unrichtig oder ungenau geschrieben sind. Der Verf. hätte die ungenaue Schreibweise aufführen und auf die richtige, bei welcher die Erklärung des Wortes zu geben war, verweisen können. Einige Beispiele seien namhaft gemacht.

Das S. 16, 12. 45, 11 angeführte *gaiē* (Leben) ebenso wie *ažbē* 42, 4 v. u. 47, 6 v. u. ist gar kein Pehlewiwort, sondern beide finden sich nur in der Umschreibung des altb. Compositum *aibi-gaya*, S. 53, 1. 60, 11, dessen richtige Orthographie bei Spiegel z. B. y. 1, 54 zu sehn ist. — *aviūste* (ohne Gürtel 27, 18) ist fehlerhaft statt انایفیاست, vend. 18, 2. Das spätere v (für f) erscheint auch in انویاکینی altb. *anaivoyūstis*, nach der Etymologie für *an-aivoyānhana*, vd. 18, 73. — *avanāh* (sündlos) ist 29, 19 mit 2 Haken zu viel geschrieben; übrigens ist diess die moderne Form, die ältere *vanās* steht 30, 7. — *a-ayūdagi* (ohne Befleckung 10, ult.) ist unrichtig gelesen, weil die Zeichen ungenau sind; die Gruppe vor d ist eine unrichtige Variante für die richtige S. 13, 6.

145, 2, und das Wort ist *a-ahūigih* oder *-giā* zu lesen, np. آعو; *ānīnēd* ist 12, 13 unrichtig, 11, 1. 3 richtig geschrieben; *ākhēs* (besser *āxēš* erhebe dich, 13, 22 mit einem Haken zu wenig, 48, 5 fehlt ē) ist richtig 71, 7 geschrieben, vgl. Bund. 8, 9. — *bī-ārēkarē* (zweimalige Bewässerung 15, ult., für altb. *byārixti* vd. 14, 59) ist eine durch Einschaltung des r verdorbene Lesart für das richtige *bī-arakyā* 15, 17. Das Wort *arakyā* oder *arkyā* wird im Pahl.-Paz. Gloss. durch جوی erklärt, ist also dasselbe Wort wie np. *ary* in ارغاب, kurd. *ark*, *arx* Graben; Meninski führt als pers. ارغ, als türk. Form ارغ an. Zuweilen bemerkt der Verf., dass eine Schreibung unrichtig sei, z. B. 21, ult. (vgl. 12, 3) 22, ult. (14, 20) 23, 1 (15, 3). S. 21, 1 liest er *bōd* (altb. *baodanh*), 22, 10 aber *bud*; richtig war *bōl*. Das altb. *zaya* ist im Pehlevi

richtiger زای als جای (45, ult.) geschrieben. S. 55, 12 wird ein Wort *yāzagī* gelesen, welches „Verehrer“, richtiger „Verehrung“ bedeuten soll; es ist aber für *yūzagī* zu lang, für das als Beispiel angeführte *daeva-yūza* (pehl. *šēdā-yūzagī*) zu kurz; *daevayūza* findet man *شیداباچکیه* geschrieben, vd. 19, 145 (bei Spiegel 220, 15 ungenau *شیباچکیه*); auch in dem Wort Zeile 4 v. u. ist die vordere Gruppe überflüssig, die übrigen Zeichen bedeuten *یاچک* altb. *yāza*. Die Gruppe *aēb*, *aiḥ* ist S. 60. 61 dreimal unrichtig, zweimal (60, 11. 61, 5) richtig geschrieben; *ahīr*, *ēhēr* (Unreinigkeit, altb. *hiḫra*) 68, 4. 69, 4. *ahīr*, *hēr* 79, 6 richtiger *hiḫra* 70, 8 unrichtig *ahīrī* 80, 8 (lies *hiḫriā*); die correcte Schreibung findet sich bei Spiegel 52, 14. 53, penult. Auch *āghār* (unreine Feuchtigkeit) 68, 10 ist eine mit den Zeichen unvereinbare Lesung; das Wort scheint mit dem vorigen identisch. *ayūk* (eins) ist 70, 17 unrichtig *ایکی* geschrieben; die Stelle Bund. 39, 16, welche Verf. citirt, hat in den in Europa vorhandnen Handschriften die richtige Form. *āšūbūtan* ist 150, 5 (vgl. 140, 19) unrichtig mit *s* geschrieben, wozu die ungenaue Orthographie Anlass gab; der Verf. hätte np.

*آشوبیدن* berücksichtigen sollen. *ās* (Liqueur 43, 19) findet man richtig geschrieben vd. 14, 72, *asyā* (Wein 51, 7) richtig vd. 5, 48. Das altb. *gaḍa* (Räuber) erscheint bei unserm Verf. 45, 15 in richtiger Gestalt, während die Orthographie bei Spiegel (Avesta I, 224, 6 und y. 69, 95) ungenau sein dürfte, vgl. Spiegel, Commentar I, 466, wo man *גאדא* statt *גרא* lese. Vielleicht haben wir es nur mit Transscriptionen des altb. Wortes zu thun; im Bund. bedeutet *gaḥ* Keule, wie *gaḍa* im Jascht des Mithra. Unter *hānyān* (andere, fremde) steht auch die Bedeutung „öffnen“ (eine Thür oder ein Fenster, 126, 3); dieser sonderbare Irrthum ist durch eine Variante veranlasst; wie man in Spiegel's Ausgabe 185, 8 sehen kann, ist zu lesen *وحدونشی (خوار)* eigentl. zurtückmachen. So findet man noch andere unrichtige Schreibarten an folg. Stellen: 58, 9 *asbār* (richtig Pahl. Paz. Gl. 75. Spiegel, Commentar II, 313, 3) 24, 18 *nūz* (richtig Bund. 10, 7) 73, 5 v. u. *āḫzād*; 74, 16 *dārēd*; 59, 4. 61 ult. *jāē* (richtig Pahl. Paz. Gl. 133, 8); 74, 4 v. u. *dēhūd*; 74, ult. *sāzād*; 69, 14 *ayāsrem* (richtig y. 2, 38); 75, 5 *dūti*; 78, 1 *hāmāl*; 78, 13 *hāmēdin* (richtig bei Spiegel I, 43, 6—7); 81, 18 *abun*; 82, 19 *shān*; 83, 1. 86, 1 *hān*; 83, 9 *adinī*; 85, 17 *hām* (richtig 105, 3. 164. 165); 104, 14 *yūnān* (Ionier, aus dem Pehlevi-schahnameh) 153, 3 *hindugān*; *a-husrōb* (schmählich) kann doch nicht genau ebenso geschrieben werden wie *husrōb* 150, ult. 151, 10, oder *a-khētudād*, *a-hu-āsānī* wie deren Gegentheile ohne a 157, 13. 17. 100, 15. 11.

Die sprachlichen Erklärungen der Pehleviwörter sind richtig. Zuweilen konnte der Verf. freigebiger sein, wie bei dem schon er-

wähnten *gabtä* (Stirn) 34, 18. 14, 15, bei *gabast* (Koloquinthe, 19 ult. besser *kavast* Bund. 65, 1 np. کوست کبست), bei *gabba-maman* (Rücken 23, 2. 7 aram. *gab*), bei *gabnā* (Mann 23, 3 v. u.), bei *daba* (Gold, ungenau geschrieben 52, 7; in der Avesta-Uebersetzung ذهب, aram. דרבא, hebr. זרב) u. s. w. Einige Versehen sind folgende: S. 2 ist das *a* privat. mit dem Verbalpraeфике zusammengeworfen; das *a* in آپوس (*gravida*, alth. *aputhra*) hält der Destur für die Praeposition *ā*, welche demnach verkürzt wäre; das *a* ist im Np. lang; die Verkürzung erklärt sich daraus, dass das Baktrische ehemals mit einer unvollkommenen Schrift geschrieben wurde, worin man *a* und *ā* nicht unterschied. Ist diese Erklärung des Destur's richtig, so muss man ein zweites *a-puthra* in der Bedeutung „kinderlos“ (pehl. ابنمن) annehmen, welches z. B. vd. 4, 132 von einem Manne gebraucht wird. Wenn nun vd. 5, 137 *aputhrīm nīś* „niederkommen“ bedeutet, so liegt das Hauptgewicht auf dem Zeitwort, indem die Phrase wörtlich bedeuten würde „sie kam nieder mit ihrer graviditas, als gravida“, vgl. Spiegel, Grammatik S. 274. Dass *upa(ś)puθrya* gleichfalls graviditas bedeutet, ist bei der ähnlichen Bedeutung des Praefixes *upa* und *ā* (*a*) nicht auffallend; doch scheint die Pehleviübers. *upa aputhrīm* (in graviditatem) gelesen zu haben, da sie اور آپوسیا übersetzt; hierauf deutet auch die Variante mit *ś* hin, denn man kann *a* und *ś* sehr leicht verwechseln und die beiden *a* hinter einander begünstigten die Verwechslung. Hienach erledigt sich das längere Gerede im Pahl. Paz. Gl. 67. 68, welches eigentlich schon das np. آيستن und die betreffende Stelle im Bund. überflüssig gemacht haben sollte. Unser Verf. irrt nun, wenn er *ā* nochmals 3, 11 anführt, und noch die sonderbare Angabe hinzufügt, das *ā* sei ein Praefix, welches die 3. Person als Object bezeichne, wie in اداشتن (es, ihn halten). Diese Angabe entzieht sich wegen Mangels eines Citats der Beurtheilung.

Dem Verf. ist das Verhältniss von pehl. *ahrūb* zu alth. *ašavan* noch nicht deutlich, und doch liegt ihm ein sehr merkwürdiger sprachlicher Vorgang zu Grunde. S. 24, 8 gibt er die Lesungen *ahēlub* und *ashōē*; die letztere ist nur eine Transcription des altbaktr. *ašava*, etwa wie *ašmōg* neben der echten Pehleviform *ahrmōk* existirt. Das *l* in *ahēlub* ist unberechtigt, *ē* könnte höchstens für *ē* stehen; die richtige Aussprache ist *ahrūb*, oder wenn man *b* als Fulcralbuchstaben auffassen will, *ahrav(b)*. Hang (Pahl. Paz. Gloss. 52) liest mit einer unrichtigen Auflösung der Ligatur *ašar-* für *ahr-*, und dieser Irrthum wiederholt sich bei *fravashar* (statt *fravahr*), was die Parsi *frohar* (فروهر) lesen. Natürlich wird für das echt persische Wort von Hang eine Ety-

mologie gesucht und gefunden, und diese Etymologie soll auch (S. 51—52 des Glossary) für *ahrmök*, alth. *ašemaoya* gelten; Destur Hoschangdji sagt das richtige, aber sein Herausgeber füllt eine berichtigende Klammer mit der Entdeckung, dass *ahrmök* vorn *ashar*, das assyr. 𐤔𐤏𐤕 (richten) enthalte, und dass der Name des Teufels, Ahriman, nicht wie bisher geglaubt wurde, auf *atrō mainyus* des Avesta zurückgehe, sondern „der andere (neml. Geist)“ bedeute, von hebr. אֲחֵר (anderer). Der lautliche Hergang ist folgender: alth. *š* steht für *rt* (*aša* ist das altp. *arta*, welches im Avesta ebenfalls mundartlich auftritt, *meša* sterblich, neben *mereta* todt, skr. *mṛta*, *pešu* Furth, neben *peretu*, lat. *portus*); der Uebergang vollzog sich durch Assibilirung des *t* hinter *r*, also aus *rt* wurde *rs*, *rš*, *š*. Das Westiranische nimmt nicht Theil an dieser Verwandlung, stellt vielmehr den Dental vor das *r*, wodurch er zum Spiranten *ṣ* und später *h* wird, wie in *puhr* (Brücke) aus *puṣr*, umgestellt aus *peretu* oder *partu*, np. weiter vereinfacht zu *pul*. Aus einer ältesten im altpers. erhaltenen Form *artavan*, *fravarti* entwickelte sich einerseits alth. *ašavan*, *fravaši*, andererseits *aḍra-van*, *fravaḍri* und weiter pehl. *ahrav*, *fravaḥr*; das np. hat das alte *t* nur in den tönenden Laut verwandelt: *ardevān*, *farvardīn*. Neben *ahrav* steht das *adject.* *ahrāi*, alth. *ašya*, und hievon lautet das subst. abstr. *ahrāi-ya*; das alth. *ašemaoya* lautet pehl. *ahrmök* (S. 80, ult.); alth. *ašis vanuhi* (Name eines Genius) ist 80, 10 richtig geschrieben *ahršvang* mit Beibehaltung des Nominativzeichens *s*, und mit eingeschaltetem *i* (wie in *ahriman* 80, 15); im Yasna wird *arišvang*, visp. 8, 2 und Bund. 55, 16 *aršviang* geschrieben. — Die Etymologie von *دوشاخو* (*dušax* Hölle) als Compositum von *duš* und *χān*, welches auch *āx* gelesen werden könne (87, 18), ist unrichtig; man findet sie auch von Haug (Pahl. Paz. Gl. 113) vorgetragen. Bei der sonst hervortretenden Vorliebe für heroische Etymologien ist es auffallend, dass man sich gescheut hat, das Wort vom alth. *dužan̄h* abzuleiten (np. *دوزخ*), da die Vertretung des *ž* durch *š* ganz gewöhnlich ist, z. B. *دوشاوخت* alth. *dužuxta*.

*دچین* (Entscheidung 31, 1) ist nicht eine verderbte Form von *دچیر*, sondern dieses letztere ist np. *دچر*, erstres aber *دچین*; beide Wörter gehn auf dieselbe Wurzel *č* mit Praefix *vi* zurück.

Der Vf. bringt die Bedeutungen Eines Wortes oft in zwei verschiedene Artikel unter, andererseits vereinigt er in einem Artikel nur äusserlich gleiche Wörter. So konnte er die beiden Artikel *hōm* (S. 31) zu Einem verbinden, wie deutlich aus dem Inhalt des Hom-jascht hervorgeht; *han* (alter Mann, alte Frau, alth. *hana*) wird dreimal angeführt: 89, 10. 92, ult. 93, 4 v. u. Zuweilen ist hiermit eine verschiedenartige Lesung verbunden: *ākhēzidan* und *khisidan* S. 72 sind identisch und *āxēcitan* zu lesen; *āyēn* (Art

und Weise, gewöhnlich آیینی, parsi *āina*, *āin*) soll auch „Spiegel“ bedeuten, 84,7; das Np. zeigt, dass beide Bedeutungen verschiedenen Wörtern zukommen, np. آئین, talisch *ōniyah* (Beresin, *Recherches* 28),

und آینه oder آئینه; im Pahl. Paz. Gl. wird erstres Wort von Haug S. 118 für semitisch erklärt und *adūdūnak*, S. 149,4 v. u. *ayinīnak* gelesen, im Glossar 49 von Hoschangdji *adūduneh* und *ayodūneh*, von Haug *adenīnūk* gelesen und demgemäss etymologisiert. Nur die moderne Pehleviform *āinak* ist S. 88 richtig angeführt. — *akhu* soll bedeuten: Welt, Wohnung, Bewusstsein, Herz, Furcht, Kummer (87,20); in der ersten Bedeutung vertritt es altb. *ahu* und ist entweder خان zu lesen, oder als blosser Umschrift von *ahu* zu betrachten; in der 2. Bedeutung muss es خان (abgekürzt aus خانکی) gelesen werden; in der 3. ist es das Parsiwort *axō*, ein bestimmtes Seelenvermögen, worüber man den Sadder Bund. bei Spiegel, Tradition. Literatur II, 172 vergleichen kann; diess Wort führt der Vf. auf S. 88 noch zweimal an, ohne die Identität zu bemerken;

in den letzten Bedeutungen ist es das np. آهو, welches mit dem Wort für „Gazelle“ identisch ist, weil dieses Thier als Sinnbild der Furcht gilt. Die Bedeutung „Gazelle“ findet man 91,11. 124,4. 162,1 zugleich mit der von „Fehltritt“ (in dieser Bedeutung *ākhō* gelesen 90,19 oder *āhō* 91,41) aufgeführt; beides sind wieder verschiedene Wörter. Auch unter *khān* 91, ult. werden die Bedeutungen Karavanserai, Markt, König, Statthalter zusammengeworfen. In der Bedeutung „König“ findet sich dasselbe Wort, nur *ahu* gelesen, S. 90,1. Ein weiteres *khān* wird *khāv* (Quelle, Pfütze) gelesen, obwohl die Etymologie von altb. *kan* gegeben wird, und diesem Wort auch die Bedeutung „Schlaf“ gegeben. *a-hūš* soll zugleich „unsterblich“ und „sinnlos“ bedeuten, 116; in Wahrheit gibt es zwei Wörter gleichen Aussehens, deren eines auf altb. *aoša* (Tod), deren andres auf *uši* (Verstand) zurückgeht. Unter *hūsar* hat Vf. die Bedeutungen: Farsang, Meile, Stunde, Beispiel, Maass, Grenze, Schloss, Festung, Stein, Platz, Gehen, Lauf, bis, jetzt, und wenn man den vorhergehenden Artikel *hūsar* hinzunimmt, auch „Maass, Bettler“ vereinigt; diese Bedeutungen vertheilen sich auf altb. *hāθra*, ar. حاصل, ar. خاسر, ar. حاضر u. a. S. 79 gibt er *akhdar* die Bedeutungen „Neffe“ und „dunkel“ und vergleicht ar. اخدر, was nur auf die letztere passt. In ersterer Bedeutung erscheint das Wort (was der Vf. vergessen hat anzuführen) vd. 12,18 (bei Spiegel 152,17), wo es heisst: *čvað aēsām upamānāyēn brāta haça xvanharem xvanha haça brūtarem*, was die Pehleviübers. wiedergibt: چند ورمندان میم کثروند برور من زک خایر خایر, wie lange soll man ihretwegen (zu Hause) bleiben,

der Bruder wegen der Schwester, die Schwester wegen des Bruders“. Das merkwürdige ist, dass die baktr. Wörter verschieden übersetzt werden, nämlich *brātar* einmal durch برادر (was an afgh. درادر erinnert), das andremal durch برات, *xvanhar* im vorhergehenden § durch das semit. اختمن, in unserm § zweimal durch خاي; unser Vf. liest nun auch in unserm § dasselbe Wort einmal *akhdar*, das andremal *khāhar* oder *khangra*; er erklärt: „der Oheim für den Neffen, die Schwester für den Bruder“; hienach wäre برادر das altb. *brātūirya*, allein *akhdar* ist gar kein Wort; das Pahl. Paz. Gl. hat *khāh*: *brāt*, *bruvar*: *brātar*. خاي ist schlechte Schreibart für np. خواهر.

Man wird aus dem vorstehenden entnehmen, dass der hier dargebotne Sprachschatz des Pehlevi mancher Verbesserungen fähig ist; es wäre zu wünschen, dass Destur Minocheherji bei der Fortsetzung seiner grossen und verdienstvollen Arbeit die Kritik in reicherem Maasse walten liesse; aber dennoch soll unser Dank nicht zurückgehalten werden für das reiche, zum grossen Theil uns in Europa noch unzugängliche Material, welches er zur Bereicherung unsrer Kenntniss des Pehlevi veröffentlicht hat und noch zu veröffentlichen gedenkt.

Marburg, im August.

Ferdinand Justi.

---

*The Palaeographical Society. Facsimiles of ancient Manuscripts etc. Oriental Series Part II edited by William Wright. Photographed and printed in facsimile by the Autotype Company. London, pr. by Gilbert und Rivington 1877. folio [Pl. 16—30. 15 Blätter Facs. und 14 Blätter erkl. Text. Preis 15 Mark].*

Es ist in dieser Zeitschrift (XXX, 197 ff.) bereits auf den Zweck der Gesellschaft hingewiesen und die im ersten Hefte gebotene Leistung hervorgehoben worden. Die daselbst ausgesprochene Aufforderung zu Unterstützung dieses trefflichen Unternehmens durch zahlreiche Subscription hat leider nicht denjenigen Anklang gefunden, den man hätte erwarten dürfen und wünschen mögen. Orientalische Paläographie wird in Deutschland immer noch viel zu wenig betrieben, gelehrt wird sie fast nirgends. Von orientalischer Kalligraphie als einem mit andern Zweigen der zeichnenden und bildenden Künste vollkommen gleichberechtigten Gliede ist kaum eine Ahnung vorhanden, von Ausübung niemals die Rede. Der ästhetische Genuss vollends bei Betrachtung schöner orientalischer Schriftzüge ist theils unbekannt und unbegreiflich, theils — aus dunkler Furcht vor Beschämung — erheuchelt, wie aus den daran geknüpften Kennerbemerkungen gleich zu ersehen ist. In neun Fällen unter zehn

tritt an die Stelle des ästhetischen Genusses sterile Bewunderung des hohen Alters dieser Schriftzüge — eine Verwechslung, wie sie für einen stillen Verehrer dieser Kunst kaum schmerzlich-komischer sein kann. Wem ein Manuscript aus dem XII. oder XVI. Jahrhundert n. Chr. nicht alt genug ist, der soll sich halt vor den alten Mesa hinsetzen und bewundern, wo nichts zu bewundern ist. Ich will nun im Gegensatz hiezu nicht behaupten, dass eine Schrift je moderner um so schöner sei, aber den ästhetischen Fortschritt und die künstlerische Weiterentwicklung will ich betonen, die, Gottlob, bis auf den heutigen Tag, in handschriftlicher Kalligraphie im Orient stattgefunden hat und noch stattfindet.

Der historische Gewinn, den Gebrauch dieser oder jener Schriftform für eine bestimmte Zeitperiode fixiren zu können, ist nicht der einzige, welcher sich aus dem Studium der Paläographie ergeben kann und soll; vielleicht ebenso interessant ist, in den Wandlungen und Umbildungen der Schrift, in ihrer ornamentalen Verwendung, den Einfluss zu verfolgen, welchen die specielle Begabung und das Schönheitsgefühl und die übrige Kunstpflege eines Volkes dabei ausgeübt haben. Jedenfalls sollte man hoffen dürfen, dass durch Betrachtung der charakteristischen Ausprägung einer schönen Schrift auch der Geschmack und Sinn unsrer Orientalisten für orientalische Schriftzüge — in schâa 'llâh! — sich verbessern liesse. Was muss man sich aber bei der heutigen Autographirwuth oft für Handschriften gefallen lassen; ich gestehe, ich habe mich des öfteren gewundert, mit welcher Naivität — um keinen anderen Ausdruck zu gebrauchen — heutzutage autographirte Bücher auf den Markt geworfen werden, von denen die Verfertiger verlangen oder wenigstens hoffen, dass man sie lese! Den Hauptgrund des Uebels erachte ich an einem zufälligen Sitze gelegen: in den Typen unserer Buchdrucker. Wohl gibt es in Deutschland einzelne schöne z. B. arabische Typen; ich meine hier die der k. k. Wiener Hof- und Staatsdruckerei, oder das grössere arabische Alphabet, welches Drugulin in Leipzig besitzt; aber eine mustergiltige Schrift in gewöhnlicher Grösse (für Lehrbücher, Grammatiken und ausgedehnte Texte), welche dem jungen Orientalisten als richtige und schöne Vorlage dienen könnte und demselben gleich von Anfang an einen Abscheu gegen alle hereingebrachte und seit Jahrhunderten mitgeschleppte Hässlichkeit einflössen würde, existirt bis dato meines Wissens in Deutschland nicht. Es fehlt uns eben ein Stephanus, ein Aldus, ein Didot für orientalischen Bücherdruck! Und die haben nach schönen Handschriften (darum aber noch nicht blind nach den ältesten) ihre Schönheitsprincipien gebildet und practisch ins Leben eingeführt.

Doch gehen wir zur Betrachtung des Inhalts von dem vorliegenden Hefte (Pl. 16—30).

Pl. 16—18 geben Sanskrit-Facsimiles beschrieben von Eggeling in Edinburgh und Cowell in Cambridge. Pl. 16 ist ein



Specimen von dem buddhistisch-religiösen Werke *Asṭasāhasrikā-prajñāpāramitā* oder dem „*Prajñāpāramitā* in 8000 ślokas“ (Cambridge, University Library Add. Ms. 866), einer Handschrift in alt-bengalischer Schrift auf Palmblättern von A. D. 1008, also weit älter als das im Heft 1 facsimilirte *Gaṇaratnamahodadhi* (A. D. 1229). Dr. D. Wright, von dem dieses Ms. stammt, hatte es während seines Aufenthaltes als Residence Surgeon in Kāthmāndū (s. seine *History of Nepal*, Cambridge 1877 p. 316—324) erworben zusammen mit noch weit älteren Handschriften, die nach Angabe von Sachverständigen bis 883 D. zurückgehen sollen, und die vor ihrer zu photolithographirenden Wiedergabe einer sorgfältigen Prüfung unterzogen werden sollen.

Pl. 17 ist das Schlussblatt aus *Śishyalekha* („Letter to pupils“), einem von Āchārya Chandra-gomipāda verfassten Gedichte über das heilige Gesetz der Buddhisten (Cambridge, Univ. Library Add. Ms. No. 1161), Ms. in alt-bengalischer Schrift auf Palmblättern von A. D. 1084.

Pl. 18. Śrī-Kālikāchārya-Kathānakam, oder „Geschichte des heiligen Kālikāchārya“, verfasst von Bhāvadevasūri, mit Randcommentar (R. A. Soc. Sanskrit 34), Jaina-Ms. auf Papier von A. D. 1404. Die Schrift ist kräftiges Devanāgarī aus dem westlichen Indien, die Glossen kleiner geschrieben, das Ganze reich verziert und mit Miniaturen geschmückt.

Pl. 19—22 arabisch, beschrieben von W. Wright. Pl. 19 Fragment aus einem anonymen genealogischen Werk (Berlin, k. Bibliothek, Orient. Ms. in folio No. 379 Blatt 23. und 24.), Ms. auf Pergament aus der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts der Hīrah aus Carsten Niebuhrs Besitz stammend. Die kufische Schrift (hier für ein profanes Werk angewandt) zeigt diacritische Punkte in Gestalt von schrägen Linien. E. Rödiger hat darüber berichtet in den *Abh. der k. Akad. d. W. z. Berlin* 1875: Ueber zwei Pergamentblätter mit alt-arabischer Schrift.

Pl. 20 aus einem Heiligenleben (Roma, Bibl. Vatic. Cod. arab. 71), Ms. auf Pergament, kufisch mit Hinneigung zu Naskhī, geschrieben im Kloster St. Saba bei Jerusalem A. H. 272 = A. D. 885 (s. A. Mai, *Scriptorum veterum nova collectio* T. IV. p. 143 No. LXXI). Diese und die folgende Platte sind beschrieben unter Mitwirkung von I. Guidi in Rom.

Pl. 21 Evangelium Lucae in einer unveröffentlichten Uebersetzung in gereimter Prosa (Roma, Bibl. Vatic. Cod. ar. 18). Papier-Handschrift in Naskhī-Character ohne Punkte, geschrieben A. H. 383 = 993 A. D. (vgl. Mai, *Scr. vet. nova coll.* IV p. 61).

Pl. 22. Eine reiche Serie arabischer Münzen aus der Sammlung des British Museum ausgewählt und beschrieben von Stanley Lane Poole, um die Entwicklung der kufischen Schrift zwischen A. H. 19 (= A. D. 640) und A. H. 643 (= A. D. 124<sup>5/6</sup>) zu zeigen.

Pl. 23 persisch; aus einem Exemplar des *Gulistan* von

Sa'di (R. A. S., Persian 233 A.), Papierhandschrift in entzückendem Nasta'lik mit reicher Verzierung und Bildern, geschrieben auf goldgesprenkeltem Papier zu Fatĥpūr A. H. 990 = A. D. 1582 von dem berühmten Schreiber Muĥammed Ĥusain von Kashmīr mit dem Beinamen Zarīn-Qalam („Goldfeder“), dem ersten Kalligraphen am Hofe des Kaisers Akbar.

Pl. 24 äthiopisch, der Anfang der „Thaten des Fāsīladas (Basilides) und des 'Abbā Nōb“ (Brit. Mus. Oriental 706), Ms. auf Pergament geschrieben unter der Regierung des Ėskendēr (Alexander) mit dem Beinamen Constantinus [II.] A. M. 6971—6986 = A. D. 1478—1494 (siehe W. Wright, Cat. of the Aethiopic Mss. in the Brit. Mus. No. CCLXXXII).

Pl. 25. 26. Vorder- und Rückseite eines ägyptisch-aramäischen Papyrus (Brit. Mus. Pap. CVI) aus der späteren ptolemäischen oder frühromischen Zeit. Die zwei kostbaren Papyrusfragmente, von denen hier eines, sehr gut photolithographirt, vorliegt, ehemals in der Sammlung des Herzogs von Blacas befindlich, sind jetzt im British Museum zwischen zwei dünnen Glasplatten aufbewahrt. Seit der ersten Veröffentlichung durch M. Lanci im Jahr 1827, und späterhin durch Gesenius haben diese seltenen Reste ägyptisch-aramäischer Literatur nicht unerheblich gelitten. Wright und Nöldeke haben davon eine sehr gute Beschreibung gegeben.

Pl. 27 syrisch: Basilius von Cäsarea über den heiligen Geist (Brit. Mus. Add. Ms. 14,542), Ms. auf Pergament, geschrieben A. Gr. 820 = A. D. 509 im Kloster Pa'nur in der römischen Provinz Arabia d. h. Umgegend von Damaskus. Die Schrift ist feines regelmässiges Estrangelā (s. W. Wright, Cat. of Syr. Mss. in the Brit. Mus. p. 416 No. DXLVII).

Pl. 28 samaritanisch: Pentateuch, hebräischer Text, daneben arabische Uebersetzung (nicht die Abū Sa'ids), beides in samaritanischer Schrift (Cambridge, Univ. Libr. Add. Ms. 714) aus dem Jahr 1219. Zur Beschreibung hat R. L. Bensly in Cambridge beigetragen.

Pl. 29 hebräisch: Grabschrift der Maschtā, Tochter Davids, gestorben zu Aden 12. Ab A. Contr. [10]29 = A. D. 718. Das Original, ein dunkelfarbiger Stein befindet sich in den kellerartigen Gewölben des British Museums in einer Wand eingemauert. Für die Photographie wurde daher das Medium eines Papierabklatsches nothwendig, dieser letztere hätte aber vielleicht noch sorgfältiger gemacht werden können (mit Vermeidung runzlicher und eingebrochener Stellen im Papier). Wie problematisch aber überhaupt die Anwendung der Photographie auf vertiefte oder erhabene Inschriften sich gestaltet, ist auch hier wieder auffallend zu sehen. Die Beleuchtung hätte auf dem Abklatsch nicht parallel mit den wagrecht verlaufenden Strichen einfallen, sondern etwa in einem Winkel von zehn Graden zu den letzteren gerichtet werden sollen, wodurch die Mehrzahl sämtlicher Striche Schatten und dadurch

Gestalt bekommen hätte. Bei Beschreibung hat Schiller-Szinessy in Cambridge mitgewirkt.

Pl. 30: *Sepher ham-mišqāl* von Mošeh ben Šem-ṭōb aus Leon (Verfasser des *Sohar*), Papierhandschrift zu Cambridge (Univ. Library Dd. 11. 22.), geschrieben A. M. 5124 = A. D. 1363/4 zu Mos-taghānem in Algerien; die Schrift ist afrikanisches Sephardi, rabbinischer Typus.

Zum Schlusse kann ich nur nochmals den Wunsch wiederholen, dass die Zahl der 160 Subscribenten sich auf mindestens 200 erhebt, sonst können im nächsten Jahre statt der 15 Platten nur 12 für den bisherigen Preis geliefert werden. Anmeldungen zur Mitgliedschaft sind zu richten an den Honorary Secretary of the Palæographical Society, E. M. Thompson, Assistant Keeper of the Mss., British Museum, London, unter gleichzeitiger Angabe eines Agenten in London (Williams und Norgate, oder Trübner & Co., oder Asher & Co.), der die Zusendung der Hefte und die Zahlung des Jahresbeitrags (15 Mark) vermitteln soll. An das Comité aber erlaube ich mir die Bitte zu richten, für nächstes Heft ein Specimen aus Zend und Pehlewi, fernerhin etwas mandäisches, tibetanisches, oder uigurisches aufnehmen zu wollen.

Strassburg.

J. Euting.

### **Eine neue Auflage von Broch's Mufasssal.**

Die völlige Erschöpfung der Auflage des Broch'schen *Mufasssal* vom J. 1859 bei fortwährender buchhändlerischer Nachfrage hat Herrn Prof. Broch bewogen, sich der Besorgung einer neuen Auflage zu unterziehen, die, unterstützt von der Norwegischen Gesellschaft der Wissenschaften durch einen bedeutenden Beitrag zu den Herstellungskosten, mit denselben Lettern und Zeile für Zeile wie die erste gedruckt, aber sorgfältig revidirt, im Verlage von P. T. Malling in Christiania erscheinen wird. Zu bequemerem Nachschlagen erhält sie Columnentitel wie die Jahn'sche Ausgabe des *Mufasssal-Commentars* von Ibn Ja'is, und zu leichter Vergleichung mit diesem Werke auf dem innern Seitenrande dieselben Abschnittennummern wie bei Jahn. Zum gesammten Inhalte der ersten Auflage sollen in der neuen noch etwa drei Bogen Varianten und Quellennachweise hinzukommen. Die zwei ersten Bogen des Textes, wahre Muster von Genauigkeit und Correctheit, liegen mir bereits vor.

Leipzig d. 11. Oct. 1877.

Fleischer.

### Berichtigungen.

- S. 489 Z. 5 v. u. ist ‚cerevisia?‘ zu streichen.  
 S. 550 Z. 10 und 11: L *uvae* statt *noae*.  
 S. 569 Z. 17: L *determinirt*: statt *deferminirt*;  
 S. 576 Z. 11: L *ward* statt *wird*.  
 S. 576 Z. 21: L *شَدَّ* statt *شَدَّ*, und in derselben und den nächstfolgenden Zeilen *Dahhāk* statt *Dohhāk*.  
 S. 706 Z. 19 füge ein: 116, 7 ist nach Bekri 806, 14—5 zu bessern.  
 S. 706 Z. 21, 22, 25; lies 117 für 116.
-

## Namenregister.

- |  |            |  |            |
|--|------------|--|------------|
| Aufrecht, eine Liste von Rājma-<br>hali-Wörtern . . . . .  | 742        | G(ildemeister), Nachtrag . . . . .   | 156        |
| — Lomaçātana . . . . .   | 768        | Goldziher, Briefliches über ara-<br>bische Sprachphilosophie . . . . .                           | 545        |
| Barth, Ta'lab's Kitāb al-faṣiḥ, angez.   | 169        | — Matth. VII. 5 in der mu-<br>hammedan. Literatur . . . . .                                      | 765        |
| Blau, über Ni'met-ullah's pers.-<br>türk. Wörterbuch . . . . .   | 484        | Grünbaum, Beiträge zur ver-<br>gleichenden Mythologie aus der<br>Hagada . . . . .                | 183        |
| — über -karta, kerta in Orts-<br>namen . . . . .   | 495        | Gutschmid (v.), Agathangelos . . . . .   | 1          |
| — zu sn. griech.-türk. Sprach-<br>proben . . . . .   | 550        | Haas, Hippokrates und die in-<br>dische Medizin des Mittelalters . . . . .                       | 647        |
| Broch, Briefliches über madagass.<br>Monatsnamen und Divination<br>dazu . . . . .                                  | 543<br>762 | Himly, über einige neugriechische<br>Ausdrücke . . . . .   | 153<br>155 |
| — eine neue Auflage seiner<br>Ausg. des Muṣaṣṣal . . . . .   | 795        | — Briefliches über das Schach<br>Jahn, Ibn Ja'is Comm. zu Za-<br>machsari's Muṣaṣṣal II., angez. | 180        |
| Cardahi, Liber thesauri de arte<br>poetica Syrorum, angez. . . . .   | 160        | Jamaspi, Pahlavi, Gujarāti and<br>English Dictionary, angez. . . . .                             | 772        |
| Deecke, der Ursprung des alt-<br>semitischen Alphabets aus der<br>neusassyr. Keilschrift . . . . .                 | 102        | Jolly, über die Smrititexte der Haug-<br>schen Handschriftensammlung . . . . .                   | 127        |
| — über das indische Alphabet<br>in seinem Zusammenhange mit<br>den übrigen südsemit. Alpha-<br>beten . . . . .     | 598        | Justi, Anzeige von Jamaspji, Pah-<br>lavi, Gujarāti and English Dic-<br>tionary . . . . .        | 772        |
| Dieterici, die Theologie des Aristot-<br>eles . . . . .  | 117        | Karabacek, die Steininschrift von<br>Bosra . . . . .   | 135        |
| Ebers, das Grab und die Bio-<br>graphie des Amén em héb II. . . . .  | 439        | — die Dynastie der Danisch-<br>mende . . . . .   | 152        |
| Euting, Tafel des altsemit. Al-<br>phabets . . . . .   | 102        | Köhler, zu Blan's griech.-türk.<br>Sprachproben . . . . .  | 550        |
| — Anzeige von The Palaeogra-<br>phical Society. Facsimiles of<br>ancient Mss. Oriental Series.<br>Part II. . . . . | 791        | Kremer (v.), Anzeige von Spitta,<br>zur Geschichte Abu'l-Ḥasan<br>Al-Aṣ'ari's . . . . .          | 166        |
| Fleischer, zur Steininschrift von<br>Bosra . . . . .   | 145        | — Philosophische Gedichte des<br>Abū'l-'alā Ma'arri . . . . .                                    | 471        |
| — Anzeige von Ibn Ja'is, hrag.<br>v. Jahn II. . . . .  | 180        | Löw, Bemerkungen zu Nöldeke's<br>Anzeige von Bickell, Kallag<br>und Damag . . . . .              | 535        |
| — Zu Rückert's Grammatik,<br>Poetik und Rhetorik der Perser . . . . .  | 563        | Meyer (E.), über einige semitische<br>Götter . . . . .   | 716        |
| — Eine neue Auflage von Broch's<br>Muṣaṣṣal . . . . .  | 795        | Miles, Briefliches über 'Omān . . . . .  | 542        |
| Frenkel, An-Nahḥās' Comm. zur<br>Mu'allaqa des Imru'ul-Qais,<br>angez. . . . .                                     | 177        | Mordtmann (A. D.), über die Keil-<br>inschriften von Armenien . . . . .                          | 406        |
|  |            | — Studien über geschnittene<br>Steine mit Pehlvi-Legenden . . . . .                              | 582. 767   |

Mordtmann J. H., Miscellen zur himjarischen Alterthumskunde	61	Näbaga, 'Urwa, Hätim, 'Alkama und Farazdak	667
— Mythologische Miscellen	91	Socin, die Diwäne des Zubeir und Ka'b	710
Müller 'A., über einige arabische Sentenzensammlungen	506	Spitta, zur Geschichte Abu'l-Hasan al-A'sari's, angez.	166
Müller 'D. H., Kitāb al-fark von al-A'sma'i, angez.	169	— dazu	550
Nöldeke, zur Erklärung der Sasanidenmünzen	147	Sprenger, Anz. von Sachau, Chronologie oriental Völker von Albirūni	551
— Anzeige von Cardahi, Lib. thesauri de arte poetica Syrorum	160	— über 2 arab. Handschriften	750
— zu sr. Anzeige von Kalilag und Damuag	535	Steinschneider, Arabische Aerzte und deren Schriften	753
— Bemerkung zu Kalila und Dimna bei den Persern	540	— die „Skidy“ oder geomantischen Figuren	762
— Anzeige von Olshausen, Parthava und Pahlav	556	Stieckel, Numismatisches beim Orientalistencongress zu St. Petersburg	529
— Anzeige von Trumpp, Beiträge zur arab. Syntax	769	Thorbecke, Anzeige von Ta'lab's Kitāb al-faṣiḥ hrsg. v. Barth	169
Olshausen, Parthava und Pahlav, angez.	556	— — Kitāb al-fark von Al-'Asma'i hrsg. v. Müller	169
Prym, die Diwäne des 'Urwa und Farazdak	683	— — An-Nahās' Comm. zur Mu'allāqa des Imru'ul-Qais hrsg. v. Frenkel	177
— der Diwān des Zubeir	711	— der Diwān des Hätim	699
Roth (v.), Gedächtnissrede auf Julius Mohl	III	Trumpp, Beiträge zur arab. Syntax, angez.	769
— Indische Medizin	157	Wiedemann, Geschichte der 18. ägyptischen Dynastie bis zum Tode Tutmes III.	613
Sachau, Chronologie orient. Völker von Albirūni, angez.	551	Wright, Palaeographical Society. Facsimiles of ancient Mss. Oriental Series. Part II, ed by, angez.	791
Salemann, Briefliches über eine Schale mit Pehlevi-Inschrift	541		
Schröter, Nachtrag	156		
— Trostschriften Jacob's v. Sarug an die himjar. Christen	360		
Socin, die Diwäne der Dichter			

## Sachregister.

Abū-l-'alā Ma'arri, philosophische Gedichte des	471	Arabische Handschriften, über zwei	750
Agathangelos	1	Arabische Sentenzensammlungen, über einige	506
'Alkama, Diwān des	682	Arabische Sprachphilosophie	545
Alphabet, das altsemitische, sein Ursprung aus der neuassyrischen Keilschrift	102	Aristoteles, Theologie des	117
— das Indische, in seinem Zusammenhang mit den übrigen südsemit. AA.	598	A'sma'i's Kitāb al-fark	169
Amēn em hēb, das Grab und die Biographie des	439	Berichtigungen	796
Ammodates-Elagabalus	91	Bhava Prakasha	157
Arabische Aerzte und deren Schriften	758	Birūni's Chronologie oriental. Völker	551
		Danischmende, die Dynastie der Diwäne, 7 arabische	667
		Egyptische Dynastie, XVIII., Geschichte der	613

Farazdak, Diwân des . . . . .	693	Mythologie —	
Gad-Tyche . . . . .	99	Miscellen . . . . .	91
Geomantischen Figuren, die . . . . .	762	Beiträge zur vergleichenden M.	
Geschnittene Steine mit Pehlevi-		aus der Hagada . . . . .	183
Legenden, Studien über . . . . .	582. 763	Nābīgā, Diwân des . . . . .	669
Hagada, Beiträge zu vergleichen-		Nachträge . . . . .	156. 550. 767
den Mythologie aus der . . . . .	183	Nahhās' Comm. zur Mu'allāqa des	
Hātim, Diwân des . . . . .	699	Imruul-Qais . . . . .	177
Himjarische Alterthumskunde,		Neugriechische Ausdrücke, über	
Miscellen zur . . . . .	61	einige . . . . .	153
Hippokrates und die indische		Ni'met-ullah's pers.-türk. Wörter-	
Medizin des Mittelalters . . . . .	647	buch . . . . .	484
Ibn Ja'īs Comm. zu Zamachšari's		'Omān . . . . .	542
Mufaṣṣal . . . . .	180	Palaeographical Society. Facsi-	
Indische Medizin . . . . .	157. 547	miles of ancient Mss. Oriental	
Jacob von Sarug's Trostschriften		Series. Part II., angez. . . . .	791
an die himjar. Christen . . . . .	360	Rājmahālī, eine Liste von R.-	
Johannes Psaltes' Hymne auf d.		Wörtern . . . . .	742
himjar. Märtyrer . . . . .	400	Rückert's Grammatik, Poetik und	
Ka'b (b. Zuheir), Diwân des . . . . .	714	Rhetorik der Perser, zu . . . . .	563
Kalilāg und Damnag . . . . .	535. 540	Sāsānidenmünzen, zur Erklärung	
Karta, -kerta in Ortsnamen . . . . .	495	der . . . . .	147
Keilinschriften von Armenien . . . . .	406	Schachspiel . . . . .	155
Lomaçātana . . . . .	768	Schale, mit Pehlevi-Inschrift . . . . .	156. 541
Madagassische Monatsnamen . . . . .	543	Semitische Götter, über einige . . . . .	716
Madana Pala Nighantu . . . . .	159	Skidy (madagass. Divinations-	
Matth. VII, 5 in der muhammedan.		lehre = Geomantie) . . . . .	544. 762
Literatur . . . . .	765	Smṛititexte der Haug'schen Hand-	
Mohl (Jul.) Gedächtnissrede auf	III	schriftensammlung . . . . .	127
Mufaṣṣal, eine neue Auflage von		Steininschrift von Bosra . . . . .	135
Broch's Ausg. des . . . . .	795	Ta'lab's Kitāb al-faṣīḥ . . . . .	169
		'Urwa, Diwân des . . . . .	683
		Zuheir, Diwân des . . . . .	711

Druck von G. Kreysing in Leipzig.



Verlag von T. O. Weigel in Leipzig.

## Lehrbücher der äthiopischen Sprache

von

Professor Dr. Aug. Dillmann.

**Grammatik der äthiopischen Sprache.** 1851. gr. 8.  
(XXIV, u. 435 S.) geh. 14 *M.*

**Lexikon linguae aethiopicae** cum indice latino. Adjectum  
est vocabularium Tigre dialecti septentrionalis compilatum  
a Werner Munzinger. 3 partes. 1862 — 1865. gr. 4.  
(XXXII, 1522 u. VI, 64 Sp.) geh. 80 *M.*

Die ganze Auflage des Werkes ist auf Schreibpapier gedruckt.

**Chrestomathia aethiopica** cum glossario. 1866. gr. 8. (XVI  
u. 290 S.) geh. 9 *M.*

---

**Guide français-arabe** vulgaire des voyageurs et des Francs  
en Syrie et en Égypte, avec carte physique et géographique  
de la Syrie et plan géométrique de Jérusalem ancien et mo-  
derne comme Supplément aux voyages en Orient par J. Berg-  
gren. 1844. 4. (924 Sp.) geh. (früherer Preis 39 *M.*) 24 *M.*

**Vocabulaire de la langue tigré** par Werner Munzin-  
ger. 1865. gr. 8. (X u. 93 S.) geh. 3 *M.*

**Grammatik der Neusyrischen Sprache** am Urmia-See  
und in Kurdistan. Von Theodor Nöldeke. 1868. gr. 8.  
(XXXVIII u. 418 S.) geh. 14 *M.*

**Thesaurus s. Liber magnus** vulgo „Liber Adami“ appellatus  
opus Mandaeorum summi ponderis. Descripsit et edidit H.  
Petermann. 2 tomi (T. 1. 2. u. II.) 1867. 4. (VI u. 395,  
138 u. 233 S.) gebunden. 90 *M.*

**De veterum Aegyptiorum lingua et litteris**, sive de  
optima signa hieroglyphica explicandi via atque ratione. Ac-  
cedunt indices et vocabularii hieroglyphici specimen. Scripsit  
Maximilianus Adolphus Uhlemann. 1851. gr. 8. (VII  
u. 116 S.) geh. 2 *M.* 40.

**Linguae copticae grammatica** in usum scholarum acade-  
micarum scripta cum chrestomathia et glossario. Insertae  
sunt observationes quaedam de veterum Aegyptiorum gram-  
matica. Auctore Max. Ad. Uhlemann. 1853. gr. 8. (VIII  
u. 167 S.) geh. 5 *M.*

**Verlag von T. O. Weigel in Leipzig.**

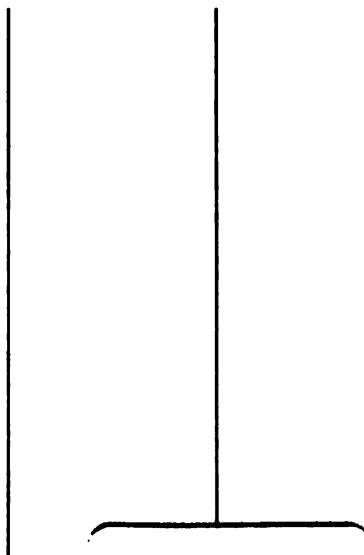








**STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES**  
Stanford, California





Stanford University Libraries



3 6105 013 064 063

**STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES**  
Stanford, California

